

Experiencias de la identidad

RODRIGO DÍAZ CRUZ

UAM, México

I

No sólo para la antropología nociones tales como 'identidad cultural', 'identidad étnica' o 'identidad nacional' poseen pliegues donde es fácil extraviarse y hacer extraviar a otros. En la vida política, social o cultural éstas operan en un espacio más o menos acotable: el de los dramas sociales. Son nociones que se pronuncian en el campo de batalla, normalmente en condiciones desiguales. Se suele apelar a la identidad nacional, por ejemplo, para combatir a los enemigos de afuera o a los heterodoxos de adentro; se han aducido las creencias religiosas del grupo para evangelizar a los llamados infieles e incorporarlos a los propios referentes de identidad; en la defensa y reivindicación de la propia lengua y forma de vida se elaboran narrativas conformadoras de identidad étnica. Más todavía, la potencia de estas nociones ha quedado evidenciada en estos años finiseculares: se erigen nuevas identidades nacionales, hasta hace poco soterradas o marginales, donde antes se cultivaban otras de carácter colectivo.

Respecto a las identidades colectivas es dable distinguir entonces un uso enfáticamente instrumental: aquel que sacrifica las diferencias internas del grupo en beneficio de una unidad que incrementa su poder de negociación, de imposición, de lucha y/o de resistencia. En esta singular exposición de identidad se exaltan la historia, las narrativas y las imágenes que el grupo ha hecho de sí; o bien, que un fragmento del grupo ha hecho por y para la colectividad en su conjunto. Destacan en estos casos las representaciones interpretativas que se empeñan en ser espejos de lo que es, debe o desea ser la colectividad; mejor, espejos que la hacen visible a través de dispositivos simbólicos y de acciones orientadas que lleva a cabo el grupo como tal o una parte de éste, pero que se realizan en su nombre. Algunos espejos, sin embargo, devuelven distorsionadas las imágenes que reflejan. Otros las reproducen con tal fidelidad que dificultan el propio reconocimiento. Las identidades se construyen también a partir de este material: narrativas falsas, imágenes monstruosas, usurpaciones, historias sustentadas en creencias equivocadas. Baste recordar, por ahora, la identidad nazi. En consecuencia sostengo la idea de que esas narrativas e imágenes singulares, constitutivas de identidad, no son inmunes a la crítica. Podemos echar a andar ciclos argumentales críticos, de verdad y de valor en torno a esas identidades (cf. Pereda, 1988). Precisamente las luchas de reivindicación de las minorías

culturales o sociales se fundan en una crítica de los grupos dominantes y de sus narrativas. Pero la defensa de las diversidades cultural o social no puede ser incondicional, de otro modo correríamos el riesgo de justificar lo que queremos disolver, a saber, la negación de la distinción. Con otras palabras, del reconocimiento del derecho a la diferencia no es dable inferir el consentimiento de *toda* diferencia.

El uso instrumental de la noción de identidad colectiva ha llegado muchas veces a suscitar extravíos y fervores insostenibles. Destaco uno: el fervor por el consenso. Éste asume que las formas de pensamiento, las creencias, los valores, las normas y las guías de acción de un grupo que apela a su identidad son o deben ser asumidas del mismo modo por sus miembros. Permítaseme sugerir una hipótesis que me apuro a relativizar. Algunos usos instrumentales de la noción de identidad se originan en una idea sencilla, pero acaso por ello más perniciosa: lo simple y lo unitario son superiores a lo complejo y lo múltiple. En esta caracterización de 'identidad' surge, por lo menos, una paradoja: al tiempo que se subraya el derecho a la diferencia frente a otros, se inhibe a los individuos del propio grupo ejercer el disenso y la crítica de los recursos sociales y culturales distintivos. El caso de André Gide es paradigmático. Dispuesto a dar la vida por la Unión Soviética y por la concepción del Hombre Nuevo que ahí se gestaba, en 1936 viajó a aquel país. A su regreso publicó una visión desencantada y amarga de lo que vio y vivió. Pocos se lo perdonaron: había traicionado el fervor por el consenso, había picoteado el débil cemento de las lealtades incondicionales de una identidad. ¿Es condenable todo uso instrumental de la noción de identidad colectiva? No me lo parece si se introduce una nota que reconozca, parafraseando a Juan de Mairena, «la esencial heterogeneidad de las identidades». Vuelvo sobre este punto más adelante. Pero sí creo que este uso puede sucumbir, quizás muy fácilmente, en el fervor por el consenso, sin duda condenable.

En la defensa de la noción de identidades colectivas no es extraño que aparezca el término 'unidad': «podemos plantear que la identidad —señalan Aguado y Portal en su brillante artículo (1991, 33)— es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad». Desde luego no es el caso que *toda* apelación a la unidad sea una llamada al fervor por el consenso. Pero también es cierto que existe una importante diferencia entre 'asumirse como unidad' bajo ciertas circunstancias y 'ser una unidad'. Las identidades colectivas sólo pueden referirse desde luego a la primera. Abundo. Una nota fundamental para el esclarecimiento de los procesos constitutivos de alguna identidad colectiva consiste en reconocer las evaluaciones, los juicios críticos, las calificaciones que *entre sí* continuamente realizan los miembros del grupo. Es en esos procesos donde el desempeño de los individuos es juzgado y su membresía puesta a prueba. La evaluación intergrupual dependerá de la habilidad

de cada individuo para manejar los recursos culturales distintivos como instrumentos de intervención sobre el mundo y sobre los mundos instituidos de significados. Pero cuáles sean esos recursos culturales distintivos y a partir de qué criterios evaluar la habilidad de cada individuo es lo que se pone a discusión en los procesos constitutivos de identidad. Más todavía: el carácter de tales discusiones, la naturaleza de las interrogantes, los mecanismos utilizados para llegar a las siempre temporales respuestas son ellos mismos actos conformadores de identidad. Tarde o temprano, al fragor de lo vivido, de lo pensado, de lo imaginado, y mientras no se recurra al exterminio, se echarán a andar ciclos argumentales críticos, de verdad y de valor en torno a los actos de identidad. Este ejercicio de la crítica es particularmente relevante donde impera el fervor por el consenso, tal es la lección que nos ofreció Gide; o donde un grupo dominante impone a otro o bien una identidad estigmatizada, como en el caso de los grupos indígenas en México, o bien identidades silenciadas, como en Europa Central antes de la caída del Muro.

Las identidades colectivas no se conforman, entonces, porque una colectividad comparta algunos patrones regulados y formales de conducta —como quiere Abner Cohen (1974, IX) entre otros—, pues al operar éstos en el mundo de la vida revelan sus inconsistencias y contradicciones internas de acuerdo al contexto de uso. Más bien los procesos conformadores de identidad están hechos de las negociaciones, de las expectativas, del planteamiento de ciertas interrogantes, de la evaluación crítica de los recursos culturales propios y ajenos, de la concepción de un futuro posible compartido, «un futuro en que algunas posibilidades nos atraen y otras nos repelen, algunas parecen ya imposibles y otras quizás inevitables» —como señala MacIntyre (1987, 266). Con otras palabras, las identidades colectivas no son internamente homogéneas, y por lo tanto no existen actos de identidad e interpretaciones de estos actos plenamente comparadas, cabalmente congruentes. Debemos tener presente, como sostiene Carlos Pereda (1991, 41), que,

[...] algunas preguntas por la identidad no son meras preguntas referenciales, sino también críticas, y que sus respuestas prácticas —sus respuestas sobre todo morales y políticas— no conforman, no *pueden* conformar una perspectiva unitaria: apelan a un concepto de identidad en conflicto, a un concepto de identidad en tanto concepto normativamente desgarrado.

Si he introducido, en oposición al fervor por el consenso, el reconocimiento de la autonomía individual o de la agencia humana, entonces puedo afirmar que los miembros de un grupo pueden cuestionar radicalmente algunos recursos culturales configuradores de identidad que pongan en peligro, primero, su reproducción en tanto individuos (véase, para más detalles sobre este argumento, Garzón, 1992), y, en segundo lugar, que vulneren la reproducción del grupo en

cuanto grupo distintivo. No necesariamente se pierden con ello los rasgos constitutivos de identidad, antes bien, se puede tratar de un caso de maximización global (Elster, 1989, cap. 1): un paso hacia atrás para poder dar dos pasos adelante en el futuro; una estrategia para transfigurar y recrear la identidad, una inversión indirecta en beneficio de la conservación de la diferencia. Debemos aceptar, en fin, que la composición de las identidades colectivas es heterogénea, abierta, inestable y dispuesta al cambio, algunas veces a pesar de quienes se asumen como unidad, y muchas otras a pesar de los grupos mayores que las dominan.

Si las identidades son heterogéneas y abiertas, dispuestas al cambio, inestables y equívocas, en conflicto, temporales —a veces fugaces, sorprendentes—, desgarradas, entonces son históricamente discontinuas. Paradójico, pues si no me equivoco en las identidades destacan las narrativas sobre la propia continuidad y obstinación de persistir; narrativas donde sobresalen las dificultades y opacidades ya superadas por el grupo. Paradójico también, pues ha sido hegemónica en antropología la caracterización de cualquier identidad colectiva en términos de su nacimiento remoto, «de las correspondencias lejanas, de las permanencias que se obstinan por debajo de los cambios aparentes, de las lentas formaciones que se aprovechan de las mil complicidades ciegas, de esas figuras globales que se anudan poco a poco y de pronto se condensan en la fina punta de la obra»: una identidad anclada o fijada en el presente. No obstante, aun cuando las narrativas persistan con sus mitos de origen, sus héroes y escenas memorables, sus villanos y dolores, la interpretación de las mismas se va transformando, se agregan nuevos sentidos o se despoja de significación a ciertos pasajes, a ciertos actos pretéritos de identidad. Más exactamente, se enuncian, se releen, se representan creativamente las viejas narrativas conformadoras de identidad a partir de un proyecto de futuro posible compartido, esto es, de una realidad indicativa a una potencialidad subjuntiva. Las identidades no son sólo históricamente discontinuas, también sus narrativas —mitos, arte, rituales, historias oficiales— esos «relatos que el grupo se cuenta a sí mismo» están permanentemente resignificándose; y en la medida en que éstas constituyen un recurso cultural distintivo están por supuesto sujetas a discusión, a la evaluación crítica.

Es dable ubicar con mayor precisión otra fuente tanto de la «esencial heterogeneidad de las identidades» como de sus discontinuidades históricas. Me refiero al hecho de que los actos de identidad, sus procesos históricos, son vividos y reflexionados subjetivamente: existen experiencias de la identidad. Hay algo de enojosamente obvio en esta afirmación, pero las respuestas evidentes provocan algún escepticismo; llaman poderosamente la atención a una indagación, a un escudriñar qué hay detrás de lo obvio: insinúan nuevas interrogantes. Me propongo explorar en lo que resta de este trabajo algunas de las interrogantes emergentes en la antropología de la experiencia y cómo se pueden apli-

car sus respuestas e intuiciones al asunto que estoy discutiendo. Desde luego no defiende la idea de que con la antropología de la experiencia estamos ante *la clave* para comprender de una vez por todas a las identidades colectivas. No predico la santidad de este nuevo término. Apenas sostengo que esta reflexión debe formar parte de una genuina teoría de la identidad.

II

Uno de los seis valores o cualidades que Italo Calvino nos propone cultivar ante la proximidad del nuevo milenio es el de la levedad: quitar peso a las figuras humanas para que puedan transformarse, a los cuerpos celestes, a las ciudades; más aún el mundo parece estar apoyado en entidades sutilísimas como los mensajes del DNA, los bits, los quarks, los impulsos de las neuronas, los signos. A este valor opone el de la pesadez: «el peso del vivir está en toda forma de constricción: la tupida red de constricciones públicas y privadas que termina por envolver toda existencia en una trama de nudos cada vez más apretados». Esta pesadez también es condenada por la antropología de la experiencia: la pesadez de las etnografías, de aquellos trabajos antropológicos empeñados en representar la realidad social como una configuración armoniosa gobernada por principios interrelacionados compatibles y lógicos, con una preocupación general por la consistencia y la congruencia; etnografías, en fin, incapaces de capturar el tejido de la vida, las vivencias sutiles, las minuciosas experiencias de la alteridad. Y es que no han faltado en la antropología las tendencias consagradas a una de las ocupaciones preferidas del espíritu, según la describiera Michel Tournier en *El vuelo del vampiro*: elaborar «moldes para sacar y endurecer —y sobre todo, dar una forma fija e inmutable— a la materia bullente y blanda de la experiencia». Insisto con mi idea: el uso instrumental de la noción de identidad colectiva, trasmutado en fervor por el consenso, constituye uno de esos moldes que «te me atascarse en los pantanos de la experiencia amorfa». El concepto mismo de experiencia, sin embargo, es conflictivo, cuando no confuso: demasiadas historias, sentidos y valoraciones lo cubren, aunque tal vez en esta proliferación encuentre su riqueza y sus sesgos fructíferos.

Si bien la experiencia vivida constituye una de nuestras realidades básicas, también es cierto que aquella se organiza necesariamente en expresiones, relatos, narrativas y realizaciones culturales que se muestran y se comunican, que se vuelven públicas. «La vida —ha escrito John Dewey en *Art as Experience*— no es una marcha o flujo uniforme e ininterrumpido. Es un algo hecho de historias, cada una con su propia trama, su propio comienzo y desenvolvimiento hacia la conclusión, cada una con su propio movimiento.» Cada experiencia que narramos o que escuchamos narrar es un episodio de una historia posible; una forma de resaltar nuestra singularidad a través de medios intersubjetivos y muchas veces típicos. Las narrativas de los otros nos ofrecen lecciones, vivimos

y sobrevivimos por, y nos peleamos con, ellas. Pero estas expresiones son algo más que meras cristalizaciones de la experiencia. Mejor, muchas de esas expresiones *son* cristalizaciones de la experiencia vivida porque están inscritas en ciertos dispositivos, digamos «tecnológicos», de transmisión no ajenos al poder, a la historia y a los recursos culturales: películas, rituales, conciertos, mitos, crónicas, novelas; baste subrayar, por ejemplo, la distinción entre culturas orales y culturas con escritura para reparar en la influencia que tales dispositivos pueden ejercer en los procesos del pensamiento, y por lo tanto en la expresión de las experiencias (cf. Ong, 1987, Tambiah, 1985 y Goody, 1985). Existen además en el interior de cada dispositivo tanto géneros dominantes de expresión —acusaciones y lectura de diversos oráculos en la brujería azande— como personajes, lugares, momentos, es decir, tipos simbólicos, que legitiman un modo de existencia social y ofrecen referentes para la acción —la toma de la Bastilla, la revolución rusa, Stalin, el Holocausto, Zapata—. Desde esta perspectiva, la naturaleza misma de las expresiones define e ilumina con pesadez nuestras experiencias singulares y nuestras experiencias de identidad, que no tienen por qué ser congruentes. Pero al mismo tiempo nuestras experiencias van estructurando y transformando —tenue, tenaz, levemente— las expresiones, en el sentido de que comprendemos a los otros, y sus narrativas, a partir de nuestras experiencias y autocomprensión, a partir de nuestro horizonte y tradición, siempre provisionales, con disposición al cambio, inestables, en conflicto. Así considerada, la experiencia no es, al modo empirista, un acontecimiento o estado psicológico: no es inmediata. Como afirma Victor Turner, acaso el principal impulsor de la antropología de la experiencia, «cuando es interpretada como una “presencia”, la experiencia es capaz de estructurar la vida sin fijarla. Se produce una tensión, para cualquier experiencia, entre el carácter determinado de lo que se sostiene como pasado —en tanto fuente de la realidad del presente (por ejemplo, el papel de los espíritus ancestrales en las religiones tribales)— y la indeterminación del futuro, que mantiene abiertas las posibilidades en relación a las cuales el significado de la experiencia cambiará y estará sujeto a la reinterpretación» (Turner, 1985, 212). A la experiencia tampoco la precede un esquema conceptual que la ordene u organice, pues los dispositivos «tecnológicos» de expresión en uso, los géneros dominantes, los tipos simbólicos que legitiman a, y sirven de referente de, la existencia social y/o las identidades colectivas no están dados de una vez por todas, son temporales, ambiguos y emergentes. La experiencia, el significado que le atribuimos, los valores que le asignamos, los afectos que nos provoca, las expresiones con las que la organizamos, forman parte de un todo, de una levedad en movimiento.*

* De acuerdo con Dilthey, las estructuras de experiencia son las unidades básicas para el estudio de la acción humana, y están compuestas por tres elementos: el cognitivo, el afectivo y el valorativo (cf. Turner, 1985). «Comprendemos la vida —señaló Dilthey (1986, 228-229)— únicamente en una aproximación cons-

Sin desdeñar el papel que las reglas, las costumbres y los esquemas simbólicos desempeñan en la vida social, la antropología de la experiencia insiste en que éstas operan en espacios de indeterminación, de ambigüedad, de incertidumbre y de manipulación: «los imperativos culturales, contractuales y técnicos siempre dejan resquicios, requieren de ajustes e interpretaciones para ser aplicables a situaciones particulares» (Turner, 1987, 78). Sin duda, en un grupo social con su propia identidad se comparten símbolos, conductas, expectativas de roles, reglas, categorías, ideas e ideologías, rituales y formalidades, historia y códigos lingüísticos, pero todos ellos constituyen en sí mismos un conjunto de procesos más que una serie de fuerzas que determinan la acción de los individuos. Hay en los órdenes social y cultural algo más que esquemas, patrones y reglas, también hay espacios de maniobra, de elección, de interpretación, de alteración, de inversión y de transformación de dichos órdenes. Si entendemos a la indeterminación como una potencia subjuntiva, esto es, relativa a las suposiciones, los deseos, las hipótesis, las posibilidades, entonces la vida social es parcialmente indeterminada, posee momentos de antiestructura ricos en implicaciones para el futuro (Turner, 1992, 135). Las identidades colectivas se han ido tejiendo a partir de procesos sociales e históricos, de expresiones, relatos o narrativas que legitiman formas de vida y establecen referentes para la acción, de «voluntad en el tiempo de constituirse, continuarse, representarse y ser percibido como distinto». Sin embargo, cuando aquéllas son interpretadas como una 'presencia' a través de las experiencias de identidad, entonces se convierten enfáticamente —y más todavía las identidades silenciosas o invisibles— en potencias subjetivas, en procesos culturales indeterminados.

Cualquier identidad requiere, para persistir, de metalenguajes, de alguna terquedad en la propia referencia y en la autorreflexión: las peleas de gallos en Bali, los ritos de iniciación ndembu, los mitos y las obras de arte son algunas instancias en que la colectividad se desdobra y se vuelve objeto de sí misma, son instancias de reflexividad. En tanto construcciones sociales, histórica e intencionalmente diseñadas, las experiencias de identidad deben mostrarse a sí mismas y a los otros: han de exponer sus recursos culturales distintivos, la interpretación que hacen de lo que son y de lo que desean ser. Escribí arriba que en la vida política, social y cultural las identidades colectivas operan en un

tante; y, sin duda, es inherente a la naturaleza de la comprensión [y] de la vida que esta última nos muestre aspectos completamente distintos en los diferentes puntos de vista desde los cuales concebimos su curso temporal. La categoría de significado se revela por primera vez en el recuerdo [...]. Y la relación entre nuestro pasado y nuestro presente es siempre incompleta [...]. Todo presente se halla henchido de realidad. Pero atribuimos a ésta un valor positivo o negativo. Y al proyectarnos hacia el futuro surgen las categorías de fin, ideal, configuración de la vida [...]. Lo que establecemos como fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado [...]. La vida existe en el tiempo como una conexión de partes con un todo [...]. Desde el punto de vista del valor, la vida aparece como una plenitud infinita de valores existenciales negativos, positivos.»

espacio más o menos acotable: el de los dramas sociales, donde las identidades se despliegan y se autopresentan; son matrices de experiencia donde se adquiere un mayor autoconocimiento de las propias y singulares experiencias y de las experiencias de identidad, donde éstas son reinterpretadas y se reformulan sus expresiones.

La noción de dramas sociales no es nueva. Victor Turner comenzó a proponerla en 1957 en *Schism and Continuity in an African Society* como un instrumento de análisis transcultural. Es además análoga a los dramas del vivir de Kenneth Burke (1989) y a los campos históricos de Hayden White (1992). Los dramas sociales no sólo poseen la *forma* de los relatos, son todos ellos relatables, con sus motivos y marcadores culturales de inicio o inauguración, de transición o intermedio, y de conclusión o final. Cuando los intereses y las actitudes de los grupos e individuos perseveran en una evidente oposición, los dramas sociales constituyen unidades del proceso social aislables y describibles. Nuestras experiencias están continuamente permeadas por dramas sociales:

The social drama is a well-nigh universal processual form, and represents a perpetual challenge to all aspirations to perfection in social and political organization. In some cultures its profile is clear-cut and style abrasive: in others, agonistic (contestative) action may be muted or deflected by elaborate codes of etiquette. In yet others conflict may be "low-key", eschewing direct confrontation and encounter in its style. Social dramas are in a large measure political processes, that is, they involve competition for scarce ends —power, dignity, prestige, honor, purity— by particular means and by the utilization of resources that are also scarce —goods, territory, money, men and women. Ends, means, and resources are caught up in an interdependent feedback process [Turner, 1982, 71-72].

Al igual que las experiencias singulares y las experiencias de identidad, los dramas sociales movilizan razones, emociones y voluntades, y sus desenlaces no son, no pueden ser, concluyentes, como no lo son las oposiciones entre grupos e individuos y sus expresiones correspondientes. Como tales, las identidades colectivas, es decir, ese asumirse como unidad, se transparentan, se explicitan en los dramas sociales: se erigen frente a un otro u otros como distintivas, dispuestas a dar la batalla, o a dar un paso hacia atrás para dar dos pasos adelante en el futuro, una inversión indirecta en beneficio de la conservación de la diferencia. Corrijo, porque la idea de conservación de la diferencia tiene un cierto saborcillo a inmovilidad: se trata más bien de una estrategia para transfigurar y recrear imaginativamente la propia identidad, que ni sucumba en el fervor por el consenso, ni incurra en la prohibición del disenso y la crítica de los recursos culturales interpretados como propios.

Retrospectivamente vistos, en los dramas sociales se puede discernir una estructura temporal, donde los focos de organización fundamental de los indivi-

duos y de los grupos radican en sus fines, sus propósitos, esto es, los objetos hacia donde dirigen sus acciones y esfuerzos. Típicamente los dramas sociales están formados por cuatro fases de acción pública (cf. Turner, 1974, 1982, 1985 y 1987), cada una de las cuales tiene su propio estilo, duración y ritmo; cada una de las cuales gesta su propia expresión o retórica:

1. La fase de *ruptura* de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas. Se indica por la infracción —deliberada o espontánea— de una ley, una regla, un contrato, un código de etiqueta, de hecho, cualquier regulación de la acción sancionada por el grupo o la comunidad, que por supuesto se puede referir a otros grupos o comunidades. Un malentendido en la comunicación, una transgresión simbólica, una invasión o la mera postulación de un candidato de oposición a la presidencia pueden iniciar un drama social.

2. La *crisis* puede seguir a la ruptura en la medida en que otras personas o subgrupos toman partido por, o se oponen a, quien haya provocado la ruptura. Se crean nuevas facciones o las viejas se activan. Se hace acopio de recursos, se reclutan a los seguidores y se estigmatiza a los oponentes; se exigen lealtades y obligaciones. El clima de violencia física, verbal o simbólica tiende a ser contagioso, los contendientes se asumen como unidad. Esta fase adquiere características liminales, pues se han suspendido las regulaciones sociales, muchas de las cuales están a discusión. Se evidencia el modo subjuntivo del drama social.

3. La tercera fase es la de las *acciones y procedimientos de reajuste*, que pueden ser formales o informales: desde la «amonestación personal y el arbitraje o mediación informal, hasta la aplicación de la maquinaria jurídica formal, y, para resolver ciertas clases de crisis o legitimar otras vías de llegar a acuerdos, [se recurre] a la realización de rituales públicos» (Turner, 1987, 75), algunos de los cuales requieren el «sacrificio», literal o moral, de un chivo expiatorio. Abundo sobre esta fase más abajo.

4. La fase final consiste en la *reintegración* del grupo social conmovido, o bien en el reconocimiento del *cisma* irreparable entre las partes contendientes, algunas veces señalado por la separación espacial. Esta fase puede ser registrada por una ceremonia o ritual público que señale la reconciliación o la fragmentación social. En este punto, y en función de sus actos en el drama, algunos líderes habrán ganado legitimidad, otros habrán perdido su fuente de autoridad; quizás las viejas alianzas se hayan reacomodado y hoy estén en bandos opuestos. En cualquier caso, las semillas de un nuevo drama social ya fueron sembradas: justo sobre los acuerdos —si los hubo— o la imposición que resolvió la crisis.

Quien reclame colectivamente su identidad, participa sin duda en un drama social frente a otros, pero al mismo tiempo —en virtud de que las identidades son abiertas— es susceptible de experimentar (otra experiencia de la identi-

dad posible) el cisma, el irreparable resquebrajamiento de un asumirse como unidad. He defendido la idea de que las identidades operan en el espacio de los dramas sociales porque a lo largo de la ruptura, crisis y reajustes se muestran a sí mismas y a los otros, ofrecen una interpretación de lo que son y de lo que desean ser. Exponen su historia, sus heterogéneas expresiones, su realidad indicativa y su potencia subjuntiva. Desde luego que el insistir en la autorreferencia no puede ser permanente, pues la reproducción de los individuos y de los grupos —y evidentemente no me refiero sólo a la reproducción biológica y económica— se va realizando en el fluir de la vida, uno que es rutinario e incuestionado, autoevidente mientras no sobrevenga la ruptura que dé lugar a un drama social. Las experiencias de identidad no se limitan a reproducir lo propio, sino también a transformarlo e incluso a oponérsele, y no por ello dejan de ser en todos los casos genuinas experiencias de identidad. Con otras palabras, las identidades colectivas no quedan hechizadas, como Narciso, con su propia imagen, una imagen inaprehensible e inútil. En realidad, una imagen autodestructiva y paralizante. Antes bien, ejercen la reflexividad: «the capacity of language and thought —of any system of signification— to turn or bend back upon itself, to become an object to itself, and to refer to itself» (Babcock, 1987, 235). La importancia de la tercera fase de los dramas sociales descansa justamente en que produce un espacio liminal donde se desencadenan los procesos reflexivos: ahí se busca asignar significado a lo que ha sucedido, también se articulan los eventos de un modo que tengan sentido; ahí se orienta la atención del pensamiento a las estructuras limitadas e imperfectas del lenguaje y el pensamiento, de la sociedad y del poder, ya sean las propias, ya las limitadas e imperfectas estructuras de los otros. Ahí se exponen desde oblicuas y delicadas alusiones al nosotros hasta vigorosas producciones dramáticas en las que los miembros del grupo ubican sus lugares en el esquema de las cosas y en la estructura social; señalan sus propósitos y naturalezas, se interrogan sobre sí mismos. De este modo los procesos constitutivos de identidad oscilan entre el perezoso fluir de la vida, saturado de hábitos y eventos rutinarios, y el ejercicio de la reflexividad como un componente sustantivo del comportamiento (cf. Myerhoff, 1982).

En los dramas sociales una acción de reajuste puede ser una brutal y sangüinaria represión. ¿Cuántas crisis no se han «solucionado» de este modo? Tiene razón Thomas Nagel cuando afirma que los grandes crímenes han sido crímenes públicos. Pero igualmente un procedimiento de reajuste puede ser resultado del ejercicio de la libertad, según la entiende Hannah Arendt: «It is the positive achievement of human action and exists only as long as that public space exists in which individuals debate together and participe with each other in determining public affairs [...] And action then is, intrinsically, political activity requiring the existence of that public space or *polis* within which individuals can encounter others and reveal who they are» (cf. Bernstein, 1983, 208-209). Los dramas sociales abren la posibilidad de perfeccionar nuestra forma de

vida, una manifestación política, ética y cultural trágicamente frágil y breve, pero al final una capacidad profundamente humana. ¿No es acaso el propósito de muchas luchas por la reivindicación de la diferencia abrir esa posibilidad?

Al pensar en las identidades colectivas y al experimentar la identidad, pensamos y vivimos una totalidad que es conjetura, potencia y multiplicidad de sujetos, de voces, de miradas sobre el mundo. He intentado mostrar que la antropología de la experiencia es una de esas voces y de esas miradas que puede contribuir a esclarecer una obsesión y asombro de nuestra circunstancia: las identidades. Reconoce que su elucidación implica, al menos, la adopción de diversas perspectivas; más aún, que su composición es heterogénea y múltiple, sutilísima pero no exenta de pesadez. Al igual que la antropología de la experiencia, Italo Calvino nos propone cultivar el valor de la multiplicidad en cuanto modelo de la red de los posibles. Y en oposición al fervor por el consenso, a la imposición o exigencia de lealtades incondicionales, podemos finalmente apropiarnos de esta metáfora del escritor italiano: «¿qué somos, qué es cada uno de nosotros sino una combinatoria de experiencias, de informaciones, de imaginaciones? Cada vida es una enciclopedia, una biblioteca, un muestrario de estilos donde todo se puede mezclar continuamente y reordenar de todas las formas posibles».

BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, José Carlos y María Ana PORTAL, «Tiempo, espacio e identidad social», *Alteridades* (México, UAM), (1991).
- BABCOCK, Barbara A., «Reflexivity», en Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, Nueva York, MacMillan / Free Press, 1987.
- BERNSTEIN, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- BURKE, Kenneth, *On Symbols and Society*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1989.
- CALVINO, Italo, *Seis propuestas para el próximo milenio*, Madrid, Siruela, 1989.
- COHEN, Abner, «Introduction: The Lesson of Ethnicity», en A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock Publications, 1974.
- DILTHEY, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986.
- ELSTER, Jon, *Ulises y las sirenas*, México, FCE, 1989.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, «El problema ético de las minorías étnicas», en L. Olivé (ed.), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE/UNAM, 1992.
- GOODY, Jack, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- MYERHOFF, Barbara, «Life History Among the Elderly: Performance, Visibility, and Remembering», en Jay Ruby (ed.), *A Crack in the Mirror. Reflexive Perspectives in Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1982.
- ONG, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987.
- PEREDA, Carlos, *Debates*, México, FCE, 1988.

- , «La identidad en conflicto», *La Jornada Semanal*, 99 (5 mayo 1991).
- TAMBIAH, Stanley J., «The Magical Power of Words», *Culture, Thought and Social Action*, Harvard University Press, 1985.
- TURNER, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1974.
- , *From Ritual to Theatre*, Nueva York, PAJ Publications, 1982.
- , *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tucson, The University of Arizona Press, 1985.
- , *The Anthropology of Performance*, Nueva York, PAJ Publications, 1987.
- , *Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols*, Tucson/Londres, The University of Arizona Press, 1992.
- WHITE, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.