

IDENTIDADES. UN ACERCAMIENTO DESDE LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA

Félix J. Ríos*

RESUMEN

El texto examina el concepto de identidad desde la semiótica de la cultura. La identidad no es un conjunto de rasgos inmutables, sino que se forma a través de procesos semióticos en constante evolución. El territorio y el entorno geográfico influyen en la configuración de la identidad de individuos y comunidades. La dimensión temporal se aborda a través de la idea de «explosión» en la teoría semiótica de Lotman, que representa rupturas en el flujo histórico y la imprevisibilidad de la historia. Se destaca el papel de las emociones que están condicionadas culturalmente. Las diferencias culturales afectan su expresión. Las identidades individuales y colectivas están interconectadas. La conciencia individual se forma a través de elementos externos que asumimos como propios. Finalmente, se aboga por una «identidad ciudadana» que trascienda las fronteras nacionales y étnicas en un mundo globalizado y que promueva la integración y la diversidad en un contexto global interdependiente.

PALABRAS CLAVE: identidad, semiótica, cultura, historia, ciudadanía.

IDENTITIES. AN APPROACH FROM THE SEMIOTICS OF CULTURE

ABSTRACT

The text examines the concept of identity from the semiotics of culture. Identity is not an immutable set of traits but is formed through constantly evolving semiotic processes. The territory and the geographical environment influence the configuration of the identity of individuals and communities. The temporal dimension is addressed through the idea of «explosion» in Lotman's semiotic theory, which represents ruptures in the historical flow and unpredictability of history. The role of emotions that are culturally conditioned is highlighted. Cultural differences affect their expression. Individual and collective identities are interconnected. Individual consciousness is formed through external elements that we assume as our own. Finally, a «citizen identity» is advocated that transcends national and ethnic borders in a globalized world and that promotes integration and diversity in an interdependent global context.

KEYWORDS: identity, semiotics, culture, history, citizenship.



*No man is an island, entire of itself; every man is a
piece of the continent, a part of the main*
John Donne

EL CONCEPTO DE IDENTIDAD. PRESUPUESTOS TEÓRICOS

A la hora de centrarse en la reflexión epistemológica sobre el concepto y la expresión de la identidad, el pensamiento semiológico clásico de corte europeo adopta una perspectiva dicotómica que responde a sus deudas teóricas con el estructuralismo y el formalismo más ortodoxo. La oposición inicial que se propone es la que afirma que la identidad está indisolublemente unida a la alteridad, tanto la individual como la colectiva. La identidad se constituye, pues, mediante esa operación semiótica, surge al tener en cuenta esa oposición de sentido que aparece en la caracterización particular. En cualquier caso, podemos afirmar que no existe una definición *a priori*, unos presupuestos previos. La identidad no es un conjunto fijo o inmutable de rasgos peculiares. No podemos admitir una definición esencialista del objeto, algo que se define por sí mismo, no estamos ante un modelo imbuido de una suerte de autotelismo, fuera de la relación pragmática que se establece con el resto de la realidad. La identidad es un proceso, una relación que se construye tomando en consideración factores singulares presentes, ineludiblemente, en la comunicación social.

No obstante, no hay que rechazar esa operación elemental con la que se explica al otro y se define a sí mismo a través de una serie de relaciones bipolares, ya que puede servir de base tanto para la constitución de la identidad individual como para la de un grupo, nación, tribu o colectivo en particular. Ahora bien, no nos podemos quedar en ese diseño original, primario, sino que hay que introducir en la ecuación identitaria el factor dialógico.

El idioma materno, dado el componente familiar y cultural que lo acompaña, parece ser una de las armas más poderosas que posee el sistema social para estructurar el conjunto, así como para configurar los límites de cada grupo y su extensión. Herder, en su famoso *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, publicado originalmente en 1772, decía que en la lengua se encontraba el espíritu de una nación.

Las canciones de los padres, los cantos a las gestas de los antepasados, constituyen en casi todas las pequeñas naciones del mundo, por muy escasa que sea su cultura, el tesoro de su lengua, su historia y su poesía, así como su sabiduría, su estímulo, su enseñanza, sus juegos y sus danzas. Los griegos cantaban a sus argonautas, a Hércules y Baco, a sus héroes y vencedores de Troya, como los celtas a los antepasados de sus respectivos linajes, a Fingal y a Ossian (Herder, 1982, p. 214).

* Universidad de La Laguna. frios@ull.edu.es.



Sin embargo, nos podemos encontrar con situaciones en las que esa particularidad no tiene la fuerza suficiente para conseguir el reconocimiento público, la autonomía y la consolidación de un nuevo grupo identitario, aunque la lengua en cuestión tenga un uso social extendido y constante en un espacio físico y emocional determinado.

El lema usado por los separatistas de Quebec, «Nous sommes différents», ampliamente voceado durante la campaña de referéndum de 1995 por el Primer ministro de Quebec Jacques Parizeau, fue rechazado por los miembros anglófonos de la confederación. (...)

«Ser diferente», es decir tener una cultura diferente, y por consiguiente una identidad diferente, ha sido así el argumento principal para justificar la separación de Quebec, o cualquier otro grupo, en la historia antigua o moderna (Even Zohar, 2011, p. 221).

Parece claro que la lengua no es condición suficiente para singularizar la identidad de un grupo social. Es lo que apunta Claudio Guillén (1998, p. 301) cuando habla del establecimiento de las literaturas nacientes o emergentes que pueden compartir el mismo idioma pero considerarse a sí mismas como específicas y nacionales de un país o un Estado concreto. La lengua no siempre coincide con las circunstancias que provocan la aparición de una institución literaria nacional.

La sociolingüística considera que los sistemas lingüísticos no son construcciones monolíticas, sino que se caracterizan por su heterogeneidad. Para identificar comunidades prefieren distinguir entre comunidad de habla (*speech community*), que sería el objeto específico de estudio, y la comunidad lingüística (*language community*), que es una abstracción, un concepto sin expresión en el mundo real. Al establecer la relación entre identidad y lengua, Inge Sichra reconoce que los criterios lingüísticos por sí solos no son suficientes para la delimitación de grupos y concluye que un idioma o dialecto no puede ser definido de manera absoluta por medio de elementos lingüísticos (Sichra, 2004, p. 210).

Durante el intercambio social, las voces presentes en la expresión comunicativa se mezclan en un conjunto, armónico o disonante según las circunstancias, en el que el discurso individual se comparte con el otro, el diferente, para ser incorporado en una formulación híbrida, *dialógica* (Bajtin, 1990), que enriquece el sistema y lo transforma. No se puede hablar de una inequívoca identidad en singular, que se reconoce y se explica por la lengua utilizada por un determinado grupo, frente a la riqueza y la pluralidad expresiva de la especie humana.

Fuera de la comunicación real con el «otro», el enunciado carece de significado. El intercambio entre el lenguaje y la cultura (sociedad, momento histórico preciso), la colectividad y el individuo, se articula en coro de voces: somos plural, no singular, y ahí radica el milagro de nuestro mundo dialógico (Zavala, 1991, p. 83).



La identidad es un lugar geográfico pero también un lugar histórico y un lugar emocional. Esta dimensión espacial tampoco es fija, inmutable, como podría pensarse en un principio, en ninguna de sus expresiones, ni siquiera en la geográfica en un sentido estricto.

Los lugares se transforman con el paso de los años. Por cataclismos naturales, especulación urbanística o proyectos faraónicos, entre otras causas. El territorio marca la identidad del grupo que se asienta en un espacio determinado, con su paisaje natural, su clima y sus peculiaridades arquitectónicas en los centros sociales que construyen los sujetos que lo pueblan. Estos elementos, naturales o construidos, se convierten en el patrimonio de la identidad del grupo. Unos elementos que son el universo simbólico común que proporciona cohesión y estabilidad.

Los monumentos, sean construcciones o lugares –estelas, esculturas, pinturas, edificios, artefactos– trabajan por una parte para inscribir acontecimientos y personas como una parte de la identidad del grupo, y, por otra, para mostrar el esplendor de los bienes del grupo. El trabajo patrimonial puede referirse así a los dos aspectos del trabajo identitario, a saber, la creación de cohesión y la demostración de bienes valiosos (Even Zohar, 2011, p. 224).

Aunque esto suceda en la mayor parte de los casos, también existen ejemplos de pueblos errantes, de grupos nómadas por naturaleza, por su libre voluntad o por imposición, o colectivos que se reparten en varios estados sin una estructura propia independiente, condenados al ostracismo, a la guerra o a la emigración. Basta con pensar en el éxodo judío, el peregrinaje de los gitanos o la situación de los kurdos, entre otros ejemplos que se multiplican en todos los continentes.

La identidad personal, en esos casos, está determinada por lo que, con Marc Augé (2000), podríamos llamar *los no lugares*. Millones de seres humanos vagan en espacios sin referentes culturales, sin un anclaje espaciotemporal que los identifique, en *campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta*. No es fácil ser apátrida y, mucho menos, mantenerse en esa condición a lo largo de la vida. Gentes enajenadas, exiliadas de un lugar en el que reconocerse, habitando en *espacios del anonimato*, apartadas de un intercambio social que han dejado de compartir con sus iguales y que, por lo tanto, han dejado de hacer suyos para acabar abrazando muchas veces la identidad nacional del país que los acoge o creando nuevas identidades transnacionales, «(...) que se construyen a partir de la recuperación de elementos simbólicos identitarios recogidos de ambos lados de la frontera.» (Hiernaux-Nicolas, 2014).

El lugar histórico, hasta hace relativamente poco tiempo, podía ser entendido por muchos como un espacio inamovible, en el que es la historia *oficial* la que cuenta los mitos fundacionales de la patria, la que transmite las esencias y también la que consolida y sustenta los pilares del grupo. Por el contrario, ahora vemos que la mayor parte de las corrientes historiográficas reconocen el carácter revisionista de su investigación porque los hechos históricos se explican con nuevas herramien-



tas, con nuevas perspectivas en las que es fundamental la interpretación del receptor moderno.

Igualmente, los procesos identitarios se construyen y reconstruyen a base de ficciones, de mitológicas históricas, de tradiciones inventadas y alegorías de la nación. De ahí la importancia estratégica del patrimonio cultural y la creación de una imagen de marca nación para consumo global, de gran fuerza y espectacularidad. Pero al mismo tiempo, puesto que todo lo que se puede construir culturalmente se puede también deconstruir, la propia desmitificación y desconstrucción de ese imaginario por parte de nuevos creadores, escritores, músicos, y cineastas muestra el otro lado de dicha construcción, a la vez que revela una nueva y compleja híbrida realidad entre lo local y lo local (Colmeiro, 2015, p. 13).

Los sujetos forman parte ahora de un mundo que cuestiona los paradigmas que hasta hace poco sustentaban la estabilidad social. Podemos y debemos releer la historia y reconocer que la perspectiva cambia, los valores y los principios éticos de los seres humanos evolucionan, aunque no siempre en la dirección que quisiéramos unos y otros. Hemos alcanzado altas cotas de progreso y de bienestar en las sociedades capitalistas. Las condiciones educativas y sanitarias han experimentado un avance espectacular, pero también hemos retrocedido en la universalización de los derechos humanos esenciales que han sido reconocidos de modo unánime por los gobiernos del planeta aunque no siempre hayan sido aplicados en la realidad.

Las épocas históricas no son homogéneas, hay etapas en las que las construcciones identitarias son muy fuertes, están mucho más asentadas que en otras ocasiones en las que los principios y paradigmas se tambalean y el sistema social elaborado mediante esos procedimientos se transforma o desaparece. En este sentido, la identidad del grupo tiene un carácter *pancrónico*, está conformada por varios «presentes anteriores». Todo esto produce una confusión generalizada en el pensamiento racional.

La vida no tiene un desarrollo regular, no hay un patrón predeterminado sino que la existencia se transforma de manera caótica, entendiendo por caos, en su sentido etimológico, la ausencia de orden. La realidad se articula mediante complejos sistemas muy ricos en información pero muy pobres en orden y poco predecibles. Paradójicamente, el desorden, la no linealidad y el ruido desempeñan un papel constructivo en este universo humano que es caótico por imprevisible. Volveremos sobre este asunto en el siguiente apartado al hablar de la previsibilidad o imprevisibilidad de la historia en la concepción lotmaniana.

LA DIMENSIÓN TEMPORAL

En sus últimos escritos, Iuri Lotman introduce un cambio fundamental en sus planteamientos. La descripción y análisis de la *semiosfera* se ve enriquecida gracias a la presentación de una nueva concepción: la *explosión*. Junto a los elementos esencialmente espaciales que desarrolló en sus escritos teóricos en décadas anteriores, hay que sumar ahora el componente temporal. Se advierte en sus últimas pro-



puestas una serie de cambios «internos» sustanciales en el sistema teórico que ha venido desarrollando. La utilización del concepto de explosión implica un cambio desde un modelo topológico, en el que desarrolló mediante metáforas espaciales la relación y el intercambio entre centro y periferia, a un modelo temporal en el que se puede hablar de un tiempo dislocado (Kim, 2014, p. 9).

Se trata de una dislocación porque se produce una ruptura repentina y súbita del flujo continuo del tiempo, no de una simple interrupción o modificación del mismo. No se trata de un fenómeno puntual en el recorrido histórico, está muchas veces presente fuera del tiempo establecido, son «sucesos» imprevisibles que no sabemos cómo evolucionarán en el futuro. En este sentido, el «momento explosivo» puede tener un largo recorrido en el espacio temporal. Hablaríamos así de épocas explosivas, de espacios temporales amplios marcados por la explosión.

El momento de la explosión se caracteriza por la expulsión de todo un haz de continuaciones potenciales. El proceso histórico posterior parece hacer una selección: ciertas tendencias son suprimidas, mientras que otras experimentan un mayor desarrollo. Sin embargo, inmediatamente después de la explosión, el número de posibles caminos futuros es enorme. Entonces tiene lugar un proceso de selección. Es importante subrayar que el proceso de selección que se produce inmediatamente después de una explosión tiene un carácter aleatorio e impredecible (Lotman, 1992b, p. 230).

En su explicación de las transformaciones históricas, Lotman se aparta del determinismo causal que caracteriza al estructuralismo clásico y prescinde del sistema de oposiciones binarias de raíz saussureana para integrar en este planteamiento un elemento que siempre se quedaba fuera del análisis: la previsibilidad o imprevisibilidad de la historia.

Particularmente importante para Lotman es el concepto de bifurcación, que es un punto de desarrollo de un sistema cuando alcanza el punto de «elección» entre dos escenarios posibles; (...) Partiendo de esta idea, Lotman propuso un supuesto básico según el cual un acontecimiento histórico debe ser visto como el resultado de una de múltiples alternativas, lo que significa que, en un momento determinado (el punto de bifurcación), las mismas circunstancias en la historia podrían no tener consecuencias inequívocas (...)

El punto de bifurcación o el momento de explosión cultural es el momento de la imprevisibilidad (Tamm, 2019, p. 19).

La historia como tal no está constituida exclusivamente por unos textos históricos canónicos, por lo que se ha dicho, por lo previsible, sino que incluye también lo que no se ha dicho, lo imprevisible, los resultados o las consecuencias de unos cambios históricos, de unas explosiones que no ocuparon el centro de la semiosfera y permanecen en los márgenes; de la memoria silenciada en definitiva. Estos son los elementos que producen el dinamismo de la cultura.

La evolución previsible, gradual o cíclica de los fenómenos culturales no trae consigo ninguna transformación sustancial del espacio social. Por el contrario, la



explosión será el procedimiento central que provocará cambios radicales en la sociedad, la cultura, el arte y la ciencia a partir de situaciones imprevistas.

Los procesos que son cíclicos y evolucionan gradualmente no crean situaciones imprevistas. Desde este punto de vista, las situaciones previsibles no pueden producir algo fundamentalmente nuevo. En el sentido habitual de la palabra, la novedad es el resultado de una situación esencialmente imprevista. (...) El momento de la explosión rompe la cadena de causas y efectos, provocando el surgimiento de toda una zona y la aparición de un conjunto de acontecimientos idénticamente probables. Siguiendo la lógica de los acontecimientos precedentes, es esencialmente imposible predecir cuál de esos acontecimientos ocurrirá realmente (Lotman, 2013, p. 64).

Ese momento explosivo es un acertado recurso estilístico que introduce el semiólogo estonio en su reflexión sobre el cambio histórico, pero que no hay que tomarlo al pie de la letra. Es una imagen que no debe entenderse de manera literal, puesto que no implica necesariamente un periodo corto de tiempo o una alteración súbita y de una mínima duración. La explosión puede abarcar años o siglos. Los periodos de inestabilidad, de actividad explosiva pueden prolongarse durante un lapso temporal largo y significativo desde la perspectiva humana, ya que puede abarcar toda una vida, pero que no tiene ninguna trascendencia dentro del espacio social en que se produce, en el ámbito de las transformaciones históricas que responden a escalas temporales diferentes.

En uno de sus ensayos más importantes de la última etapa de su vida, *Sobre la dinámica de la cultura*, publicado en Tartu en 1992, Lotman habla del convencionalismo que está implícito en las especulaciones que se producen a la hora de establecer un punto de inicio de la historia (humanidad) tras el fin del periodo cíclico (mundo natural) cuando se habla de procesos dinámicos, ya que esa suposición de la existencia de un punto inicial, de un cero semiótico, es algo convencional, una hipótesis previa que implica una mitología del principio. Y concluye aclarando su definición de momento:

El paso de la repetición cíclica de la conducta colectiva protegida por una rígida estructura signica al desorden de la conducta impredecible (posible resultado de una catástrofe que cambió bruscamente toda la estructura de la situación de la especie), puede ser considerado como el momento en que el desarrollo cíclico es relevado por el histórico (aquí el concepto de «momento», desde luego, es convencional: se trata de un proceso de enorme extensión cronológica) (Lotman, 1992a, p. 195-196).

LA DIMENSIÓN EMOCIONAL

Las emociones juegan un papel destacado en la construcción de la identidad. El ámbito de la afectividad, que parece tan personal o especial y único, ligado a la pique, casi una característica universal humana, no es un fenómeno innato, tiene



evidentes diferencias según la cultura que se trate. Son el reflejo de unos condicionamientos particulares, pero colectivos, de unas costumbres, unas tradiciones, unas tendencias que estructuran el comportamiento general de una comunidad determinada. Son herencia cultural. La psicología social se ocupa de estos fenómenos.

En las investigaciones que profundizan en el estudio de las diferencias culturales se constata que las emociones aparecen mediante activos procesos iterativos de construcción que le sirven a un determinado individuo para integrarse en un contexto cultural determinado mediante la consecución de determinados objetivos y tareas. La cultura es, desde esta perspectiva, el marco o escenario en el que los sujetos, de forma conjunta o colectiva, producen emociones. Mediante estas interacciones, las personas construyen aquellas emociones que les ayudan a conseguir una «intencionalidad colectiva» (Mesquita, B., Boiger, M., y De Leersnyder, J., 2016, p. 34).

Batja Mesquita publicó en el año 2022 un ensayo con un título muy elocuente: *Between Us: How Cultures Create Emotions*. En la introducción, la autora explica lo que pretende hacer con nuestras emociones que son más nuestras, de todos, que mías, del sujeto:

En *Between Us*, te presentaré esta forma radicalmente diferente de pensar sobre nuestras emociones: una que las vincula con nuestra posición en el mundo, nuestras relaciones con los demás y los contextos socioculturales en los que participamos. Mostraré cómo tus emociones te involucran y te hacen parte de las comunidades en las que vives. Revelaré cómo las emociones son tan NUESTRAS como MÍAS (Mesquita, 2022).

En resumen, lo que afirma esta psicóloga social y cultural, especialista en el conocimiento afectivo, es que las emociones no son creaciones de nuestra mente, de nuestro interior, no son universales sino que todos los seres humanos tenemos un componente emocional que se configura a través de formas diversas según la cultura en la que vivamos. Son fenómenos externos y forman parte de la sociedad en la que vivimos y en la que nos desarrollamos como personas integradas en una cultura determinada, con unos principios generadores socialmente adquiridos (el *habitus* de Bourdieu) que determinan nuestro comportamiento y nuestra expresión. Y de la misma forma condicionan nuestras relaciones con otras personas ajenas o extrañas al grupo, se diversifica el intercambio social que establecemos con gentes de otras culturas que no expresan sus emociones de la misma forma que el colectivo, la tribu o la clase social a la que nosotros pertenecemos.

Mesquita quiere que consideremos este modelo alternativo. En lugar de tratar las emociones como algo mental e «interno», quizá deberíamos concebirlas «como actos que suceden entre personas: actos que se van ajustando a la situación en cuestión», en lugar de «como estados mentales dentro de un individuo». En lugar de ver las emociones como un legado de la biología, podríamos verlas como aprendidas: «inculcadas por nuestros padres y otros agentes culturales» o «condicionadas por experiencias recurrentes dentro de nuestras culturas». En este modelo de emociones, éstas son «OUtside the person, Relational, and Situated»-OURS (Krishnan, 2022).



Habría que profundizar en la relación entre la obra de Lotman y el análisis de las emociones. En cuanto al estudio concreto de aspectos emocionales en la semiosfera cultural, Mirko Lampis (2008-2009) señala que ya en 1974, Lotman escribía acerca de las emociones en el niño que aprende las reglas de la cultura que determinarán su comportamiento y cita, entre las más poderosas, las reglas de la vergüenza y el miedo.

Precisamente la asimilación de las reglas de la vergüenza provoca tentativas lúdicas de violarlas, que mucho después llenan las normas formales de la conducta semiótica y hacen a ésta portadora de contenido —no Naturaleza, sino Cultura. Las emociones eróticas se desarrollan en el niño de manera espontánea, pero el lenguaje para la autoconciencia, el lenguaje que le toma la delantera al desarrollo interior y lo estimula, él lo recibe de afuera.

Pues en igual medida el niño juega también con el miedo, dando muestras de curiosidad respecto a los misterios de la muerte, haciendo travesuras con peligro para la vida. La atracción del niño por las anomalías no es un testimonio de una supuesta perversión inmemorial de su naturaleza, sino, desde el punto de vista semiótico, una asimilación de la Norma, y desde el psicológico, la aspiración a asegurarse del carácter inmovible de esa norma (el sacar las anomalías al mundo del juego) (Lotman, 1974, p. 170).

En 2008, la *Revista de Occidente* publicó un artículo inédito de Lotman elaborado entre fines de 1988 y principios de 1989 en el que hablaba de la caza de brujas y el miedo social, que es el que provoca y exagera esa persecución.

En esta situación aparecen unos destinatarios mistificados, contruidos semióticamente: no es la amenaza la que crea el miedo, sino el miedo el que crea la amenaza. El objeto del miedo resulta ser una construcción social, la creación de códigos semióticos, con cuya ayuda la sociedad en cuestión se codifica a sí misma y al mundo circundante. Son precisamente estos casos los que se nos presentan como especialmente significativos. La caza de brujas, cuyo paroxismo sacudió la Europa occidental en los siglos XVI y XVII, puede considerarse como un clásico ejemplo de este tipo (Lotman, 1989, p. 12).

Laura Gherlone (2019) afirma que, en sus últimos trabajos, Iuri Lotman propuso el estudio semiótico de las emociones como forma de comprender mejor la dinámica de la cultura, sobre todo en los periodos de transición, en momentos explosivos revolucionarios en los que la percepción de las masas puede ser fácilmente manipulada, no solo en el momento del proceso sino en la lectura y en el relato que se puede hacer con posterioridad a los acontecimientos históricos.

A partir de la propuesta de Greimas y Fontanille (2002), se habla de *semiótica de las pasiones*. Paolo Fabri explica las razones que le llevan a preferir esa denominación en lugar de otros términos similares, como afectos, sentimientos o emociones. Mejor que profundizar en la habitual oposición que se establece entre los afectos y la razón, parece más adecuado y operativo hacer hincapié en la acción que se da en el fenómeno emocional, una relación o, si se quiere, un intercambio con los otros, con



los demás, que son los que reciben y dan, *actúan*, esa afectividad. La pasión sería el punto de vista sobre la acción por parte del que la recibe, como afirmó Descartes:

Desde el comienzo de su tratado sobre las *Pasiones del alma* Descartes sostiene que la pasión es el punto de vista sobre la acción por parte del que la recibe. Se trata, como pueden ver, de un modelo muy sencillo, gramatical y al mismo tiempo comunicativo: alguien actúa sobre otro, que le impresiona, le «afecta», en el sentido de que el afecto es una afección. Y el punto de vista de ese otro, el punto de vista de quien padece el efecto de la acción, es una pasión. De alguna manera, pues, el efecto de la acción del otro es un afecto, o mejor dicho una pasión. La pasión es el punto de vista de quien es impresionado y transformado con respecto a una acción (Fabri, 2000, p. 61).

FÓRMULAS DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

Haremos una primera distinción entre identidades individuales e identidades colectivas, sin olvidar que es esta una división metodológica ya que, en la realidad de las cosas, como estamos advirtiendo en estas páginas, los dos procedimientos constructivos aparecen siempre mezclados, entrelazados. La conciencia individual, la personalidad de cada uno, está compuesta por elementos externos que asumimos como propios sin advertirlo conscientemente en la mayor parte de las ocasiones.

PROCESOS DE INDIVIDUALIZACIÓN

En el caso de la identidad personal, habría que hablar de un aspecto que aparece en el pensamiento filosófico desde sus orígenes: el principio de *individualización* o *individuación* con el que se intenta superar el problema de la relación entre lo universal y lo singular.

Hay pensadores contemporáneos que establecen diferencias entre los dos términos que nosotros hemos unificado, quizás de forma grosera o simplista. Por ejemplo, Antonio García Trevijano (2007) considera que los procesos de individuación y de individualización se diferencian y complementan. El proceso de individualización de la persona está orientado por la cultura, mientras que el proceso de individuación está determinado por la genética. En cualquier caso, preferimos hablar de individualización.

Según Aristóteles, cada ente es un compuesto de forma, que sería lo universal, y materia, en la que reside lo individual. Por lo tanto, es la materia la que condiciona la individuación.

De lo que precede resulta evidentemente, que lo que se llama la forma, la esencia, no se produce; la única cosa que deviene o se hace, es la reunión de la forma y de la materia, porque en todo ser que ha devenido, hay materia: de una parte la materia, de otra la forma (Aristóteles, 1997, VII, 8).



Leibniz (*Sobre el principio de individuación*, 1663) concluye que el principio de individualización explica que un ser posea no solo un tipo específico, sino una existencia singular, determinada en el tiempo y el espacio (Greimas y Courtés, 1990, p. 219).

Lo que habría que hacer es preguntarse por los procedimientos empleados en esa individualización. Lotman, desde los presupuestos de la teoría de la información, en un acercamiento a los aspectos semióticos de la interacción cultural, habla de la complejidad y la fragilidad de los procesos de individualización. Si la unificación de códigos en una cultura determinada ayuda a la comprensión mutua entre los sujetos que la comparten, podemos encontrar, al mismo tiempo, codificaciones contradictorias y hasta opuestas que determinados emisores manifiestan en la esfera pública y suscita el enfrentamiento o la oposición de «los otros». Esta interacción suele provocar conmociones sociales imprevisibles.

Junto a la voluntad de unificar los códigos y de facilitar al máximo la comprensión mutua entre un emisor y un destinatario mediante el mecanismo de la cultura, actúan tendencias totalmente opuestas. Huelga decir que el desarrollo de la cultura está ligado a la creciente complejidad estructural del individuo y de la individualización de los mecanismos de codificación de la información en él. (...)

Las dificultades socio-comunicativas asociadas a la individualización de las estructuras semióticas internas del individuo son evidentes. Una fuerte disminución de la comunicabilidad crea una situación en la que la comprensión mutua entre dos individuos se complica hasta el punto del aislamiento total, lo que es sin duda un mal social, que produce tragedias sociales e individuales demasiado numerosas para enumerarlas (Lotman, 1983, p. 71).

Esta individualización de los códigos no es algo extraño o minoritario, sino que es una tendencia general, una constante en la historia sociocultural de los seres humanos. Los sujetos realizan operaciones cognitivas elaboradas y profundas. Hablaríamos así, en estos casos, de conciencia crítica o de mentalidades poco propensas a aceptar elementos presuntamente identitarios de la comunidad en la que se insertan sin preguntarse por su sentido, por su pertinencia en el contexto social en el que aparecen y en el que se desarrollan, sin cuestionarlos hasta sus últimas consecuencias. Se trataría de una toma de postura *política* frente al poder canónico.

La política de identidades, la inculcación deliberada de un conjunto de elementos como intrínsecamente representativo de un colectivo, ha sido un procedimiento indispensable en la gestión de grupos desde tiempo inmemorial. Las fuerzas dominantes, consecuentemente, han usado siempre este procedimiento para gobernar eficazmente. Cuando esta política tiene éxito, en el mejor de los casos cada miembro del grupo considera aquel conjunto de elementos como sus efectos personales. El grupo rechazaría entonces, individual y colectivamente, tentativas de eliminación de elementos del conjunto, tanto si estas se han iniciado desde dentro como desde fuera. Poseer una identidad colectiva ha sido claramente una condición primaria no sólo para conservar la unidad de un grupo, sino también para legitimar su existencia como una entidad separada, que le permite poseer privilegios y distinción



con respecto a otros grupos: «[...] los egipcios no pueden comer pan con los hebreos, lo cual es abominación a los egipcios» (Génesis 43: 32) (Even Zohar, 2011, p. 219).

PROCESOS COLECTIVOS

Las teorías sociocríticas, no tanto las aproximaciones estrictamente sociológicas, que se centran en análisis cuantitativos y en la difusión y la lectura de los textos, sino sobre todo las corrientes que se vinculan con el pensamiento marxista y semiótico, que analizan la producción y la productividad de los discursos sociales desde una perspectiva social e ideológica, pretenden ser disciplinas que trabajan para penetrar dentro del artefacto sociocultural y resaltar el estatuto de lo social en los textos (Malcuzyński, 1991). En lo que respecta a la configuración de la identidad social, Edmond Cros, uno de los teóricos de esta corriente de pensamiento, afirma que, a lo largo de la vida, los seres humanos pasan a formar parte de una serie de *sujetos colectivos* que nos presentan un conjunto de valores, de modelos de mundo que van a determinar nuestra personalidad, nuestra identidad particular. Son colectivos que nos acompañan y que determinan nuestra forma de ser, nuestro carácter, como son la familia, la generación, la educación o nuestra actividad laboral.

Cada uno de nosotros pertenece, en un determinado momento de su vida, a una serie de sujetos colectivos [generación, familia, origen geográfico, profesión...]; pasará por muchos a lo largo de su existencia, incluso si se siente marcado de manera especial por el que, en última instancia, condiciona el conjunto de sus actividades, a saber, su clase social. Estos diferentes sujetos colectivos nos proponen, en el momento en que pasamos por ellos, sus valores y sus visiones del mundo a través de la materialización de las expresiones semióticas, gestuales o verbales, que los caracterizan (papeles sociales, sintagmas fijos, organización jerárquica de los ejes paradigmáticos, etc.) (Cros, 1986, p. 94).

Itamar Even Zohar, desde las teorías polisistémicas, señala las bondades de las identidades colectivas, su valor simbólico para el conjunto social que las hace suyas.

La función de la identidad colectiva como un bien, tanto endógena como exógenamente, la convierte en un capital simbólico que permite al grupo realizar reclamaciones de estatus, especialmente justificar su existencia como una entidad separada (políticamente o de otro modo) y la exclusión de otros (Even Zohar, 2011, pp. 222-223).

Los procesos identitarios colectivos tienen una doble función. Por un lado, sirven para cohesionar al grupo, para fortalecer los lazos entre los sujetos que lo conforman, y por otro, se utilizan para distinguirse de los demás gracias a los elementos activos que son reconocidos y valorados por el conjunto social.

Es evidente, por lo tanto, que los esfuerzos invertidos en la fabricación, la inculcación y la declaración de un conjunto de elementos que constituyen la identidad



de un grupo han tenido siempre una doble función: conseguir tanto la cohesión del grupo como su distinción sobre la base de activos reconocidos (Even Zohar, 2011, p. 221).

POR UNA IDENTIDAD SINGULAR: LA CIUDADANÍA MUNDIAL

El desarrollo tecnológico, los complejos procesos de globalización que han sacudido el mundo en los últimos decenios y, en definitiva, la rapidísima transformación de la realidad han propiciado que en todo el planeta se vivan profundas transformaciones en los espacios de significación que lo conforman. Estos espacios mancomunados son territorios de transición y encrucijada en los que se superponen distintas realidades y tradiciones. No podemos hablar de comunidades cerradas, exclusivas.

Byung-Chul Han, el filósofo y ensayista surcoreano afincado en Alemania, afirma que el pensamiento oriental ha desarrollado una idea de la cultura muy diferente de la europea, una fórmula que ha acabado por caracterizar al planeta: la hipercultura. La propia concepción del ser humano difiere en elementos esenciales para Occidente. El individuo no es una unidad definida o fija, no es una sustancia. Es, más bien, una relación:

Tanto la cultura europea como el concepto europeo de cultura presentan mucha interioridad. La cultura del lejano Oriente es, por el contrario, pobre de interioridad, lo que la hace permeable y abierta. Por este motivo desarrolla una fuerte inclinación hacia la apropiación y el cambio, hacia lo nuevo. La cultura del lejano Oriente no es una cultura del recuerdo o de la memoria (Han, 2018).

Según Han, Oriente tiende con mayor fuerza a una hipercultura que se sintetiza en tres elementos característicos: acumulación, conexión y condensación. Este modelo ha ido extendiéndose y ya es el dominante en nuestro mundo global en su conjunto.

La reflexión sobre las fronteras, la conciencia del límite pero también la perspectiva de su disolución, las dos caras del problema migratorio que viene padeciendo la humanidad desde sus orígenes, provoca intensos debates con propuestas enfrentadas en la mayor parte de los procesos de construcción identitaria.

La educación sigue siendo la mejor herramienta para alcanzar un nuevo objetivo: el acceso de toda la humanidad al conocimiento en una sociedad planetaria futura. Las diferencias entre los grupos sociales no deben entenderse como fronteras culturales o políticas, sino como puentes a través de los cuales se comunica y comparte la diversidad humana.

Como afirma Marc Augé en un ensayo de título revelador, *El porvenir de los terrícolas: El fin de la prehistoria de la humanidad como sociedad planetaria*, nos enfrentamos a una variación de las escalas con las que hemos venido trabajando hasta ahora, ya que la extensión y la complejidad de los espacios de intercambio social contemporáneos están modificando el contexto, que acabará siendo mundial. Aca-



baremos apostando por un ideal utópico, por una sociedad plural, divergente, no uniforme pero con unos principios, unos derechos elementales extensibles al planeta entero. Una suerte de *universalidad efectiva* cuya realización solo puede articularse en sociedades caracterizadas por su diversidad.

El respeto de las diferencias no puede quedarse en las fronteras de las culturas, ya que cada individuo tiene derecho al respeto de su diferencia, sea cual sea su sexo y su lugar de nacimiento. Este derecho debería ser aún más evidente mediante la planetarización, que dará su verdadero significado a la idea de frontera, entendida como lugar de paso de lo uno hacia lo otro y viceversa (Augé, 2018).

Lo GLOCAL

Alfredo Saldaña se pregunta por *la posibilidad de contemplar y nombrar el mundo de otra manera*, en un momento histórico en el que la globalización tecnológica ha transformado el modo en que percibimos el mundo y ha modificado el comportamiento y la psique de los seres humanos de tal manera que las formulaciones establecidas, canonizadas, sobre categorías clásicas del conocimiento social, como son la identidad, la historia y la cultura, han dejado de ser válidas, creíbles o cuando menos aceptables, porque en gran parte han perdido su referente, no responden a la realidad contemporánea, necesitan reformularse desde unas renovadas coordenadas espaciotemporales. El autor avanza algunas propuestas que se sustentan en la tradición occidental:

Hablar, en este contexto, con la certeza de que nuestro discurso tendrá que convivir con otros discursos y de que el paisaje del mundo será resultado de sumar las diferentes miradas, un paisaje que tendrá que derivar necesariamente de la coexistencia y la colaboración de las diferentes sociedades y culturas y no de la exclusión y eliminación de unas por otras, todo ello como fruto de una tradición cosmopolita que en Occidente se remonta a los pensadores cínicos y estoicos de la Antigüedad griega y llega hasta Goethe, Marx, Nietzsche, Adorno o Habermas. Se trataría de recuperar un escenario político nuevo en el que confluyan los problemas que nos conciernen a todos y se puedan discutir las soluciones, un espacio, en suma, desde el que pueda proyectarse un futuro común y compartido de la humanidad (Saldaña, 2014, p. 152).

La ciudad moderna consolida una tradición occidental que se remonta a las polis griegas, el *espacio público*, que se define por constituir amplios espacios sociales en los que se produce el intercambio personal entre sujetos de distinta condición y pensamiento.

La ciudad es el factor determinante de la identidad para la sociedad, pues en ella se concreta la integración de la humanidad y se gestan los conceptos de convivencia y de civilidad. La urbe ha sido siempre el crisol del desarrollo humano; en ella se



gestan las expresiones, los pensamientos y las ideas que surgen de la relación del individuo con sus semejantes (Rivera Herrera, N. L. y Ledezma Elizondo, M. T., 2014).

Es un fenómeno que está presente en otras culturas, en otras civilizaciones; entornos públicos que han sido y son consustanciales a todos los seres humanos que se han agrupado en entidades superiores a la familia nuclear desde el principio de los tiempos. En ellas se reproducen y conviven múltiples identidades que necesitan entenderse para la supervivencia y el progreso social del conjunto. Es necesario fortalecer y conservar estos espacios urbanos de convivencia en los que se proyecta el intercambio cultural y se mantiene el diálogo entre diferentes.

Las ciudades –por el hecho de ser muchas de ellas el destino de esos movimientos migratorios a los que más arriba he aludido– son buenos exponentes de esa cultura *glocal* entendida como la suma de elementos globales y locales. En las calles de las ciudades encontramos la confluencia de lo social, es decir, la emergencia difusa de las identidades, diferencias y conflictos que surgen en todo espacio público, permiten medir la pulsión real de la gente con determinadas experiencias artísticas y otorgan a esas relaciones un componente inevitablemente político; de paso, las ciudades son también el escenario de continuas tensiones culturales, políticas y sociales (Saldaña, 2014, p. 154).

En esos espacios de significación vivimos entre lo familiar y conocido y lo novedoso y extraño. Las categorías de centro y periferia parecen no tener sentido en un mundo globalizado, en el que la información llega de manera casi instantánea a todos los puntos de la Tierra. Pero solo lo parecen. Dentro de la apoteosis del mercado, del consumo, es muy rentable hacer creer a todo el mundo que no hay diferencias apreciables entre las distintas realidades sociales que componen la semiosfera, que los espacios periféricos tienen las mismas oportunidades de progreso que los centros hegemónicos, que con un teléfono inteligente en la mano eres dueño del mundo, vivas donde vivas. No es así. El modelo económico mundial lo único que pretende es convertirte en un comprador global desde tu esquina local. Del productor al consumidor y vuelta a empezar.

En este nuevo contexto histórico se hace evidente que la tradicional distinción entre lo local y lo global tiene cada vez menos sentido, ya que ambos conceptos están mutuamente implicados, y su interacción es bidireccional (lo cual se refleja en el neologismo de lo «glocal» propuesto por García Canclini). Vivimos precisamente en la frontera de lo local y lo global, en constantes procesos de negociación entre centro y periferia. Son por ello necesarios nuevos marcos teóricos para hacer frente a estas nuevas realidades (Colmeiro, 2015, p. 14).

LA IDENTIDAD CIUDADANA MUNDIAL

Defendemos el cuidado, el respeto y la conservación de las identidades de los pueblos y su presencia en la realidad cotidiana de los diversos grupos sociales que se extienden por el mundo. Tenemos que entendernos entre todos, respetando



la diferencia y defendiendo la dignidad y los principios de cada ser humano con la misma fuerza que si fueran los propios. Pero esta nos parece que debe ser una identidad simbólica, que tiene su más directa expresión en el desarrollo de una nación o de una nacionalidad, una concepción sociohistórica y cultural que no debe mezclarse o confundirse con la de país o de Estado político, administrativo y jurídico, ya que los fenómenos culturales y sociales no deben determinar la configuración política de una determinada comunidad. Es algo similar a la diferencia que establecía Habermas entre *nación imaginaria* y *nación real*.

Habría que confrontar las emociones con los principios morales o éticos de la humanidad en su conjunto. Como dice Martha C. Nussbaum, tenemos que ser conscientes de la estrechez de nuestras vidas emocionales. El principio general de que todos los seres humanos somos iguales y valemos lo mismo no tiene su correlato en la vida real. Nos desgarran las catástrofes, accidentes o tragedias de toda índole cercanas a nosotros, a nuestro contexto, pero no nos afligimos de la misma manera por las personas que desconocemos, lejanas, extrañas y excéntricas.

La compasión empieza por lo local. Pero si nuestras naturalezas morales y emocionales deben convivir en armonía, debemos encontrar mecanismos mediante los cuales ampliar el alcance de nuestros sentimientos y nuestra capacidad de imaginar la situación de los demás hasta abarcar a la vida humana en su conjunto (Nussbaum, 2013, p. 18).

Según Nussbaum, ese mecanismo no sería otro que *el viejo ideal del cosmopolita*, es decir, un compromiso personal que abarcaría toda la comunidad de los seres humanos. Un cosmopolitismo que busca que nos entendamos y organicemos civilmente desde la diferencia en una identidad compartida.

La propuesta política, efectiva y concreta, debe centrarse en un concepto de identidad singular, porque se sale de lo que ha sido la norma habitual, pero colectiva porque pretende abarcar al conjunto de los seres humanos que pueblan el planeta Tierra. Hablamos de la *identidad ciudadana* que recoge sus principios básicos de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* que elaboró la Organización de Naciones Unidas, tras la II Guerra Mundial.

Manuel Vázquez Montalbán defiende esta solución para el problema español, apoyándose en el concepto de *nación real* de Habermas. En un artículo periódico, a principios del nuevo milenio, se pronunciaba al respecto al hablar de la cuestión catalana.

Estamos en una nueva nación real de los ciudadanos según el concepto de Habermas, sostenedor de que a partir de la conciencia de los derechos del hombre y del ciudadano aparece «... una nueva sensibilidad entre los propios miembros de una sociedad que se volvieron conscientes de la prioridad del tema de la realización de los derechos fundamentales, de la prioridad de la nación real de los ciudadanos, sobre la imaginaria nación de los miembros de una comunidad histórica y étnica». Si el Estado español tiene un problema de redefinición y reestructuración, los nacionalismos periféricos han de concertarse con la nación real, la formada por la ciudadanía realmente existente y no por un imaginario de ciudadanía a la

medida de una nación ideal dictada por la Historia y por una voluntad esencialista (Vázquez Montalbán, 2000).

El mejor mundo es el que se concibe como un inmenso archipiélago en el que todas y cada una de sus partes son islas que se necesitan unas a otras para sobrevivir y crecer en derechos, en educación, en cultura y en ciencia. Se trataría de reconstruir y fortalecer una renovada conciencia cívica terrícola, ecocrítica y pacifista.

La identidad política no será nacional o étnica, sino ciudadana, encarnada en unos derechos fundamentales que buscan la justicia y el bien, aunque ciertas configuraciones socioculturales particulares seguirán teniendo su sentido y su función en algunas esferas de la actividad humana. No tenemos por qué renunciar a nuestra filiación personal, que nos enriquece y completa, a nuestras peculiaridades, sean estas de tipo religioso, racial o de género. No estamos hablando de nada nuevo, se trata de un planteamiento que sostuvo hace milenios el estoicismo, como nos recuerda Martha C. Nussbaum:

Los estoicos, seguidores de Diógenes, desarrollaron su imagen del *kosmou politês* (ciudadano del mundo), aduciendo que cada uno de nosotros habita en dos comunidades: la comunidad local en la que nacemos, y la comunidad de deliberación y aspiraciones humanas que «es verdaderamente grande y verdaderamente común, en la que no miramos esta esquina ni aquella, sino que medimos las fronteras de nuestra nación por el sol» (Séneca, *De otio*). Ésta es la comunidad de la que, básicamente, emanan nuestras obligaciones morales (Nussbaum, 2013, p. 25).

En la Unión Europea se debaten estas cuestiones desde los orígenes del proyecto, tras las guerras mundiales que asolaron el continente en el siglo pasado. El concepto de identidad europea está estrechamente relacionado con una nueva forma de entender la ciudadanía que no tiene que estar determinada por la nacionalidad. En el Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea se establece que será ciudadano de la Unión toda persona que ostente la nacionalidad de un Estado miembro. Por lo tanto, la ciudadanía europea es un complemento y no un sustituto de la ciudadanía nacional, que se mantiene.

Como vemos, es muy complejo definir la identidad europea en su conjunto. De hecho, la ciudadanía de la Unión no va acompañada de la garantía concreta de derechos fundamentales. En los procesos de globalización que estamos viviendo en el mundo, Europa representa una de las áreas regionales que pretende llevar adelante un proyecto plurinacional, en el que se respeten las singularidades de cada uno de los pueblos que la componen mediante el federalismo. Se aspira a alcanzar un gobierno mundial que funcione bajo los criterios de la buena gobernanza:

La gobernanza, o mejor aún, la buena gobernanza, debe basarse en un marco seguro, flexible, transparente y competente; compuesta por un gobierno mundial legitimado y una sociedad civil responsable y comprometida, que actúa no por sus propios intereses, sino por los del Bien común, de los intereses colectivos (Donnarumma, 2003, p. 77).



El concepto modelizado de ciudadanía mundial, basado en los principios de justicia y democracia, se convierte en la identidad política transcultural que mejor nos representa, en el más justo procedimiento de integración de los pueblos.

Volvemos al principio. Como predicaba el más reconocido poeta metafísico inglés en sus meditaciones, ninguna persona es una isla; la muerte de cualquiera nos afecta, nos reduce y disminuye, porque estamos unidos a toda la humanidad.

Any man's death diminishes me, because I am involved in mankind
John Donne



BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1997). *Metafísica*. Edición de Miguel Candel. Espasa-Calpe.
- AUGÉ, M. (2000). *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la Sobremodernidad*. Gedisa.
- (2018). *El porvenir de los terrícolas: El fin de la prehistoria de la humanidad como sociedad planetaria*. Gedisa.
- BAJTIN, M. M. (1990). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI.
- COLMEIRO, J. F. (coord.) (2015). *Encrucijadas globales. Redefinir España en el siglo XXI*. Iberoamericana Vervuert.
- CROS, E. (1986). *Literatura, ideología y sociedad*. Gredos.
- DONNARUMMA, A. M. (2003). Europe, from the Institutional Referent to the Personal Referent: Being EUROPEAN, Feeling European, Living European. En: Gómez-Chacón, I. M. (ed.), (2003), pp. 69-82.
- EVEN-ZOHAR, I. [inédito; 2011]. El mercado de identidades colectivas y el trabajo patrimonial. En *Polisistemas de Cultura*. Universidad de Tel Aviv – Laboratorio de investigación de la cultura.
- FABRI, P. (2000). *El giro semiótico*. Traducción de Juan Vivanco Gefaell. Gedisa.
- GARCÍA TREVIJANO, A. (2007). *El principio de individuación*. <https://garciatrevijano.wordpress.com/2007/10/28/principio-de-individuacion/>.
- GHERLONE, L. (2019). Lotman Continues to Astonish: Revolutions and Collective Emotions. En: *Bakhtiniana*, 14 (4), 163-183.
- GÓMEZ-CHACÓN, I. M. (ed.) (2003). *European Identity. Individual, Group and Society*. University of Deusto.
- GREIMAS, A. J. ; COURTÉS, J. (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Gredos.
- GREIMAS, A. J. ; FONTANILLE, J. (2002). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. Siglo XXI.
- GUILLÉN, C. (1998). *Múltiples moradas*. Tusquets.
- HAN, B-Ch. (2018). *Hiperculturalidad: cultura y globalización*. Herder.
- HERDER, J. G. (1982). *Obra selecta*. Alfaguara.
- HIERNAUX-NICOLAS, D. (2014). Identidades cosmopolitas y territorialidades en las sociedades posmodernas. En: Sánchez González y Domínguez Moreno (coords.), 2014.
- KIM, S. H. (2014). Lotmanian explosion: From peripheral space to dislocated time. En: *Sign Systems Studies*, 42 (1), 7-30. <https://doi.org/10.12697/SSS.2014.42.1.01>
- KRISHNAN, N. (2022). How Universal Are Our Emotions? En: *The New Yorker. The Magazine*, 1/8/22.
- LAMPIS, M. (2008-2009). Emociones y semiótica de la cultura. En: *Entretextos Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*. n.º 11-12-13.
- LOTMAN, J. (1974). Sobre la reducción y el desenvolvimiento de los sistemas sígnicos (sobre el problema 'freudismo y culturología semiótica'). En: Navarro (ed.), 1998, 165-170.
- (1983). Toward a Theory of Cultural Interaction: The Semiotic Aspect. En: Tamm, M. (ed.) (2019, 67-81).



- LOTMAN, J. (1989). Caza de brujas. La semiótica del miedo. Traducción del ruso de Margarida Ponsatí Murlà. *Revista de Occidente*, 329, 5-33, 2008.
- (1992). Kul'tura i vzryv. En: *Semiosfera*. Iskustvo-Spb, 12-148, 2000.
- (1992a). Sobre la dinámica de la cultura. En: Navarro (ed.), 2000, 194-213.
- (1992b). The Time of Troubles as a Cultural Mechanism: Toward a Typology of Russian Cultural History. En: Tamm, M. (ed.), 2019, 225-243.
- (2013). *The Unpredictable Workings of Culture*. Ed. Igor Pilshchikov and Silvi Salupere; Trans. Brian James Baer. Tallin University Press.
- MALCUZYNSKI, M. P. (ed) (1991). *Sociocríticas. Prácticas textuales. Cultura de fronteras*. Rodopi.
- MESQUITA, B., Boiger, M., y De Leersnyder, J. (2016). The cultural construction of emotions. En: *Current opinion in psychology*, 8, 31-36. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.09.015>.
- MESQUITA, B. (2022). *Between Us: How Cultures Create Emotions*. W.W. Norton.
- NAVARRO, D. (ed.) (1998). *Juri M. Lotman - La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro. Cátedra.
- (2000). *Juri M. Lotman - La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro. Con una bibliografía completa (1949-1998) por Manuel Cáceres Sánchez y Liubov N. Kiseliova. Cátedra.
- NUSSBAUM, M. C. (2013). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. Compilado por Joshua Cohen. Traducción de Carme Castells. Paidós.
- RIVERA HERRERA, N. L. y LEDEZMA ELIZONDO, M. T. (2014). La ciudad como valor e identidad. En: Sánchez González y Domínguez Moreno (coords.), 2014.
- SALDAÑA, A. (2014). Notas sobre identidad y diversidad cultural. En: *Tropelías: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, 22, pp. 146-155.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ y DOMÍNGUEZ MORENO (coords.). *Identidad y espacio público: ampliando ámbitos y prácticas*. Gedisa.
- SAMANIEGO M. y GARBARINI, C. G. (eds.) (2004). *Interculturalidad*. Pehuén/MECESUP.
- SICHRA, I. (2004). Identidad y lengua. En: Samaniego M. y Garbarini, C. G. (eds.), 2004, 209-234
- TAMM, M. (2019). Introduction: Juri Lotman's Semiotic Theory of History and Cultural Memory. En: Tamm (ed.), 1-26.
- TAMM, M. (ed.) (2019). *Juri Lotman - Culture, Memory and History. Essays in Cultural Semiotics*. Springer Nature Palgrave MacMillan.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, M. (2000). Hacia el posnacionalismo. En: *El País*, 17/2/2000.
- ZAVALA, I. M. (1991). *La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una propuesta dialógica*. Espasa-Calpe.

