

Las múltiples caras de la identidad

POR
BEATRIZ MONCÓ

Desde que en 1978 nuestra Constitución contempló la posible génesis de las Comunidades Autónomas, la palabra identidad ha reforzado su imagen popular, ha trascendido la geografía natural y marcado autofronteras, pero, sobre todo, se ha visto creada y recreada, utilizada, transgredida, reforzada y supervalorizada esto es, en definitiva, ha tomado parte nuclear en nuestro desarrollo cultural.

La actualidad del tema es universal; buena prueba de ello es tanto los sucesos que actualmente están cobrando trágica actualidad en los países del Este, como el número de obras que se escriben sobre el síndrome de la identidad. En este último ámbito se encuadra *Questions d'Identité* (Ed. Peeters Selaf, Paris, 1989) que a continuación voy a comentar ayudada por mi propia experiencia de investigación. El libro, en realidad, no sólo es una buena muestra bibliográfica sino patrón para esbozar la polivalencia y multiplicidad del concepto de identidad. Bajo esta perspectiva estarán encauzadas las siguientes líneas.

I

Questions d'Identité es resultado de una reflexión colectiva sobre los problemas de la identidad, que tuvo lugar en el marco del LACITO (Laboratoire des Langues et Civilisations à Tradition Orale), y cuyo origen arranca de un intercambio de pareceres entre colegas bálticos y escandinavos, investigadores del fenómeno de la identidad.¹

La hipótesis era común: dada la particularidad de la lengua báltica, los estonios, letones y lituanos emigrados deberían tener su identidad asegurada siempre que la conservaran, practicasen y enseñaran a las generaciones siguientes. Sin embargo, los primeros datos etnográficos que se contrastaron no confirmaban totalmente tan homogeneizadora hipótesis: el caso de los estonios residentes en París ponía al descubierto la dificultad de definir «los valores fundamentales» de una comunidad; valores que deberían ser, por otra parte, reconocidos y reconocibles por todos los

miembros de la misma. Evidentemente la lengua, como conjunto de normas de comunicación lingüística, puede —con mayor o menor habilidad— aprenderse; lo que nos lleva a inferir que la identidad se apoya en algo más que una lengua en común o, lo que es lo mismo, se sustenta en un amplio abanico de «compartición» del que la forma de vivir, la mentalidad, los valores y las tradiciones, no son sino claro exponente.

Con tal planteamiento el grupo de investigación «Sociolinguistique» del LACITO, dirigido por Jean-Pierre Caprile y en colaboración con los miembros de la *Section Europe du Département Eurasie*, decidieron aunar esfuerzos y presentar en una sola obra diversos artículos que, bajo el título de la identidad, fueran capaces de arrojar alguna luz a tan heterogéneo y cambiante concepto. Siguiendo pues las aportaciones de los ocho autores, iré desgranando las diversas exposiciones a fin de comentar, al hilo de sus ideas, algunos de sus aspectos antropológicos.

II

Abre la obra Frank Álvarez-Pereyre y su artículo titulado *L'objet linguistique entre pratiques et représentations*. En mi opinión el autor es el más teórico del grupo al mostrarse interesado 1.- por el grado de coherencia que debe caracterizar cada faceta de un trabajo investigativo-analítico y 2.- por si tal atributo debe plantearse bajo la perspectiva individual del investigador o bien de un modo global. Obviamente el objeto del trabajo de investigación dependerá de la prioridad que se otorgue a estas dos cuestiones. Por otra parte se interroga sobre otros problemas que recaen sobre el tema de la identidad en tanto que el lenguaje (la lengua hablada más bien) es característica peculiar de la misma. El objeto lingüístico —como tema de debate— ¿tiene existencia por sí mismo, o tal vez es un constructo social? E incluso, la misma pregunta ¿sería producto de una gran ingenuidad, o quizá de una falta de información? En otro sentido ¿presentaría un cierto desfase en relación al actual desarrollo de la ciencia lingüística o, muy al contrario, tiene razón de ser?

De todos es conocido que la historia de la lingüística es una sucesión de teorías que consideran el carácter de «construcción» de la lengua a la que se unen diversas descripciones o bien se defiende la independencia de la «actividad lengua» y sus productos. Sin embargo, cada autor y su obra nos hablan de «la lengua de tal región» o la «lengua de cual etnia» e incluso, unos tratarán de sintaxis y otros de fonética mientras que algunos, más *à la page*, se ocuparán de las representaciones que los locutores hacen de su propia lengua. Evidentemente si nos preguntamos por la localización de la lengua nos encontramos frente a un buen problema. La cuestión ¿dónde está la lengua? dio como resultado que un buen número de autores respondieran considerando que bajo el mismo vocablo (lengua) existen facetas tan diversas como los códigos, representaciones, prácticas, etc. y, lo que es más, que las hipótesis, la metodología y el resultado analítico, sesgasen la información según unas dimensiones estructurales, históricas, geolingüísticas y, también, sociolingüísticas y culturales.

Esta cuestión (en realidad la posible articulación de estos resultados a un nivel superior), aparentemente simple, plantea varios retos a aquellos que estudian la

identidad. ¿Cómo investigar tales parcelas sin preguntarse sobre la pertinencia de las mismas en relación a una realidad más amplia y compleja? Álvarez-Pereyre sugiere —con muy buen tino— no sólo la necesidad de «coherencia» del objeto de estudio, en este caso el objeto lingüístico, sino que pasa directamente a otro tipo de coherencia: la del propio investigador. Tal vez por ello expone más adelante cómo la concepción filosófica del investigador sobre la lengua o incluso sus preferencias personales, teóricas o metodológicas no son tan importantes como el esfuerzo desplegado para instaurar una línea congruente y unitiva en las sucesivas fases del trabajo de investigación. O, con otras palabras, para él la descripción lingüística es una práctica que implica objetivos y métodos pero, también, procedimientos de verificación.

Efectivamente el estudioso de la lengua se encuentra ante una doble exigencia: ofrecer en cada etapa de su análisis una cierta imagen del objeto que, a la vez, sea coherente en sí mismo pero, igualmente, que en cada fase de la investigación se inscriba en una «coherencia de conjunto» donde cada elemento que ha constituido su propia actividad encuentre el lugar particular y adecuado. El lingüista debería interrogarse sobre la cohesión final de su objeto y del análisis, ya que de la elección de uno y otro dependerá no sólo su resultado, sino las imágenes que dan de un hecho o de un grupo de individuos.

III

El artículo de Jean-Pierre Caprile, titulado *Dialecte local, variation régionale du français et identification: le cas de Nice* es bastante diferente al anterior. Éste se aparta de teorías y se centra en el análisis de los datos recogidos en el lugar de investigación. Su enunciado nos sitúa en tres áreas determinadas: Francia, como nación y lenguaje común, la región representada por la Provenza oriental y la localidad referida a Niza; estamos por tanto no sólo ante un posible indicador de identidad (la lengua común) sino ante una característica de pertenencia identificadora, en tanto en cuanto nos enfrentamos con un dialecto convertido en «acento».

El acento, esto es, la forma de hablar un determinado idioma, es un modo de identificación no sólo geográfica sino social. Es también algo más, pues al hablar con un específico acento se crea una situación diferente en cada interlocutor que no lo comparta y, por tanto, una primera diferenciación. Por otra parte (y es el caso francés), un país puede tener una lengua «centralizada» o «nacionalizada» que no implique homogeneización de acentos. Lógicamente el retroceso o desaparición de los dialectos priva a ciertas comunidades de un medio de auto-identificación lingüística y tal como advierte Caprile, en Francia, «seule la façon de parler français permet alors d'encore identifier, du moins sur des critères linguistiques, une personne comme appartenant ou non à cette communauté».² Por otra parte tal afirmación no es sólo válida para el caso francés, es claro que el modo de hablar castellano difiere de una a otra comunidad española; aunque, del mismo modo, el acento delimita la pertenencia a una u otra localidad a pesar de compartir igual lenguaje identificativo, caso por ejemplo que comprobé durante mi trabajo de campo en Marbella donde las mis-

mas palabras se matizan con uno u otro acento y se convierten en señalizadores de «identidad marbellera» frente a la malagueña o, reduciendo ámbitos de identidad, frente a la esteponera. En realidad mi experiencia me lleva a sugerir que la identidad no siempre está en *qué* se comparte sino en *cómo* se comparte.

La historia de la localidad es, también, factor de identidad. Jean-Pierre Caprile explica cómo Niza es lugar idóneo para plantear su investigación. Por mi parte sólo voy a señalar unas cifras que nos ayuden a entender el problema: en 1860 Niza tenía 44.091 habitantes, de los cuales 33.206 (un 75,31%) declaraban no hablar más que el «niçois»,³ 5.524 (un 12,53%) decían hablar un dialecto italiano,⁴ 3.943 (un 8,94%) hablaban francés y 1.418 (el 3,22%) informaban hablar en otras lenguas. Por otra parte, la población de Niza conoció una gran explosión demográfica ligada a una fuerte inmigración. Los números: 211.000 habitantes en 1946 frente a 500.000 en 1971. Sin embargo, en 1980 se estimaba⁵ que sobre un total de 500.000 habitantes sólo una cifra oscilante de 50.000 a 100.000 hablaban o comprendían el «niçois»; lo que representa una media (para 75.000 habitantes) de un 15% de los habitantes de Niza. Y algo más, este porcentaje de individuos reconocen tener un cierto predominio, en sus relaciones diarias, del francés sobre el «nissart».

Estoy segura que frente a estos datos el lector llega a una conclusión sencilla: el «niçois» no es un rasgo de identidad, por lo menos —matizo— en la actualidad. Realmente entre 1860 (primeros datos) y estos últimos de 1980, Niza ha sufrido, en sí misma, variaciones lógicas y generales que, sin duda, nos recuerdan las de algunas localidades españolas (los lectores seguramente pueden evocar imágenes del «antes y el después» de poblaciones en principio «costeras» y posteriormente «turísticas»; personalmente encuentro que, de nuevo, Marbella constituye un ejemplo excelente de lo que afirmo). La escolarización generalizada, el acceso a la información (radio y TV), el aumento del interés literario, son —entre otros— factores que contribuyen a la homogeneización de un idioma: el francés. Igualmente existen peculiaridades en este, llamémosle idioma global, que singularizan la identidad fonética y crean, en este caso, lo que podríamos llamar «un francés regional» distinguible, a la vez, de otros semejantes.⁶ A pesar de esta «apertura», una parte de la población de Niza insiste sobre su identidad histórica y social cuyo criterio más específico es, precisamente, el «niçois».

Paradójicamente y a pesar de tales opiniones, existe un pequeño porcentaje de «niçois-parlantes», muchos de los nacidos en Niza apenas lo conocen, otros lo emplean para uso cotidiano (por tanto bastante reducido tanto ocasionalmente como lexicalmente) y un último sector tan sólo lo utilizan como «lengua cultural», esto es, un lenguaje que dispone de una literatura escrita. Uniendo pues los datos podemos concluir que si bien el «niçois» es, para los sujetos actantes, un signo de identidad, se trata, más bien, de un criterio imaginativo, sin sustentación real o, en otras palabras, nos encontraríamos ante una identidad simbólica que se manifiesta en objetivos socio-culturales identificativos enraizados en la cotidianidad existencial. Lo que abre camino —pienso y estoy trabajando en ello— a una reflexión sobre la realidad de la identidad que muy bien podría ejemplificarse en la de la Comunidad de Madrid.

IV

El tercer ensayo, titulado *Saint Georges le fou, un modèle de patron. Contribution à l'étude critique des mécanismes d'identité ethnique* está escrito por Georges Drettas. Al igual que en el caso anterior (y tal y como sucederá con los siguientes) este artículo es muy específico, tanto en su planteamiento como en la comunidad a la que está referido: los griegos pónticos.

El autor tiene, en principio, la preocupación de no confundir dos órdenes de hechos que, a su parecer, suelen imbricarse. Por una parte se situaría el modelo de observación de un objeto —en su caso el grupo étnico— que, en definitiva, es obra del propio investigador. Por otra, encontraríamos los hechos sociales, de carácter heterogéneo, que, primero, deben organizarse bajo una relación dialéctica que, segundo, les constituye como elementos significantes. A fin de lograr su objetivo, Drettas propone dos hipótesis-formulaciones. La primera constituye —bajo su punto de vista— un principio metodológico aplicable a la observación de los fenómenos de identidad; este principio vendría a formularse como la no aplicación de categorizaciones sustancialistas a los hechos. La segunda, ligada al caso empírico en sí, podría explicitarse asegurando que el proceso étnico y el proceso nacional son dos realidades radicalmente distintas.

Para introducirse en la primera plantea otros dos puntos que exigen reflexión adecuada: por un lado, la identidad construida por un sistema jurídico y, por otro, la identificación, un concepto —afirma— producido por el análisis freudiano. Bajo el primer aspecto, y en el marco pues de la acción jurídica, la noción de identidad étnica (que para el autor funciona como un concepto descriptivo de la etnografía) se constituye en la dependencia histórico-ideológica⁷ producida por la aparición de los estados-naciones.

Parece obvio indicar que bajo esta perspectiva la identidad tiene un carácter concreto y específico en el que el «valor legal» sirve de factor desambiguante. Con otras palabras: administrativamente existe (o se produce por el acto en sí) una identidad concretizada que se expresa en los diferentes escritos civiles.⁸ Y no sólo eso, la identidad «legalizada» se convierte en una práctica clasificatoria que generará grupos de identidad bien definidos (distintas nacionalidades, por ejemplo), reglas de funcionamiento, e incluso un conjunto de símbolos ligados a la propia interacción de la práctica (los emblemas son una buena muestra). De acuerdo con ello Georges Drettas opina que este tipo de sistema (que define como «nationalitaire») es semióticamente eficaz en razón de los principios de codificación que le fundan.

Respecto al segundo aspecto, baste decir que lo relaciona con el contenido dado a la identidad cuando está ligada a una serie de mecanismos psicológicos que podrían ser observables a nivel de grupo.

Posteriormente Drettas toma como base analítica el mito de San Jorge, caballero heroico, exterminador de monstruos, para llevarnos hasta Janes (Jean), con el que encuentra una relación de simetría inversa y, sobre todo, con las imágenes que reflejan en los sujetos, recreándose el mito del santo cristiano en un «San Jorge el loco», pero caracterizando el epíteto como exotividad o heroicidad.⁹ Tal acepción recuerda

la ambivalencia significativa que para nosotros tiene la figura de San Jorge, patrón de las Cortes Aragonesas, mito-caballero de importancia fundamental, que unas veces unifica y suaviza en tanto que otras se identifica con facciones particulares (por ejemplo en las fiestas de Moros y Cristianos). La ambigüedad de significados es clarificadora en este tema: la identidad se configura como una estrategia a diferentes niveles.

Poco a poco, en base a la propia historia y en las diferentes informaciones (algunas relato-cuento-leyenda) recogidas, se nos muestra cómo el Santo modera algunos efectos negativos de la convivencia entre grupos, en este caso concreto entre cristianos y musulmanes. Pero, en los textos etnográficos que el autor presenta, se vehiculan otras significaciones que, bajo mi punto de vista, son más importantes. Los informantes de Drettas ofrecen, en su discurso, una imagen de un San Jorge *aglutinador*, imagen homogeneizante que sobrepasa diversas comunidades, de diferentes etnias o distinta religión; pero igualmente es *mediador* entre intereses contrapuestos e incluso *equilibrador* de la dura realidad. Es decir, desde el momento en que, como representación cristiana, se instala en el grupo islámico, la mediación recae en la contraposición (los cristianos) elevándolo a una categoría que, política y socialmente, no le corresponde. La identidad del santo, la identidad de «cliente», convive pues con otra identidad no sólo diferente sino socialmente asimétrica. Evidentemente el santo es «un maître de jeu».

V

Con *Être bilingue en Fenno-Scandie, un modèle por l'Europe?*, de M. M. Jocelyne Fernández Vest, se abre un interrogante de consecuencias futuras: con las sucesivas caídas de las fronteras europeas ¿sería posible la elección de una lengua única? Y todavía otro: ¿tendremos la opción de matizar, tal vez preterir, las complejas relaciones entre lengua, identidad y socialización?

El hecho mismo de unir ambas palabras, bilingüismo e identidad, trae a la memoria el inagotable filón de estudios lingüísticos que ha producido «el contacto de lenguas». La variación lingüística en el tiempo y en el espacio, la interferencia y el préstamo (por otra parte fuentes permanentes de renovación), la formación de lenguajes mixtos son sólo aspectos entresacados a vuela pluma. Qué duda cabe que el interés científico por el pluralingüismo se relaciona íntimamente con las propias estructuras institucionales y la ideología educativa dominante; extremos, ambos, de fácil comprobación en España. Ahora bien ¿qué es el bilingüismo?, ¿cuál su competencia máxima? La autora describe el perfil del bilingüista y el bilingüismo en base a cuatro criterios, clasificatorios y gradativos. Tales aspectos definitorios son: el origen, la competencia, la función y las actitudes.¹⁰ Por otra parte apunto que el concepto de bilingüismo se reserva, por lo general, para un uso individual.¹¹

Partiendo pues de los estudios de «semilingüismo», un concepto en alza dentro de la investigación nórdica, la autora incide en la importancia de caracterizar una identidad bilingüe que ella ve como un proceso a estudiar no sólo por la lingüística sino como objeto investigativo pluridisciplinar, en tanto en cuanto valores de pertenencia y competencia fundamentalmente inestables.

VI

En efecto, los casos etnográficos señalados abre mucho más el concepto de identidad, llevándolo a otros términos que no corresponden, tan sólo, a la caracterización de un lenguaje. En esta línea, marcando una fuerte diferencia con el anterior, se encuentra el texto titulado *Fêtes et identité* de Jeanine Fribourg. Innecesario añadir que el lugar predominante, que en los estudios antecedentes ha quedado reservado al lenguaje, se restringe aquí al espacio y tiempo festivo. He de advertir que la autora realizó su investigación en la zona aragonesa de los Monegros; por tanto, es la única cuya etnografía es española.

J. Fribourg plantea que, dentro de la dialéctica identificativa, la fiesta es como un discurso que habla tanto del «nosotros» (para afirmarnos) como de los «otros» (para excluirlos), siendo esos otros desde los más próximos a los más lejanos. Tal trabajo se enclava así en la más pura tradición de la «otredad» antropológica, en la que se diferencia, en continuo juego interpretativo, el mí y el tú.

Comienza su exposición con la «exterioridad» festiva (cuándo se hace, dónde, cómo, etc.) indicando, al tiempo, lo que podríamos denominar «señalizadores de pertenencia» es decir, el vestido, la danza, los cantos y las expresiones para pasar, a continuación, a analizar las posibles identificaciones grupales tanto por medio del traje (como signo emblemático y por tanto como código no escrito) como de la danza en sí; es decir, presentando la jota como simbolizador de identidad y, a la vez, como una dialéctica espacial ya que restringen el círculo accional-identificativo de la jota, de la provincia a la región y de ésta a la zona concreta.

Para todos nosotros es conocido cómo el tiempo festivo estrecha los lazos del grupo mediante una sociabilidad más intensa que la de la vida cotidiana que obliga a pasar —tal y como apuntarían Turner y Gurvitch— de la masa a la comunión, haciéndose así el «nosotros» símbolo vivo de la máxima sociabilidad. Producto de tal unión es la comensalidad festera; un refuerzo al ya fuerte grupo de identidad que sirve —pienso— de doble marcador étnico en cuanto que la comida es compartida y, en casos, en cuanto que es típica, esto es, propia, singular y, sobre todo, diferente a otras. Ahora bien, no es éste el único modo de aumentar la identificación ya que el deseo de identidad crece al compás que lo hace la standarización, la uniformidad y el desenraizamiento propio, por otra parte, de la sociedad industrializada o sumamente heterogénea.¹²

En otro sentido, los distintos aspectos de la literatura oral festiva son —igualmente— marcadores de inclusión. Jeanine Fribourg analiza los «dichos» evocadores de una historia —pasada o cotidiana— que es común. Pero, del mismo modo, esta oralidad es vocadora de diferencias regionales, políticas y económicas así como vehículo de valores estereotipados. Tal aspecto nos lleva, de nuevo, a que el lenguaje compartido es componente importante en la etnicidad.

Vemos pues que la identidad se forma con un manojo de diferentes pertenencias que, a pesar de lo apuntado por J. Fribourg, se jerarquizan valorativamente o, al menos, esa es mi experiencia: un marbellero «siente» primero a Marbella; posteriormente y como mucho «se sentirá» de Málaga (el reflexivo disminuye el sentimiento

de identificación, mientras que el «sentir Marbella» implica «sentirse de Marbella»). No obstante, tales referencias forman parte de una dialéctica tanto personal (con quién se habla) como geográfica (dónde), temporal (cuándo) y contextual-relacional (cómo y respecto a qué).

Este artículo es, a mi parecer, muy sugerente en tanto que plantea perfiles identificativos expuestos, más o menos claramente, en el resto del conjunto. Con su relato Jeanine Fribourg nos habla de un tiempo y un espacio (festivos) que junto al grafismo de la imagen (vestimenta y bailes), el símbolo cromático (los colores de los trajes y cintas de danzantes y joteros) y los sonidos de los cantos alteran la cotidianidad para transformarla, por la fiesta, en momento de identidad. Y algo más: al revelar la importancia de los «dichos» festivos, de la «letra» de la jota, nos sugiere no sólo la relevancia de la lengua como identificación, sino la fuerza de la palabra, el brío de la poesía popular como creación cultural que, por otro lado, estará presente en el artículo siguiente y que forma parte esencial del síndrome identificativo. No creo pues superfluo dedicar unas líneas a la significación y formación de tal concepto, apoyándome en algunas ideas de Joaquín Costa que sean aclarativas al respecto.

Realmente, y a pesar de la denominación de «popular» que tantas veces utilizamos, sólo en la praxis existirá una verdadera elaboración popular. De otro modo: una obra poética será popular en tanto que haya sido asimilada y utilizada (puesta en práctica por el pueblo). Ahora bien, ¿por qué un determinado cántico o poesía, dicho o relato, se desarrolla y altera, añadiendo o substrayendo, en verdadero proceso de reelaboración, hasta llegar a veces a lo que Costa llamaba «palingenesia poética»?

Parece claro, y el pensador aragonés es muy consciente de ello, que cada pueblo, cada región, imprime a la creación individual rasgos característicos, propios, identificativos tanto de su esencia humana como de sus relaciones con el exterior. El dicho popular, la narración o la poética es un «producto del espíritu individual inspirado en el espíritu general» con lo que alcanza mayor objetividad y espontaneidad. La obra popular lo es por basarse en la tradición, en los recuerdos vividos, en las creencias y en las aspiraciones ideales de la sociedad. La poética popular es expresión individual, pero fiel reflejo tanto del *pathos* como del *ethos* de la comunidad. La creación literaria popular tiene pues una doble génesis que Joaquín Costa expresó muy bellamente; así surgirá «cuando el poeta se ha hecho nación, raza, humanidad...», y junto a ello «cuando el pueblo se reconoce objetivado en la obra, la acoge y la sanciona con su aprobación y se la transustancia, haciéndola carne de su carne y hueso de sus huesos»¹³ esto es, haciéndola identidad.

VII

El sexto tema lo escribe Micheline Lebarbier y lo titula *L'identité dénaturée. Pacala et le Tsigane dans les contes facétieux roumains*. La investigación se centra en el análisis de 97 relatos recogidos en tres pueblos. Uno situado al norte de Rumanía (en los Maramures), otro al sur, a una veintena de kilómetros de la frontera búlgara y un tercero a unos 50 kilómetros de Bucarest. Con tales cuentos la autora presenta

unos personajes de caricatura, modélicos, por los que la literatura jocoso-tradicional tiene preferencia y que, no me cabe duda, traerán remembranzas infantiles a quienes leen estas líneas. Tales personajes-percha son la mujer, el pope y el Tsigane.¹⁴ En el polo opuesto — al menos inicialmente— se encuentra el personaje-héroe, Pacala¹⁵ que según explica M. Lebarbier, se mueve —con su propio absurdo— por encima del bien y del mal, respondiendo a la avaricia, la infidelidad o la malevolencia. El Tsigane, al contrario, es prototipo de debilidades: es ladrón, miserable y estúpido.

El objetivo de este artículo es mostrar el sentido de esta contraposición como parte del proceso de identificación; un proceso que, al tiempo, servirá de demarcación del narrador y del auditorio, pero siempre mediante estos personajes. Veámoslo más despacio.

El «ciclo de Pacala» tiene 85 cuentos-tipo y, en la mayoría, el héroe engaña a los que están a su alrededor pero —y es importante— lo hace sirviéndose de sus debilidades o defectos y, claro es, obteniendo un beneficio. Algunas veces el cuento comenta cómo Pacala hace todo al revés, lo que no obsta para que finalmente el resultado sea positivo. Cada defecto (con un protagonista-tipo, que puede ser el pope o una mujer, como antes dije) sirve de punto de apoyo para el engaño. La avaricia, la hipocresía y la soberbia son los motores de propulsión de la acción pacaliana. El héroe (según advierte un informante a la autora) es «un peu chacun de nous». Un poco de cada uno que sirve para distinguirnos del resto.

El Tsigane es un bobo marrullero que frecuentemente engaña por propia necesidad aunque —apunto— en mayor porcentaje de cuentos tal penuria se refleja en lo más natural y deshumanizado: un hambre voraz. Con tales antecedentes no es extraño que el auditorio se identifique más con la astucia de Pacala que con la del Tsigane de quien, contrariamente, no sólo se distancia, sino que se encuentra satisfecho de no ser el «otro»: un tsigane hambriento y estúpido.

Sin embargo, llamo la atención del lector sobre un punto: los dos personajes comparten tanto la marrullería como la simpleza; son igualmente asociales aunque —eso sí— de un modo diferente. La necedad del Tsigane es más clara, más delimitada, cuanto más fuerte es su deseo de compartir las reglas sociales, de integrarse en la sociedad; los cuentos, de hecho, reflejan más que su ramplonería, su propia impotencia e inadaptación. Además, a mi parecer, su carácter simple, sus necesidades primarias, su incapacidad de unirse socialmente al resto, son un claro ejemplo del contraste naturaleza/cultura.

Pacala es un héroe utópico, una creación imaginaria, una —pienso— elaboración mental y cultural; pero el Tsigane se enraíza con lo desfavorecido socialmente, es el otro, el extraño, el que no se integra y al que no integran. Los cuentos le ridiculizan no ya por su forma de ser sino por su diferencia. El proceso identificativo es, bajo este aspecto, creador de ambivalencia.

VIII

Perla Petrich es la autora del séptimo artículo: *L'identité déchirée: le cas mocho*. Tal vez por el grupo étnico que le sirve de partida¹⁶ presenta como hipótesis lo que es

meta para otros autores. Expone la identidad como una configuración originada en la confluencia entre lo que se considera propio (traducible, generalizando, como un «nosotros») y un contexto exterior (en iguales términos un «otros»). Son dos referencias que suponen dos visiones distintas (y, en ocasiones y de ahí el título de «identidad desgarrada», antagónicas) la una, llamada centrífuga por la autora, que al tomar valor de consciencia colectiva irradia desde el interior al exterior y la otra, centrípeta, que comprende lo que rodea y que, en tanto fuerza opuesta, ejerce una presión sobre el «nosotros».

Desde otra perspectiva tales referencias pueden plantearse primero, como lo que el grupo considera inalienable y, segundo, lo que los otros le reconocen, le niegan o tratan de imponerle como suyo. Es meridiano que tal enfoque se empareja con la situación étnica de los mocho. El nosotros se constituye mediante una serie de signos que caracterizarán al grupo en el interior de su territorio: el nombre, la lengua, el sistema de parentesco, la organización social y política, e incluso su propia historia. Sin embargo —como muy bien advierte P. Petrich— mientras la esencia de la identidad que hemos traducido por la confrontación nosotros/otros es permanente, su dinámica es variable. En realidad, las distintas variaciones de interacciones provocarán cambios de diferente frecuencia en la identificación de lo que es propio y es ajeno, de lo que es de «nosotros» y lo que es extraño. Son pocos pues los trazos o signos de identidad invariables e impermeables a toda intervención externa.

La comunidad moche parece apoyar tales presupuestos. Ser «Indio» no es una condición fija y permanente; un individuo concreto puede cambiar de situación socio-cultural (de consideración también) al abandonar su comunidad e irse a vivir a la ciudad. Este cambio geográfico posibilitará que pueda ser reconocido no ya como «Indio» sino como «Ladino», un término que aun sirviendo para designar tanto al blanco como al mestizo se utiliza (y ése es el sentido que aquí toma) para referirse al indio que habla correctamente el español y que ha adoptado las costumbres y el modo de vivir mestizos.

Este cambio identificativo puede igualmente ser reversible y ciertos individuos considerados como «Ladinos» reivindicarán sus raíces indias. E incluso más: tal persona podrá considerarse unas veces como «Ladino» y otras como «Indio».

El caso concreto de los mocho parece subrayar otras valencias generalizables del síndrome identificativo: la identidad es un conglomerado de situaciones socio-culturales distintas y variantes. Las diferencias que separan el «nosotros/otros» no pueden reducirse a una serie de elementos supuestamente fijos o de carácter universal. Lo que el grupo o el individuo cree ser y lo que el exterior supone que es, constituyen representaciones que en gran medida están sujetas a cambio.

La identidad se presenta pues como un caleidoscopio donde las imágenes se superponen y combinan según la perspectiva adoptada. Traduce por tanto en figuras, superpuestas y a veces contradictorias, las identificaciones locales. En definitiva, todo ello trasluce lo que yo antes planteaba: la identidad, en sí misma, es signo de ambigüedad.

El libro se cierra con el artículo de su editora, Fanny de Sivers, titulado *Solidarité et hétérophobie* y basado en lo que ella misma llama «entusiasmo del estudio de la identidad» ante el cual le surge un buen interrogante que podría dividirse en dos cuestiones: primera, cuál es la identidad profunda de un individuo o grupo y, segunda, hasta qué punto tal identidad se corresponde con la que podríamos llamar «de fachada».

Evidentemente los «otros» no nos ven como nosotros mismos lo hacemos y, a la inversa, las imágenes que nos hacemos de ellos no corresponden a las que de sí mismos elaboran y poseen. De Sivers ofrece un etnográfico recorrido por algunas zonas del Báltico para comprobar, por medio del lenguaje, lo que he apuntado. Los «vo-gouls», los «ostyaks», los «votyaks», los «samoyedos», entre otros, se denominan «hombres» o se caracterizan con particularidades no ya humanas sino exclusivas, hecho, por otra parte, que no es desconocido en la literatura antropológica. Por el contrario a los vecinos se les designa con rasgos específicos de su medio geográfico o incluso de su (considerada) mala naturaleza. Existe, no obstante, en su exposición un punto que, primero, me ha llamado la atención y, segundo, realmente no comparto o, al menos, no en los términos expuestos por la autora.

Fanny de Sivers lleva al lector, como ya he dicho, a través de un recorrido etnográfico en el que va mostrando cómo el lenguaje es diferenciador y excluyente; ella misma advierte —muy sagazmente— cómo la visión de nosotros y de los otros no marida a la perfección y, a continuación, escribe: «La terminologie appliquée aux voisins, n'est pas toujours entachée d'hostilité ou de mépris. Le plus souvent, il s'agit d'indifférence». Probablemente la hostilidad y el desprecio al vecino no se configure, tan sólo, designándole de tal o cual modo. Quizá también el desconocimiento del extraño sea (como apuntó Jacques Nerson y en el que ella se basa) lo más común. Pero la visión del ajeno juega continuamente con el espacio o, dicho de otro modo, la distancia geográfica, moral y social que existe con el «otro» ayuda a la configuración de su imagen y suele estar expresada, en muchas ocasiones, por medio del lenguaje estereotipado.¹⁷ Además, en la imagen dual que presenta el extraño el índice referencial de la «indiferencia» es, antropológicamente, el menos importante.

Sin embargo, casi en contradicción con su anterior afirmación, la autora sabe que «la proximidad» parece ser, tal y como apunto más arriba, un elemento esencial para el «cálculo» de la identidad. Una distancia, por otra parte, que no sólo es física y en la que ni siquiera su mayor o menor amplitud conlleva a un mayor o menor grado de distanciamiento mental. De otra manera: entre vecinos próximos, la distancia mental es un valor influenciado por otro tipo de alejamiento. Por ejemplo el espacio-distancia socioeconómico. Pensemos, por seguir en línea, como en muchas comunidades el nosotros-vosotros se expresa en categorías de status y roles; un nosotros-pueblo frente a un vosotros-nobles, un nosotros-funcionarios frente a un vosotros-comerciantes, un nosotros-rurales frente a un vosotros-urbanos, etc. Obviamente la distancia espacio-mental es un modelo flexible.

Hemos visto ocho artículos que nos han ayudado, junto a una serie de sugerencias propias, a entender o acercarnos a tan heterogéneo síndrome como es la identidad. Creo que el lector habrá notado cómo algunos aspectos estaban más cerca de la identidad como problema antropológico o, lo que es lo mismo, cómo algunas exposiciones se ciñen más estrechamente a los intereses que, bajo mi disciplina, puedan explicarse.

Realmente considero que el lenguaje como modo expresivo (más que como técnica; de hecho en la palabra popular importa más el fondo —significado— que la forma), la literatura oral como portadora de significantes y la fiesta como espacio-tiempo de adecuación identificativa son momentos y situaciones claves para la atención antropológica. Las significaciones que proyecta el primero, las imágenes que vehicula la segunda, y las plásticas semanticidades que reúne la tercera y en la que, además, los dos primeros términos se conjugan de modo exquisito, son —a mi parecer— voces que claman por nuestro entendimiento y atención.

En efecto el lenguaje es conglomerado unitivo del nosotros frente al otros extraño. La compartición de significativos términos que presuponen homogeneidad de contenidos culturales, similaridad de vivencias, adaptación interpretativa y elaboración hermenéutica refleja un límite identificativo susceptible, no obstante, de flexibilidad.

Por otra parte, sin su presencia, la literatura oral quedaría en meras palabras compartidas, fuera de contenidos y roma de significaciones. Es gracias a él, a su semanticidad histórica-cultural, que la tradición oral se enraíza en el «nosotros» lejano para trasladar significaciones y realidades atemporales.

Y uno y otra explotan significativamente en la fiesta; una manifestación de momentos, motivaciones, vivencias y creencias compartidas; una reinterpretación del vivenciado «nosotros» frente a la reelaboración del pensado «vosotros». Imágenes, sonidos, tiempos, solidaridades, inclusiones y exclusiones portadores de significativas peculiaridades anhelantes de universalidad, creadoras —también— de paradoja, ambivalencia y ambigüedad; traductoras —en clave antropológica— de profunda humanidad.

NOTAS:

¹ La reunión tuvo lugar en Estocolmo en 1983 dentro del ámbito del VII Congreso Internacional de Estudios Bálticos.

² En la página 25.

³ El «niçois» o «nissart» es un dialecto urbano del bajo provenzal oriental, según definición de Caprile. Podría traducirse como «nizado» aunque he preferido dejar el término original. Respecto a las cifras que ofrezco, los enteros son del artículo, en tanto los porcentajes son cálculo mío; considero este último más globalizador y por tanto explicativo en este momento concreto.

⁴ Piamontés y genovés principalmente.

⁵ Son datos del Centre Cultural Occitan «Pais Nissart».

⁶ Obviamente existen peculiaridades fonéticas y lexicales (probablemente también gramaticales) de tipo meridional que, a su vez, distinguen a diferentes localidades: estaríamos así ante «un francés regional

de Niza» pero también existiría «un francés regional de Marsella, otro de Nîmes, otro de Montpellier, etc». El caso me recuerda a las diferentes formas de hablar «andaluz» distinguibles, algunas, hasta por un extraño a las que hago referencia en el texto.

⁷ Literalmente «mouvance», que es la palabra utilizada por el autor; podría traducirse como «dependencia de un feudo» pues es palabra de contexto histórico; de ahí mi libre traducción del término.

⁸ Creo que el caso más ejemplificador sería la «adquisición» de identidad por medio de un pasaporte.

⁹ Resulta insinuante la relación de esta acepción popular con un concepto de tanta significación antropológica como la locura. Véase LISÓN TOLOSANA, C. *La España mental*. Tomo I. Akal, 1990.

¹⁰ Por competencia se entendería la habilidad (gradativa) con los idiomas correspondientes. La función sería la utilización de los mismos mientras que en las actitudes entraría la identidad y la identificación.

¹¹ Se opone al concepto de «diglosia», reservándose éste para un uso colectivo.

¹² He escrito sobre ello en *Marbella festiva*. Revista Romero. Año II, n.º 2.

¹³ COSTA, Joaquín: «Génesis y desarrollo de la poesía popular» en *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo Agrario y otros escritos*. Ed. Alianza, 1967.

¹⁴ Normalmente el término Tsigane se traduce por cingaro o gitano aunque para el primero suele emplearse «gitan» y para el segundo «zingaro». De hecho, el Larousse reúne los tres términos como sinónimos, sin distinción. No obstante, en la página 2.035 del Petit Robert (utilizo la edición de 1989) y referido a «tsigane» se recoge (estoy traduciendo en un sólo contexto): «nombre de un pueblo (que se llama a sí mismo rom) venido de la India que apareció en Grecia y en Europa Oriental hacia final de siglo XIII y en el XV en Europa Occidental, que ha llevado una existencia nómada (ver romanichel) y ejerciendo diversos oficios manuales. Ver bohemio, egipcio, gitano y cingaro». Es evidente para el lector español que los términos romaní, cingaro y gitano nos ofrecen ámbitos significativos y sobre todo valorativos muy diferentes. De ahí que he creído más apropiado, para este caso concreto, no traducir el término Tsigane y considerarlo como específico del cuento rumano.

¹⁵ Pacala proviene del verbo rumano pàcàli que en francés puede transponerse al «jouer un tour» o «berner» o «duper». En español lo podríamos traducir por «jugar una mala pasada», «hacer una jugarreta», «dar gato por liebre» incluso con sinónimos más sencillos (aunque menos explicativos) como engañar, embaucar, timar, etc. En la disciplina antropológica este personaje se denomina —generalizando— bajo el término inglés de «trickster», significando tramposo o embaucador. Obviamente el nombre se relaciona con la semanticidad de su carácter aunque sugiero al lector que fije su atención hacia la ambivalencia del personaje más que a sus características.

¹⁶ Los mocho son una comunidad de origen maya. Motozintla perteneció a Guatemala hasta que en 1882 se firmó el tratado que le incorporó al estado mejicano de Chiapas. Por su posición estratégica —en medio de la costa y las alturas— los mestizos poblaron el centro urbano mientras que los indios partieron a la periferia. Su lengua (mocho o motozintleco) es maya y derivada probablemente del kanjobalano de la que se separó hace casi mil años. Después de la colonización se escindió dando lugar a otra variante: el tuzanteco.

¹⁷ En toda España existen nominaciones valorativas y estereotipadas para llamar al «otro». Traté de ello en *Spaniard Stereotypes*. En prensa en Mary Hardyn-Baylor University. Texas. Por otra parte el lenguaje es no sólo signo identificativo sino un buen modo de expresar la «otreidad». Cuanto más cerca esté un extraño molesto más ocasiones habrá de comprobar su alteridad y, contrariamente, la distancia servirá también para diluir o matizar significaciones del otro distinto. Actualmente estoy trabajando más profundamente otros aspectos del tema. Parte he insinuado en la introducción de *Viaje de la China* del P. Adriano de las Cortes del que soy editora y que ha publicado Alianza Editorial (Colección Alianza Universidad) en 1991.

N. B. Más que bibliografía particular apunto mi deuda intelectual con los autores ya nombrados (C. Lisón y J. Costa) así como a los que han tratado la identidad, particularmente en España; entre ellos A. Barrera, A. Rivas y M. I. Jociles; sus obras me han sido de particular interés. Obvio indicar lo que me han aportado los autores de *Questions d'Identité*.