

De las políticas a las poéticas de la identidad cultural

Jeanne Chanet-García. Universidad Jean Monnet-Saint-Etienne (France)

Las conclusiones que aquí presento han sido extraídas de la investigación empírica que realicé referente a las identificaciones indias de estudiantes de Cornell University (Estados Unidos). Con este trabajo, he intentado comprender el mundo político, estratégico y “poético” de los estudiantes que se llaman a sí mismos *indios* y entender la cultura y la identidad en toda su complejidad, pluralidad, creatividad y su relación con el Otro y según un punto de vista dialéctico que he agrupado bajo tres grandes ejes. En primer lugar, la identidad cultural no existe en sí misma; es construida y renovada incesantemente por los actores sociales. En segundo lugar, es una dinámica de negociaciones, de adaptaciones y de estrategias fundamentalmente políticas. Por último, es una creación, una poética de la cual el actor social es el artesano.

El concepto de identidad cultural es muy problemático. No obstante, es rico y más vale “dejarlo vivir, intentando desacreditar sus peores usos”¹. Si una cosa queda clara con respecto a la identidad cultural, es que ésta nunca se adquiere de una vez por todas. Se construye en las relaciones con el “Otro”. Es, como dice Clifford Geertz² a propósito de los escritos antropológicos, como una ficción, en el sentido en que es una cosa “modelada” —en la acepción original del término *fictio* — no porque sea falsa e ignorante de los hechos. A nivel filosófico, la identidad cultural evoca una continua construcción del individuo con el fin de colmar las incertidumbres de su existencia. La identidad cultural es ese sentido no otorgado al sujeto sino “fabricado” por él. Su devenir histórico escapa a su acción consciente, pero su construcción a través de sus identificaciones y pertenencias le ofrece un balancín sin el cual caería al vacío. Esa búsqueda de equilibrio hace de él un ser humano y representa el momento de su máxima apertura, ya que necesita a los otros para existir en el mundo. Esta búsqueda es, según Albert Memmi, “una máquina de supervivencia, que utiliza el pasado y el futuro para reconfortar el presente”.

Es necesario concebir por tanto la identidad cultural tal y como aparece en la realidad social, es decir “como una idea dinámica, flexible”³, y comprender al actor como un ser indiscutiblemente social y en movimiento. Calificar los modos variados y renovados de identificación y pertenencia, los artificios de ser en sociedad, y los fantasmas identitarios del actor como entidades estáticas sería deshumanizarle, negar su historicidad e ignorar su trabajo y su necesidad de cambio (más allá de los cambios que se le exigen).

El concepto de cultura es vulnerable a las concepciones que lo anclan a una pureza que hay que proteger contra cualquier contaminación externa. Con todo, las culturas distan de formar unidades homogéneas, regulares e incontestables que el actor social no puede modificar. Abandonarlas a sí mismas es al contrario conducir las a desperdi-

¹ E. G. Sledziewski. “Sujet et Identité”. *L'Homme et la Société*. L'Harmattan, n°101, 1991. pp. 41-7.

² C. Geertz. “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973. pp. 3-30.

³ A. Memmi. “Les fluctuations de l'identité culturelle”. *Esprit*, janvier 1997. pp. 94-106.

ciar el trabajo que producen. La cultura no es un dato biológico del hombre, como lo pueden ser el sexo o el color de la piel, si bien la cirugía permite hoy transformar estas características innatas. La creencia en una identidad cultural natural que se le impone es profunda y ocupa “un lugar creciente en el debate público hasta el punto de dominarlo⁴”. Comprender la cultura y la identidad como entidades fijas y primordiales es en realidad concebir las relaciones sociales, étnicas y políticas como encaminadas hacia una pérdida de sustancia y de autenticidad.

La identidad cultural se construye de modo que aparezca como esencial e inmutable, para dar, a través de su pretendida calidad de autenticidad, más sentido a los símbolos que ella ya produce. La invención de estos símbolos y criterios de pertenencia pasa por un extraordinario trabajo del imaginario social y funda la creencia en el origen y la cultura comunes. “Cuando alguien traza la historia de un grupo étnico a través del tiempo, no traza simultáneamente la historia de ‘una cultura’: los elementos de la cultura de este grupo no surgen de un conjunto particular que ha constituido la cultura del grupo en un tiempo anterior⁵”. La cultura no empuja al ser humano a actuar, son sus actos los que la significan. Para Jean Bazin⁶, pensar lo contrario se acerca a la lógica racista. La trampa de caer en tal lógica es inmensa. Jean-Loup Amselle insiste sobre el hecho que “la humanidad no está compuesta de líneas separadas que convergen” y que van a degenerar. “Las poblaciones y las culturas nunca desaparecen completamente: se mezclan y se transforman, de tal forma que no se puede fijar en la historia un momento en el que habrían existido de manera más auténtica⁷”.

Las identidades culturales se definen con respecto a un mundo cambiante. Se las reivindica, se las recrea, en cualquier momento de la historia. La cultura es un referente que los actores utilizan, sobre el cual no cesan de discutir y del que no pueden prescindir. Cada grupo posee unos estereotipos y unas ilusiones que lo definen, y de los que se sirve también para calificar a sus vecinos. No hay que entenderlos como si fueran hechos objetivos. Aunque estén determinadas en muchos aspectos, las identificaciones son estrategias y no compromisos en pro de entidades culturales innatas. Si una identidad no satisface a un individuo, éste buscará y encontrará otra, al igual que un objeto de culto, un “fetiche”, que no trae suerte, es reemplazado por otro⁸.

Los actores sociales están a menudo confinados en una problemática exageradamente primordialista y culturalista. Sólo a través de una simplificación desmedida podemos percibir la cultura como un sistema de valores y actitudes comunes, propias a cada grupo, y administradas a todos de manera idéntica por medio de la socialización. En esta visión dogmática, la especificidad cultural se ve fielmente interiorizada por los individuos de un mismo grupo, y regula su comportamiento de manera mecánica como si fuera un programa. El actor social ya no es protagonista sino un sujeto que reproduce actitudes, más aún, necesidades casi instintivas que escapan en larga medida a

⁴ J.-F. Bayart. *L'illusion identitaire*. París: Fayard, 1996. p. 306.

⁵ F. Barth, in Poutignat et Streiff-Fenart. *Théories de l'ethnicité*. Suivi de F. Barth. *Les groupes ethniques et leurs frontières*. París: PUF, 1995. p. 270.

⁶ J. Bazin. “A chacun son Bambara”. En J.-L. Amselle y E. M'Bokolo (eds). *Au Coeur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. París: La Découverte & Syros, 1999. p. 225.

⁷ J.-L. Amselle (propos recueillis par N. Journet). “Le métissage : une notion piège”. *Sciences Humaines*. 110 (noviembre del 2000). pp. 50-1.

⁸ J.-L. Amselle. “Le métissage : une notion piège”.

su control, como si la identidad, cuya marca es la cultura, fuera capaz de equipararse a la naturaleza⁹.

Es verdad que existen grupos e individuos con identidades culturales menos versátiles y que se enfrentan a fuerzas estructurantes internas (como las ideologías y las religiones) y externas (tales como los prejuicios) más poderosas. No obstante, este hecho no significa que los grupos y los individuos estén expuestos a la cultura de una sociedad como tal o más aún, sometidos a una identidad que derivaría directamente de ella. Efectivamente, no olvidemos que son los grupos, y no la cultura, los que entran en contacto y elaboran sus diferencias. El reconocimiento de la importancia del imaginario social en la formación de las identidades culturales implica la aceptación de la creación de conductas y significados simbólicos y polisémicos. Se inventan normas, tradiciones y criterios culturales de manera ilusoriamente auténtica, y se definen en oposición a culturas vecinas consideradas como radicalmente diferentes para generar un principio de exclusión y dar cuerpo al comentario social, confortándolo en la convicción de su legitimidad. Las significaciones dadas a los acontecimientos pasados corresponden generalmente a leyendas fácilmente transmisibles y simbolizando la continuidad entre el pasado y el presente. Los mitos se crean cuando la historia es insuficiente o poco ilustre, y cuando las connotaciones peyorativas impuestas del exterior deben invertirse. El recurso a estos mitos revela unos fantasmas identitarios únicos y una imagen de sí que es aparentemente estable.

La paradoja de la identidad cultural se caracteriza por la constancia de su inconstancia, por su percepción como una especie de “imagen creencia”, de “icono”. Una carga irracional, inmaterial, imaginaria, afectiva, simbólica pesa sobre su construcción. Jean-François Bayart estipula que no hay identidades, sino estrategias identitarias y “sueños o pesadillas a las cuales [los actores] se adhieren porque les encantan o les aterrorizan”¹⁰. Estos fantasmas identitarios muestran la capacidad de los actores para inventar y reinterpretar los símbolos disponibles que los diferencian de los otros. De hecho, tampoco hay creaciones puras. Ninguna, si no es quizás divina, se concibe de la nada, ya que se establecen en función de lo que puede ser utilizable y aceptado. El repertorio de etiquetas y estereotipos de los que los actores sociales se sirven muestra hasta qué punto la cultura es un elemento de un saber compartido que activan en circunstancias precisas. Parece adecuado considerar los símbolos y clichés culturales como objetos de análisis de la identidad cultural y no como su explicación. Lo que desafía la cuestión de la autenticidad de los grupos, de las prácticas y de los símbolos culturales es esa visión de la identidad cultural como una acción simbólica y eficaz en el marco de las interacciones inter-grupales y, entre otras cosas, de las relaciones de dominación. Los únicos elementos comunes y los emblemas de una cultura son normalmente los más superficiales y el fruto de una apropiación. Los procesos de aprendizaje que viven los actores son complejos y su contenido depende inextricablemente de la variabilidad del medio social. La socialización no equivale a una transmisión inmutable o un “hueso duro” que se perpetúa de manera idéntica a través del tiempo. Si unos valores se interiorizan, modelando un sentimiento de pertenencia colectiva a su alrededor, se interpretarán de maneras múltiples y variadas.

⁹ D. Cuche. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte, 1996. p. 123.

¹⁰ J.-F. Bayart. *L'illusion identitaire*.

Eliminar el margen de autonomía de los actores es amputarles su historicidad, su sufrimiento y su personalidad dinámica en las complicadas relaciones que mantienen con el mundo. Es transformar los fenómenos identitarios en manifestaciones totalmente ininteligibles¹¹. La llamada “esencia” es en realidad una regla arbitraria que se aplica en situaciones particulares para asegurar las distinciones constitutivas de los grupos. Aislar esta “regla” de los intercambios y del conjunto más grande a los cuales pertenece y sin los cuales no podría subsistir, es, integrando una frase de André-Marcel d’Ans, “convencerse de que las colectividades humanas, lejos de perseguir significativamente bajos motivos que dependen de la adaptación al medio, de la tecnología o de la economía en general, están confrontadas a los dictados de un ser inmaterial llamado ‘cultura’ que determina sus acciones; de que esta entidad de naturaleza sistemática, aparentemente sustraída a los golpes de la historia y situada en un plano superior a la sociedad, recibe prestado una inteligencia y una voluntad propias, destinadas a gobernar las percepciones –y más tarde las acciones– de los humanos que las culturas en cuestión reagrupan, cortocircuitando la instancia del juicio individual”¹².

Ninguna identidad cultural puede existir al exterior de su relación con el Otro; relación eventualmente conflictiva aunque no necesariamente. La cultura existe y se moviliza a través del medio social, de las interacciones y de las luchas de poder. Su análisis debe referirse a las situaciones en las que los grupos se organizan socialmente y en las que se crean y fluctúan las “fronteras”. Es primordial situar los fenómenos identitarios y culturales en el contexto de los procesos históricos y dentro de una dinámica que depende del poder de categorización del prójimo. Como lo precisa Fredrik Barth¹³, es en el orden de las relaciones entre los grupos sociales donde tenemos que entender estos fenómenos. Pertenecer a un grupo, no sólo es identificarse a él, sino también distinguirse de otros grupos; es en definitiva existir.

Mi instrumento de interpretación de la identidad cultural proviene de las teorías interaccionistas. Según Barth, ésta es una construcción social de categorías de atribución e identificación y de diferencias culturales y simbólicas, altamente seleccionadas, utilizadas de manera emblemática por los grupos para organizar sus intercambios y mantener entre ellos y en el corazón de estas relaciones sociales lo que él llama las *boundaries*. El término *boundaries* es difícilmente traducible al francés y al español. Como Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, podemos interpretarlo como “fronteras” aunque éstas no representan los límites que separan dos grupos absolutamente distintos sino los “lazos” o “espacios de negociaciones e intercambios”. El verbo de donde proviene esta palabra, *to bind*, significa “vincular”. Los movimientos de las *boundaries* resultan en definitiva de los cambios operados al nivel de mecanismos de inclusión y de exclusión. Estos son a menudo explotados para ocultar (en los grupos dominantes) o denunciar (en los grupos dominados) las desigualdades económicas, políticas, sociales que fundan los conflictos. Todos los grupos no tienen el mismo poder de designar y de designarse. Sin embargo, producen estos pasajes, estas “conexiones”¹⁴, no para reducir la creación de sus particularismos, ni para supuestamente “mestizarse” o desnaturalizarse, sino para generar los intercambios e interacciones que son la base misma

¹¹ R. Boudon y F. Bourricaud. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: PUF, 1994. p. 714.

¹² A.-M. D’Ans. “Un temple du culturalisme au Quai Branly”. *La Quinzaine Littéraire*, n°830, du 1er au 15 mai 2002.

¹³ F. Barth. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Illinois: Waveland Press, 1998. p. 153.

¹⁴ J.-L. Amselle. *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001. p. 265.

de su existencia, de la reproducción de su distinción y de su identificación cultural específica.

Las definiciones del “nosotros” y del “ellos” se recomponen continuamente en el seno de las interacciones para regular las situaciones del cambio social. Los valores y los rasgos que los actores atribuyen a su grupo no son ni independientes de las relaciones socialmente organizadas, ni pertinentes fuera de éstas. Son importantes en el sentido que legitiman la “frontera” entre los grupos. Los actores los ceden a su grupo de manera a diferenciarlo positivamente de los otros grupos y a distinguir negativamente estos últimos del primero. La cultura queda como un objeto, un instrumento y el centro de las luchas sociales.

Las divergencias en los rasgos, los modos de vida y las formas de pertenencia pueden coexistir sin desafiar la unidad del grupo. Cuando las condiciones sociales ya no permiten el reconocimiento de las competencias específicas de los miembros del grupo y cuando los comportamientos no se evalúan en función de los valores del grupo, los actores sociales pueden “cambiar” de identidad y el grupo puede encontrar dificultades para mantener sus “fronteras”. El sentimiento de pertenencia del individuo no es inflexible en el curso de su vida. Este quiere generalmente permanecer plenamente individuo y mostrar al mismo tiempo una aspiración al reconocimiento y a la dignidad colectivos. El individuo rechaza las coerciones y no se adhiere ciegamente a su comunidad. Cuando la situación lo permite, puede pasar a formar parte de otro grupo de tal manera que la interacción se modifica.

Uno de los errores que no debemos cometer y que subraya Everett Hughes¹⁵ es el de estudiar únicamente la dimensión exterior y consciente de las relaciones y divergencias entre los grupos. Para que los grupos se diferencien positivamente entre ellos, es necesaria una cohesión entre todos los miembros de cada grupo. Sin embargo, un grupo no es la suma de las acciones de sus miembros. Un segundo juego se desarrolla en el interior de cada grupo. Efectivamente, no hay que omitir que las relaciones “intra-grupo” dependen ineluctablemente de las relaciones “inter-grupo” y viceversa.

La verdadera cuestión no es saber qué es la cultura india, vasca o corsa sino lo que significa recurrir a esa cultura india, vasca o corsa. ¿Cómo, por qué, por quién, a través de qué criterios y sobre todo en qué contexto se producen, mantienen o debaten estas culturas? En lugar de individuos incapaces de escapar a las designaciones externas y a los grupos culturales en los que crecen, estamos en presencia de actores móviles, experimentados en la representación cultural de sí mismos y socialmente competentes.

Es difícil entender los motivos que empujan a los grupos a distinguirse los unos de los otros y a organizar sus relaciones sociales a partir de estas distinciones. La identidad cultural es una dinámica política de negociaciones, adaptaciones y estrategias, extraída de intereses materiales e inmateriales (búsqueda de un lugar en la sociedad, una protección, una legitimidad y una autonomía que pasa por el reconocimiento del prójimo). Cuando califico esta dinámica de “política”, me refiero al “poder” (capacidad y legitimidad) que los individuos comprometidos con las interacciones sociales tienen que negociar y a la “creación” que responde a fuerzas externas e internas. A través de sus múltiples pertenencias, los actores sociales elaboran “lógicas políticas” con el objetivo de dar continuidad y coherencia a su existencia. Explotan la cultura como un re-

¹⁵ E. C. Hughes. “L'étude des relations interethniques”. En J.-M. Chapoulie (ed.). *Le regard sociologique, Essais choisis*. París: Editions de l'EHESS, 1996. pp. 201-7.

curso y un argumento según diferentes estrategias de poder en el marco de las relaciones resultantes de una construcción histórica principalmente política. Se trata, según Bayart, de una “construcción óptima de la cual lo político es la esencia”¹⁶.

Es primordial trabajar sobre este “bricolaje estratégico”, pero, como afirman Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo, “el lado camaleónico de la identidad cultural no es extensible al infinito”¹⁷. No podemos “vincularnos” con cualquiera o apropiarnos de cualquier cosa. El hecho de que algunos rasgos con los que los miembros definen su identidad provengan del exterior del grupo implica una obligación, una situación prescrita de intercambio en la cual la apropiación, la identificación y la diferenciación siguen reglas y donde la trasgresión es reprehensible. Las condiciones globales y las lógicas de dominación constriñen el juego de las interacciones y no proporcionan a todos los actores las mismas alternativas de manipulación. Sin embargo, las competencias de los actores son grandes y complejas. Estos pueden crearse opciones, nuevos espacios donde pueden actuar sobre su devenir. Decir que el actor social es capaz de tener en su mano su destino no es una utopía y no significa por tanto incurrir en una apología del libre-arbitrio. Quizás podemos hablar de un equilibrio vacilante entre libertad y determinismo. Pero puede ser el momento de acabar con este tipo de oposición binaria que se utiliza demasiado para pensar las relaciones humanas, la cultura y la historia. Tenemos que conceputar la plaza del cambio en la estabilidad y de la regla en el libre-arbitrio. Es importante considerar que la cultura “se reproduce históricamente en la acción, que nada es tabú, que en la conciencia simbólica humana todas las clases de combinaciones y recombinaciones, de improvisaciones o de consensos inteligibles, comunicables y dependientes de las posibilidades admitidas de significación son socialmente realizables y permiten al presente de trascender las reglas sin por tanto traicionarlas”¹⁸. El término “estrategia” debería ser uno de los pilares de los estudios de los fenómenos identitarios. A pesar de que se definen varias estrategias, en la realidad no están claramente diferenciadas.

El ejemplo de estrategia identitaria que ofrece Robert Padden es inaudito y muestra las tácticas extremas que los actores sociales estigmatizados pueden elaborar. Entre sumisión y rebelión, los indios araucanos de Chile resistieron a la dominación española incorporando el rasgo más caricatural al que los españoles los reducían: el canibalismo. Padden precisa que esta estrategia “derivaba, no de una constancia de sus formas culturales, sino de su habilidad para cambiarlas”, con la perspectiva que esta estrategia les permitiera “mejorar su resistencia en la coexistencia, perpetuándose como distintos gracias a estas mutaciones parciales, a sabiendas desplazadas”¹⁹. Esta resistencia a favor del cambio, y no contra él, o este cambio como medio de resistencia, pone de manifiesto la aptitud de los araucanos para utilizar las condiciones de la dominación de los españoles y moverse culturalmente.

Simon Harrison muestra, por otra parte, que la cultura y sus símbolos son a veces considerados como “recursos escasos” y que algunas estrategias particulares se elaboran para transformarlos en “propiedades privadas” y “posesiones inalienables”²⁰. Los

¹⁶ J.-F. Bayart. *L'illusion identitaire*.

¹⁷ Amselle y M'Bokolo. *Au Coeur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*.

¹⁸ M. Sahlins. *Des îles dans l'histoire*. Paris: Editions de l'EHESS, 1989.

¹⁹ R. C. Padden. “Cultural change and military resistance in Auracanian Chile, 1550-1730”. *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1957). pp. 103-21.

²⁰ A. Weiner. En S. Harrison. “Identity as a Scarce Resource”. *Social Anthropology* 7/3 (1999). pp. 239-51.

rasgos culturales con los cuales se adornan los grupos “no son más que construcciones provisionales que los actores sociales preservan con esfuerzo y dificultad, solamente durante el tiempo en el que son capaces de neutralizar, trastornar y corromper el sistema de intercambio y escapar de él”²¹, y en el que confieren “bienes, ventajas y poder”. Las tensiones no se producen porque las identidades culturales de los grupos son diferentes sino porque éstos aspiran a las mismas identidades (ventajosas).

Este enfoque de la identidad cultural como dinámica política nos enseña que los actores desarrollan verdaderas capacidades y competencias estratégicas, normativas y subjetivas, en beneficio de pertenencias que valorizan más. Estas pertenencias se crean siempre en una nebulosa de posibilidades y condiciones sociales. Es sin duda lo que, más allá de lo “político”, me conduce a utilizar el término “poética”.

Algunas de estas poéticas son muy perniciosas aunque se confeccionan raramente. No hay nada de “poético” en ver a un individuo asumir una identidad cultural que le empuja al integrista, la esquizofrenia u otras extravagancias del comportamiento, y a terminar como “héroe” de un atentado-suicida. Revelan las identidades asesinas²² que los hombres son capaces de construir para adquirir, después de su muerte, una fama de la que no pueden gozar vivos. Es verdad que los particularismos comunitarios se exacerban y que los fundamentalismos ganan terreno. Demasiados ejemplos trágicos acampan a la entrada de nuestras casas para poder negarlos. La crispación cultural e identitaria no es sin embargo un acontecimiento excepcional, aunque hoy se inscriba en un contexto diferente. Es una estrategia operada en una red muy “interactiva” de influencias, rechazos y definiciones de las identidades y las culturas, las unas con relación a las otras.

A través de los dramas y las comedias que los actores escriben, la cultura no puede considerarse como una gran impostura con el pretexto de que estos últimos manipulan continuamente lo que es posible hacer, lo que es aceptable y lo que les hace felices. Todo esto me invita a contemplar a los seres humanos como “artistas” que, en una “poética de la mediación”²³, y a veces incluso de la derivación, consiguen mal que bien sacar a la luz su capacidad de aprendizaje y de síntesis a través de sus trayectorias únicas donde las intenciones estéticas, imaginarias y culturales se oponen o se conjugan en su día a día, pero que dan indiscutiblemente sentido a sus pertenencias. Los procesos de identificación cultural son, en términos de Jean-François Bayart, “ritos de modernización” en los cuales aparece “la naturaleza misma del hombre para actuar sobre y según su corazón y dirigir el cumplimiento de sus deberes y responsabilidades hacia la garantía de la estabilidad del orden social [y del] tener juntos”²⁴.

Si hago hincapié en la capacidad de los actores para crear y transformar sus pertenencias, con el fin de alcanzar un estatus positivo en el seno de la sociedad, no cedo a una voluntad ciega de percibirles como seres maestros de su destino, pudiendo liberarse de los papeles que no les satisfacen. Asimismo, intento reflejar mi certeza que son “creadores” en busca de papeles que les revaloricen, de dignidad y de respeto, cualquiera que sean sus obligaciones. Me conducen a pensar que ser miembro de una cultura es un “arte”, un talento, una técnica que se adquiere y se perfecciona en el trans-

²¹ Harrison (1999). *Op. cit.*

²² Cf. A. Maalouf. *Les Identités meurtrières*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1998. p. 189.

²³ G. Fabre. *Parcours identitaires*. Paris: Presse de la Sorbonne Nouvelle, 1993.

²⁴ J.-F. Bayart *L'illusion identitaire*.

curso de las experiencias ante el Otro. Sobre la escena social y más allá de los guiones más o menos estereotipados que actúan y dirigen, los papeles que interpretan son dignos de los mejores actores. Las intrigas que escriben entorno a su(s) cultura(s) son comparables a las de los más grandes dramaturgos. Esta fuerza creativa, que depende de sus experiencias, su inteligencia y su habilidad de interpretación, simboliza un verdadero acto del imaginario y “una realidad humana profunda”²⁵. Puede emocionar como un poema sabría hacerlo a causa del sufrimiento que trasmite, de los recursos formidablemente utilizados y de la búsqueda a veces desesperada de reconocimiento. Se trataría tal vez de renunciar a la idea de las culturas autistas y de examinar en profundidad las relaciones de reciprocidad de las cuales nacen la identificación y la conciencia de sí como miembro de una cultura. Es, de acuerdo con la filosofía de George Herbert Mead, en este “todo dinámico”²⁶ que la significación de las identificaciones emerge, que el individuo se define y se realiza. El ser humano es el producto de la interacción social y no su precondition. La manera con la que domina el proceso de interacción y la comunicación inter-cultural depende de su aptitud para asumir el papel del prójimo y situarse con respecto a él. El ser humano está obligado a responder pero su conducta y la manera con la que se identifica no vienen mecánicamente determinadas por su recepción por el prójimo. Puede seleccionar acciones alternativas. Esta indeterminación de la respuesta, esta creación de, lo que he llamado, “poéticas identitarias”, da el sentido de libertad y de iniciativa. No hay límite a la capacidad individual²⁷.

Si los grupos culturales son distintos los unos de los otros, no es solamente debido a su cultura y su historia. El indio, el vasco o el corso se constituye como objeto con respecto al Otro y a sus expectativas positivas y negativas hacia él. Sus negociaciones o “poéticas” son diferentes según si es indio, vasco o corso, porque las miradas que el Otro (distinto y a veces parecido) le envía son diferentes según si es indio, vasco o corso. Habría pues tiempo para renovar nuestra consideración del “ser-en-sociedad”²⁸, para desafiar lo que Jean-François Bayart llama la “majadería identitaria”²⁹, y para construir un “respeto mutuo”³⁰ escapando de tiranías identitarias hacia democracias identitarias.

Jeanne Chanet-García
 Université Jean Mannel-Saint Etienne
 33 rue du 11 Novembre
 Saint Etienne. 42023 Cedex 2
 Jeanne.chanet@tele2.fr

²⁵ E. Morin. *Amour, Poésie, Sagesse*. París: Seuil, 1997. p. 81.

²⁶ G. H. Mead. *Mind, Self, and Society*. Edited by Ch. W. Morris. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

²⁷ The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm>

²⁸ M. Gauchet. *La démocratie contre elle-même*. París: Gallimard, 2002. p. 385.

²⁹ J.-F. Bayart. *L'illusion identitaire*.

³⁰ R. Sennett. *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*. París: Albin Michel, 2003. p.297.