

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



El problema de la identidad mexicana
Una propuesta teórico-metodológica

Tesis para obtener el grado de licenciado en sociología

Makoto Noda Yamada

Asesor: Rodrigo Jokisch

Julio de 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



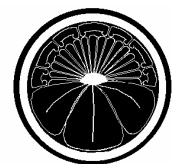
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

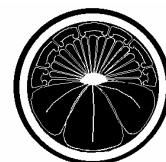
El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mamá por estar conmigo en todos mis proyectos
A mi hermano Kooji



Quiero agradecer a todas las personas que me han brindado su apoyo y amistad en este largo trayecto de mi formación académica y en el desarrollo de este trabajo, en especial a mi querida amiga de siempre y compañera de trabajo Amelia Coria, a mi buen amigo y tutor en muchos sentidos y no sólo de esta tesis, Rodrigo Jokisch. A Gabriel Careaga y Sergio Colmenero, dos destacados académicos de la “vieja escuela” que compartieron conmigo un instante de sus vidas, su amistad, su personalidad y conocimiento han dejado una significativa huella de mi admiración y nostalgia por su ausencia.

También para mi querido profesor y amigo Fernando Castañeda por su apoyo incondicional, comentarios y críticas; por su invitación al trabajo académico y confianza a Alfredo Andrade; a Javier Torres Nafarrate por su gran paciencia y comprensión. A Josexto Beriain por las discusiones teóricas y compañerismo; a Mónica Guitián por su amistad de siempre, a Aurora Tovar, Maya Aguiluz, Reyna Carretero, Salvador Cedillo, Antonio Mejía, César Delgado y Pedro Mundo; a mis amigos, compañeros y profesores quienes me ofrecieron su compañía en diferentes fases de mi formación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, a todos ellos, les agradezco infinitamente.



SUMARIO

PREFACIO	2
Advertencia preliminar	4
INTRODUCCIÓN	5
Primera parte. El reencuentro	
PRELUDIO I	11
I IDENTIDAD SOCIAL	
1.1.1 Teorías del Self	12
1.1.2 Teorías de la categorización del Self	26
1.1.3 Estereotipos	32
1.1.4 Identidad del otro	35
II ACCIÓN SOCIAL	
1.2. Teoría de la acción y la hermenéutica como método	38
III IDENTIDAD CULTURAL	
1.3.1 Un modelo de identidad cultural	47
1.3.2 Observaciones de la identidad	53
Segunda parte. La búsqueda	
PRELUDIO II	59
2.1 Un punto de partida	60
2.2 En busca de la identidad perdida	70
Tercera parte. La problemática de la identidad mexicana	
PRELUDIO III	84
3.1 Observando la identidad mexicana	86
3.2 La identidad como resolución	89
3.3 Mexicanización	99
CONCLUSIONES	104
LITERATURA	116

Prefacio

Mi primer acercamiento al tema de la identidad era en el sentido de una investigación de carácter empírico que permitiera analizar lo que es posible de entender como la identidad del mexicano en la actualidad, por un lado, por el otro, cuáles eran los posibles cambios que experimentaba la mexicanidad en nuestra sociedad contemporánea, es decir, si el mexicano de la vida cotidiana de nuestros días se encuentra permeado por valores nacionales (y qué tanto lo está) o se orienta por otro tipo de valores que no son meramente estos. En otras palabras, no se trataba de elaborar una tesis sobre el nacionalismo mexicano, sino ¿qué es lo “mexicano” del mexicano de la vida cotidiana actual?, ¿cómo interpretan los mexicanos el ser mexicanos? Así pues, este era un estudio que no era ni histórico, ni político, sino más bien, un trabajo de corte sociológico y sostenido por premisas teóricas y no meramente filosóficas y psicológicas.

De ahí el primer problema a resolver, es decir, desde dónde tratar de explicar la identidad, qué elementos me permitirían una posible observación y problematización del tema. Mi interés por el éste no cambió pero sí el problema a resolver, mi atención se fijó más en la parte conceptual y teórica de la identidad. La identidad es un de esos temas complejos y escurridizos, difíciles de trabajar y precisar, y del cual se ha escrito bastante algunas veces de forma muy abstracta, en otras, demasiado reducida o fragmentada pero en la mayoría de los casos en un plano descriptivo.

¿Cómo es posible observar la identidad?, se convirtió en la principal pregunta a contestar, o mejor dicho, a tratar de contestar de alguna manera. Con ello me hice a la tarea de profundizar sobre cuestiones teóricas, en propuestas que le han dado algún tratamiento a este concepto. Tal vez en ese momento debí cambiarle el título a la tesis ya que estaba más interesado en la teoría de la identidad que en la identidad mexicana como lo había pensado en un principio, pero había que darle alguna caracterización, o bien, ejemplificar de alguna manera a la pretendida investigación teórica. Quizás el título de esta tesis debería comenzar por el subtítulo más que por el “problema de la identidad mexicana” como tal, pero cuando uno registra una tesis es difícil hacer cambios a último momento a diferencia de otros

escritos que ya terminados uno se dedica a la complicada búsqueda del título más adecuado y que refleje la totalidad de trabajo. Por otro lado, no se malentienda mi cambio de posición frente al tema como si la investigación, en principio empírica no significara o no fuera suficientemente relevante o considerado en segundo plano, empero es igual de importante como un buen punto de partida para tratarlo.

Ahora bien, el presente texto puede ser cuestionado por la falta de consistencia en la última parte y que le da título ya que podría decirse que es la parte más débil pero el esfuerzo por crear un punto de partida teórico distinto nos ha permitido caracterizar un constructo teórico consistente como para sistematizar aspectos que si bien han sido abordados por otras teorías y enfoques metodológicos no se han relacionado en una propuesta que abarque la mayoría de sus elementos. Por otro lado, no es la intención crear una nueva identidad del “mexicano” o desconocer otros esfuerzos sumamente importantes sobre él, sino observar algunos aspectos tematizados en estos trabajos desde otro punto de vista. Por otro lado, no debe confundirse tampoco este trabajo con un estudio del nacionalismo mexicano y con la construcción política del Estado y la cultura mexicana, sin embargo tratar de analizar la identidad mexicana sin hacer mención alguna a ellos en su construcción se hizo imprescindible. Por último, en el trabajo no ha de buscarse una cronología histórica de la identidad mexicana, sino la búsqueda de una pauta operativa adecuada que singulariza nuestra compleja identidad más allá de describirla como una compleja relación de sucesos que le caracterizan.

Advertencia preliminar. Este trabajo representa una aproximación a la apertura de una dirección teórica sociológica desde la cual es posible observar, en este caso, la identidad conceptualmente hablando. Ahora bien, el presente no es en realidad la creación de todo un aparato teórico innovador ni mucho menos, sino que pretende decir algo diferente. Es una formulación, en todo caso, desde otro punto de vista que integra distintos aspectos derivados de la tradición sociológica, enlazándolos en una propuesta posible para la observación de la identidad y por ello no representa un trabajo acabado, sino un estudio previo para un trabajo más amplio.

En este texto no se encuentran aspectos formales desde la perspectiva política y cultural, ni de los diversos acontecimientos que han sido tratados por las diferentes propuestas e inquietado a los autores que aquí hemos retomado. Se ha delimitado el trabajo a ciertos aspectos y conceptos por un lado, y por el otro, a limitarnos a la perspectiva sociológica, pese a la posibilidad de eclecticismo y alejándonos de otras direcciones que también influyen sobre el tema.

Por último, se ha hecho uso como punto de partida para conjuntar en una propuesta más sistemática del concepto de identidad, una teoría que, en principio, deja de lado, o de manera ambigua al sujeto de manera radical. La propuesta de Niklas Luhmann es trabajada aquí de modo radical ya que nuestro interés en este planteamiento teórico se centra en el proceder metodológico utilizado por este autor. El principio de la diferencia es el punto clave de cual desprendemos una serie de ideas que posibilitan observar la identidad. Esto complementado con el uso también radical de la teoría de Rodrigo Jokisch que nos ayuda a ubicar nuestra pretensión de la observación de la identidad.

La abstracción y postura poco ortodoxa para el estudio de la identidad, que representa este trabajo, abre una posibilidad, tal vez de manera preliminar, a discusiones teóricas sobre el concepto de identidad y el cómo es posible acceder a estudiar estos temas tan problemáticos para el análisis de lo social y sobre todo, conceptos que se encierran, o mejor dicho, se encuentran bajo llave con la cerradura del sujeto y su subjetividad.

INTRODUCCIÓN

Desde que el hombre es “hombre”, desde que se convierte en un ser consciente de sí mismo se ha preguntado sobre su identidad, sobre qué o quién es en el mundo y que lo hace “ser” lo que es. Aunque es posible encontrar rastros del pensarse el hombre como “hombre” desde los siglos XII o XIII aproximadamente, no es sino hasta el siglo XIX cuando toma relevancia en el pensamiento filosófico y posteriormente en la Psicología.

En las ciencias sociales es posible rastrear desde los clásicos la idea de el hombre como “individuo” tratando de responder a las preguntas sobre ¿cómo es posible la sociedad?; ¿cómo es posible el orden social? en otras palabras, ¿qué o cuál es este “pegamento” que permite la adherencia de los individuos al contexto social?

Para la Sociología la relación de individuo/sociedad ha sido primordial para sus diferentes posiciones teóricas; la diversidad de propuestas ha sido caracterizada dentro de esta clasificación. Algunas teorías parten del individuo para explicar o comprender a la sociedad por un lado, por el otro, desde la explicación de la sociedad para derivar de ello el papel que lleva a cabo el individuo dentro de ella.

Se puede observar también un cambio en la semántica del hombre, de la del individuo a la de sujeto, así también la tendencia conceptual de los enfoques teóricos en dos rubros: lo micro y lo macro.

La teoría contemporánea ha buscado resolver de alguna manera este dilema en el que se encuentra la teoría social hoy en esfuerzos en torno a la relación de los diferentes enfoques teóricos y en proyectos de integración del *pathos* del estudio de lo social.

La idea de identidad ha acompañado todos estos esfuerzos como parte de la construcción teórica, de alguna manera, derivado de la misma conceptualización de lo social y en muchos de los casos utilizando las ideas que la Filosofía y la Psicología han manejado. La teoría sociológica en la actualidad, sin embargo, ha llegado a tal complejidad tratando de resolver

los problemas de su misma disciplina así como la búsqueda que permita construir aparatos teóricos que puedan explicar nuestra sociedad contemporánea.

Los trabajos científico sociales sobre la identidad son bastante recientes respecto a diferentes acontecimientos sociales, como los problemas de integración nacionales, los movimientos sociales, la globalización y la modernización tecnológica (en especial de los medios de comunicación), por ejemplo, han producido un acercamiento sobre los estudios identitarios, mas empíricos, me parece, que teóricos.

Así pues, no es sino hasta finales del siglo pasado que han tomado efervescencia una serie de trabajos teóricos para tratar de explicar la identidad desde los estudios culturales en los cuales se ha concentrado la mayoría de su producción. Esto no quiere decir que la identidad sea un problema nuevo, sino ha sido recurrente para las ciencias sociales y relacionado con los problemas de integración social contemporáneos

El presente trabajo, desde la perspectiva sociológica representa un esfuerzo, una aproximación en la búsqueda de dar cuenta de la identidad, conceptualmente hablando, como un aspecto de la sociedad que necesariamente debe ser explicado desde marcos conceptuales apropiados.

Los trabajos sociológicos sobre identidades son variados y de diferentes proporciones los cuales han tenido relevancia para su estudio, se han producido una gran cantidad de artículos, ensayos, tesis y libros sobre la identidad individual, societal, cultural, nacional, global, etcétera. Éstos han aportado material suficiente para el análisis de lo social, sin embargo, estas son formas o conceptos que derivan de una base a un nivel más profundo que no es muy trabajado. Es decir, para empezar uno podría hacerse la pregunta: ¿cómo es posible la identidad? Conceptualmente hablando ¿cómo se puede definir identidad?, o bien, ¿a qué se refiere uno cuando habla de identidad? Estas preguntas son normalmente relacionadas y respondidas de alguna manera con análisis de corte filosófico y psicológico, y de los cuales no es posible prescindir como punto de partida. Ahora bien, esto quiere

decir que cuando se hace referencia al concepto de identidad uno no parte desde cero, lo cual tampoco es posible sin rechazar los aportes anteriores.

Por el contrario, se parte de una certeza indudable como concepto de identidad. Así, la preocupación no es realmente por el concepto inicial, sino por la parte que aparece como adjetivo de éste, nacional, social, individual, por ejemplo. La proposición que se expone en el siguiente texto es la de incorporar el concepto de identidad como parte del ámbito sociológico sin necesidad de perder su base filosófica y psicológica. De tal manera que la identidad aparezca como un concepto construido y sistematizado sociológicamente.

Para ello, se analizan diferentes propuestas teóricas de la tradición sociológica y de la psicología social que dan cuenta de la idea de la identidad. Esto porque si bien la sociología no ha tratado directamente el concepto de identidad, se han hecho aproximaciones teóricas para explicar y comprender, en principio cómo es posible eso a lo que llamamos sociedad y por el otro lado, cómo es posible el orden social. Los diferentes enfoques y variaciones teóricas de las propuestas expuestas abajo dan cuenta de que la cuestión de la identidad, ya sea social o individual, se encuentran como parte del trasfondo de estas perspectivas dando indicios de que el concepto de la identidad es importante para una propuesta sociológica más completa que contemple la inclusión y funcionalidad de este tipo de conceptos. Por otro lado, trabajos más recientes refieren el esfuerzo por concretar una teoría de la identidad, en algunos casos, y por el otro ofrecen aspectos o conceptos que permiten observar la identidad pero de forma fragmentada o bien, solamente a delimitar aspectos que visualizan algunas cuestiones de la idea de la identidad.

Es posible rastrear en el pensamiento sociológico de principios del siglo pasado esfuerzos por conceptualizar la idea de identidad, en la tradición interaccionista de la Escuela de Chicago donde el pensamiento, en especial, de George Herbert Mead dio a esta tradición las ideas principales para propuestas que relacionaban al individuo con la sociedad vía la conformación de la persona en la interacción entre individuos.

Sin embargo, ya en la teoría sociológica clásica es posible encontrar indicios de un sujeto con atributos personales e individuales que le permiten realizar sus acciones; teorías que de alguna u otra forma han influido tanto en el interaccionismo, como en la fenomenología y la etnometodología, entre otras teorías.

Diferentes movimientos sociales y acontecimientos a partir de los años sesenta a nivel internacional dan como consecuencia el desarrollo de diferentes acercamientos hacia la temática de la identidad, pero no es sino hasta los años ochenta que es posible encontrar ya trabajos centrados sobre este tema en especial.

En el caso de México, en los noventa aparecen una gran cantidad de textos sobre la identidad en el ámbito cultural de donde se derivan, como una perspectiva de estos estudios, asuntos indígenas.

En el presente trabajo, el análisis de algunas de estas propuestas y su concepción sobre la identidad, así como sus acepciones, dan elementos para una propuesta de formulación de la identidad de forma más sistemática. Para ello se plantea, en la primera parte, el reencuentro con algunas teorías que han conceptualizado de manera peculiar la idea de identidad. Se analizan las teorías del Self, en primer lugar, como la construcción de la persona, la relación entre individuo y sociedad por medio de lazos identitarios que conforman el “sí mismo” como persona con una identidad tanto social, como individual. En segundo lugar, se parte de la pregunta acerca de ¿cómo es que puede ser categorizado el “sí mismo” y su relación a diferentes niveles? En tercero, la impresión y construcción del otro como un self categorizado y el estereotipo como una manera identificar al otro. Por último, se expone un modelo teórico y algunas formas o aspectos que permiten la observación de la identidad desde una vertiente cultural.

Por otro lado, se ha incluido un breve análisis sobre algunas teorías de la acción que ofrecen elementos que pueden ser incluidos en la formulación aquí pretendida, dirigidos, al cambio de perspectiva para el análisis de la acción hacia una dirección de la agencia o práctica social.

En la segunda parte se realiza una búsqueda tomando como punto de partida la discusión de algunos aspectos que pueden ser integrados en una propuesta que remite a la observación de la identidad desde otro punto de vista, la cual retoma a través dos propuestas que hacen énfasis en la observación y de la diferencia o la distinción como punto clave para el observar sociológico.

La tercera y última parte, siguiendo las reflexiones que fueron propuestas en el apartado anterior, analiza la identidad mexicana desde la observación sociológica de diferentes aspectos que permiten dar cuenta de la complicada forma de identidad del mexicano y, que en su caso, al reflexionar sobre ella, se devuelve problemática en una diferencia observacional entre contradicción/negación.

Primera parte. El reencuentro

PRELUDIO I

El propósito en esta primera parte es demostrar que si bien, desde la perspectiva sociológica, se ha tematizado la identidad como parte de diferentes propuestas teóricas para explicar lo social no ha sido en realidad un tema central. Sin embargo, es posible rastrear la conceptualización que hacen de la identidad en la relación entre individuo/sociedad la cual ha sido el punto de partida de las diferentes posiciones teóricas. En esta parte nuestro análisis se centra en algunas propuestas que parten desde el individuo para explicar la sociedad.

Son tres los intereses que guían esta primera parte: 1) dar cuenta de cómo las perspectivas sociológicas aquí analizadas representan un referente básico para la mayoría de los esfuerzos por explicar y teorizar la identidad, por un lado, por el otro 2) cómo es que conceptúan a la identidad; y 3) los problemas que conllevan estas perspectivas teóricas.

Para ello, esta sección se ha particionado, por cuestiones de análisis, en tres corrientes teóricas que destacan por su acercamientos y tratamientos teóricos desde los cuales es posible dilucidar la conceptualización de la identidad. I) lo que hemos denominado Identidad social; II) Acción Social; y por último, III) la identidad cultural.

En identidad social se engloban (1.1.1) las teorías del self de la Escuela de Chicago (Blumer, Mead, Goffman y Sennet); por otro lado, (1.1.2) la categorización del Self (Turner y Tajfel) así como también, (1.1.3) La teoría de los estereotipos y (1.1.4) la identidad del otro. En Acción Social nos interesa destacar los aspectos generales que han caracterizado a la perspectiva sociológica de (2.1) la teoría de la acción y el método hermenéutico (Weber, Schütz y Garfinkel) y cómo ha sido recuperada por Giddens en su propuesta de la estructuración. Por último, en identidad cultural se analizan dos propuestas teóricas para analizar la identidad desde la vertiente culturalista. Por un lado, (1.3.1) un modelo teórico que enfatiza el aspecto cultural desde donde se construyen las identidades, por otra parte, (1.3.2) una propuesta que ofrece diferentes observaciones de la identidad.

I Identidad social

1.1.1 Teorías del Self

Uno de los espacios considerados como veta inicial de los estudios sobre el “sí mismo” o “self” es la “Escuela de Chicago”, es allí donde gran parte de los fundadores de una perspectiva de la sociología interpretativa desarrollan un enfoque teórico conocido como “interaccionismo simbólico”. Esta vertiente es iniciada por el filósofo George Herbert Mead y dada a conocer posteriormente por Herbert Blumer. Interaccionismo simbólico es un término acuñado por éste último con el cual buscaba analizar la relación individuo-sociedad, dándole espacio a la psicología social como disciplina de las ciencias sociales que se centra en el análisis del individuo que se desarrolla socialmente dentro de un grupo. El interaccionismo simbólico es entendido como la relación entre un conjunto de símbolos que permite la comprensión personal, desde la niñez hasta la edad adulta, de los miembros de un grupo. Por tanto, “Es esencialmente una perspectiva de psicología social, su principal foco está en el individuo ‘con un self’ y en la interacción entre los pensamientos y emociones internos de una persona y su conducta social”¹.

Para este apartado sobre el estudio de la identidad social y la constitución de ésta como parte del “self” se ha tomado a cuatro de sus teóricos Mead, Blumer, Goffman y Sennet, entre otros. Por un lado, las ideas Mead y Blumer ofrecen los conceptos centrales (sí mismo, yo, mí y otro generalizado) de esta perspectiva, así como la construcción de la identidad social. El análisis dramaturgico de Erving Goffman expone la idea del “self” como identidad social, situado socialmente en la vida cotidiana. Y por último, Sennet, como una variante de este enfoque y con tendencia más hacia el psicoanálisis, observa a un “sí mismo” más individualizado como consecuencia del acontecer de la vida diaria urbana.

Herbert Blumer, a diferencia de Mead, se interesó más por las cuestiones del método de estudio para la interacción y la acción en el mundo real. Para él, algunos conceptos utilizados por los sociólogos son demasiado simplistas o abstractos y no representan lo que

¹ WALLACE, Ruth A. and Alison WOLF: *Contemporary Sociological Theory*, New Jersey, Prentice-Hall, 1980, pág. 237. Véase también, KIDD, Warren: “Socialisation, identity and the life-course...” in *Culture and identity*, Great Britain, PALGRAVE, 2002.

empíricamente está sucediendo en la realidad. A lo que llevan es sólo a una correlación de variables que, la mayoría de las veces, tienden a ignorar el proceso interpretativo que permite la comprensión de la vida social por parte de sus actores. La labor sociológica es crear modelos científicos comprobables en el mundo real. Para ello, Blumer plantea tres premisas del interaccionismo simbólico.

- 1) El ser humano orienta sus acciones hacia las cosas en función del significado que tiene de ellas.
- 2) Dicho significado surge de la interacción con el Próximo.
- 3) Los significados son aprehendidos y modificados por un proceso interpretativo.

Así, “el interaccionismo simbólico considera que el significado es un producto social, una creación que emana de y a través de las actividades definitorias de los individuos a medida que estos interactúan”². Los procesos de interpretación como una manipulación del significado por parte del actor son escasamente tratados por otros autores de esta perspectiva (exceptuando a Goffman que más adelante referiré). “Desde esta perspectiva la acción humana siempre implica la interpretación del significado de los objetos (físicos, sociales y culturales). Esta presuposición es para el interaccionismo simbólico lo que el cálculo económico es para la teoría económica, lo que la realización de metas es para la teoría del conflicto y lo que la acción ordenante es para la etnometodología”³.

Se entiende así que el interaccionismo simbólico para Blumer refiere a la peculiaridad que tiene el ser humano de interpretar y definir las acciones ajenas. Por otro lado, es la interpretación una mediación entre estímulo y respuesta lo que lo distingue y es la interpretación del significado lo que posibilita la comprensión de las acciones de otros. “El proceso de interpretar el significado de los objetos tiene lugar en la interacción social entre dos o más actores. Además, la misma interacción básicamente está formada por las interpretaciones que los actores se revelan entre sí. El hecho de que la interacción implique la transmisión e interpretación mutua del significado de las acciones otorga cierto carácter a

² BLUMER, Herbert: *Symbolic Interactionism*, Berkeley, UCLA, 1969, pág. 5

³ ALEXANDER, Jeffrey, et. al.: *El vínculo micro-macro*, México, Ed. Gamma, 1994, pág. 440

la interacción social. Para decirlo de otra forma, la interacción siempre es comunicación, no simplemente el intercambio o una estrategia de conflicto realista”⁴.

El psicólogo social, George Herbert Mead influido por el pragmatismo de la escuela de Chicago, resaltó la conformación del “yo” respecto a la influencia que ejerce el entorno social del individuo. Afirmaba que el “yo” surge por un proceso social en el cual, a través del lenguaje, se puede interaccionar con otros individuos para constituir el “self”.

Es a través de la conversación gestual que el individuo aprende, desde temprana edad, aspectos relacionados con las normas y las reglas que impone el grupo social. El gesto verbal (lenguaje) es el mecanismo a través del cual se verifica este proceso evolutivo. Por otra parte el gesto significativo tendrá para Mead también un aspecto importante, dada la forma como los individuos derivan los mensajes de aceptación o rechazo que otros manifiestan en los procesos de interacción social.

Posteriormente, Mead le atribuyó importancia al sí mismo en el proceso de la acción social y lo explicó como resultado de la interacción entre el individuo y el medio social, sobre todo como efecto de la asunción del rol de los demás en uno mismo.

Conviene destacar que, en todo caso, la propuesta de Mead tiene tres puntos que incluyen los siguientes aspectos: a) la presentación de un individuo que, históricamente conformado, tiene una autoconciencia, es decir, antecedentes históricos de la sociedad en la que se encuentra inmerso; de ello se deriva que b) existen en el individuo aspectos naturales que le llevan, partiendo de las relaciones sociales, a ser autoconsciente de éstas y c) existe una función esencial en la formación del “yo” que, naturalmente, le impulsa a “adoptar papeles” y a internalizar el ámbito cultural del cual forma parte.

Utilizando estos tres puntos, Mead muestra que resulta imposible hablar de un individuo que no sea producto de una vida social preexistente. “El individuo, como persona

⁴ *Ibid.*,pág. 441

autoconsciente, sólo es posible sobre la base de su pertenencia a la sociedad. Ésta, aunque en un grado rudimentario, es el supuesto histórico del surgimiento de la autoconciencia”⁵

Para Mead el conductismo ignora dos dimensiones básicas en la explicación de la acción social que son la internalidad (mente, espíritu) y la exterioridad (sociedad); este menosprecio del conductismo a tan importantes categorías limita al individuo, quien no se reduce sólo a la experimentación de nervios y músculos (acto reflejo) sino que a su vez estos dos factores –internalidad y exterioridad- son funciones de impulsos que buscan cierto tipo de expresión. “Esta opinión no hace que la experiencia sea mental ni individual. Porque la experiencia tiene una dimensión social; porque la persona o el organismo se da en el campo con otros –por eso Mead tiene derecho, empíricamente, a comenzar con el acto social y a fundar su psicología social en el conductismo social”⁶

Ahora bien, la forma como Mead resuelve el proceso de transformación del individuo biológico en “persona” con espíritu se efectúa por la intervención del lenguaje, que a su vez, presupone la existencia de la sociedad, aunado a la predisposición fisiológica de los organismos individuales. Al componerse la sociedad por individuos que participan en actos sociales, éstos emplean, en las primeras etapas de las acciones, una conversación gestual, la cual constituye una guía que permite completar un acto. En esta fase comunicativa, Mead considera que los gestos son símbolos puesto que indican, significan y provocan acciones adecuadas dispuestas a propiciar –en algunos casos- una segunda etapa, que involucrará, si hay respuesta al estímulo gestual, a los participantes inmersos en tales actos.

No obstante, este tipo de comunicación no implica que los significados estén dispuestos para los individuos, es decir, para que haya resultados, los símbolos o gestos tienen que convertirse en significantes, como es el hecho de que un individuo sepa qué está haciendo y no simplemente ver la reacción que provoca ante los otros, sino que debe ser también capaz de interpretar la significación de su propio gesto. Derivado de esta capacidad, el individuo puede “adoptar el papel de otro” para regular su propia conducta, porque para Mead, “el

⁵ MEAD, Georg Herbert: *Espíritu, persona y sociedad*, México, Ed. Paidós, 1993, pág.15

⁶ *Ibid.*, pág. 33

hombre es esencialmente el animal adoptador de papeles. La provocación de la misma reacción en la persona y en el otro proporciona el contenido común necesario para la comunidad del significado”.⁷

Al seguir por esta vía, Mead reconoce que el gesto vocal es la verdadera fuente del lenguaje; el espíritu se constituye entonces por la presencia de símbolos significantes en la conducta; es la subjetivación, dentro del individuo, del proceso social; es la capacidad para indicarse a uno mismo la reacción –y los objetos involucrados- que el gesto de uno indica a otros; finalmente es la posibilidad existente de “espíar” la reacción de los otros en estos mismos términos.

El lenguaje en la teoría de Mead hace posible, entonces, la aparición de la persona; el espíritu –la conciencia de- y el símbolo significativo se encuentran juntos y todo ello da lugar a que el individuo sea capaz de adoptar el papel de otro para mirarse a sí mismo y de tal modo “convertirse en un objeto para sí propio”⁸

En el desarrollo de la persona, Mead estima dos etapas fundamentales en el transcurso: el juego y el deporte. En el primero, el niño adopta, de manera natural, un papel tras otro, de personas o de animales que conforman su entorno; en el deporte, él mismo se convierte en “todos los otros” inmersos en la actividad organizada, con el objeto de representar, más o menos exitosamente, su propio papel. Esta idea ha dado lugar a uno de los términos claves del pensamiento de Mead: el otro generalizado, porque la persona no adopta simplemente el papel del otro (por imitación), sino que generaliza la actitud de “adopción de papeles” derivado de la actividad común.

Ahora bien, las actitudes que la persona deriva de los papeles de los otros, son organizadas e incorporadas a la “propia persona de uno” y por específicas o generalizadas que fuesen, constituyen el “mí”. Esta visión devuelve una personalidad unilateral, volcada sólo hacia un extremo, lo cual no permitiría el desarrollo de una actividad creativa y reconstructiva, en

⁷ *Ibid.*, pág. 34

⁸ *Ibid.*, pág. 37

todo caso y para lograr una persona “completa” digámoslo así, Mead incorpora, al mismo tiempo, un “yo”. “El ‘yo’ es el principio de la acción y el impulso; y con su acción, cambia la estructura social.”⁹

Dada la explicación de Mead en torno a la constitución del “self” en estas tres fases –el yo, el mí y el otro generalizado, se destacan de entre ellas aspectos diferentes, es decir, éstas conforman, en el interior del “self” una microsociedad, donde resulta factible “penetrar imaginativamente dentro del ‘self’, consultar, discutir y escuchar opiniones del mí, del yo o del otro generalizado. Se trata de una conversación interna o una especie de diálogo entre ellos, igual como si uno hablara con un amigo o un conocido cualquiera.”¹⁰ Gracias a la mente, al pensar reflexivo, el individuo establece este diálogo interno para evaluar las posibles consecuencias que nuestras acciones provocan en otros; ajustar acciones que nos permitan ser conscientes de proyectos a futuro o bien, cuidarnos de los excesos derivados de una poderosa influencia del “yo”.

¿Qué pasa en el pensamiento interno? Mead presenta como modelo a un interlocutor con una audiencia imaginaria. Los ejemplos favoritos de Mead tratan acerca de la acción física. El individuo pensante toma imágenes de sí mismo como objeto (mí) y ensaya varias situaciones –yendo hacia la puerta, manejando un automóvil, etcétera. El otro generalizado opera como audiencia de estos alternativos “mí” en las cuales juzga los resultados de estas series de acción imaginaria y entonces elige un curso de acción de entre todos. El mismo proceso tendría que esperarse de la acción social (tratando mentalmente sobre diferentes cosas a decir; propuestas a considerar) o bien de acción intelectual (diferentes líneas de pensamiento a probar).

Esos son cambios rápidos para tomar una decisión en el interior de la mente, tal como uno mismo pensó desconectarse del tren de conexiones hacia otro tren. Mead forzó este pensamiento al involucrar un rápido intercambio de los puntos de vista. No sólo son múltiples los mismos objetos –cada “mí” corresponde a un tipo particular de acción- pero

⁹ *Ibid.*, pág. 38

¹⁰ RALSKY, Susana: “De la mediatización a la autodeterminación”, en ZABLUDOVSKY, Gina (Coord.): *Teoría sociológica y Modernidad*, México, Ed. Plaza y Valdés-UNAM, 1998, pág. 22

también, implica múltiples posiciones de un observador bajo estas condiciones. Uno puede identificarse primero con un posible “mí” en acción, o bien con otro en el escenario de la mente e implícitamente considerar el significado de las palabras referidas al entorno siempre y cuando los objetos físicos también incluyan el punto de vista del “otro generalizado”. Esto parece ser, cada vez más, otro mucho más generalizado que se ha involucrado en el escenario donde el observador “local” mentalmente se conduce observando un particular curso de acción. Mead, por otra parte, parece no tomar en cuenta, en su diseño, los diferentes tipos de posturas reflexivas que uno podría tomar en lugar de aguantarse bajo el juicio de un sólo “otro generalizado”.

Por último, es importante destacar que las conversaciones internas no tienen porqué ser complicadas. Cuando un adulto piensa tranquilamente y sin dificultad, muchos de los procesos de la conversación interna son algo así como un corto circuito. Uno comprende casi inmediatamente cómo llega el fin de la cadena de pensamientos resultantes y por tanto puede juzgar si esta cadena continúa o se desconecta por alguna otra cosa. Uno puede rápidamente cambiar por entre varias objeciones, por ideas alternas o tal vez adelantar conclusiones. Sin embargo, las cadenas del pensar se asocian horizontalmente porque, como se puede ver, las palabras invocan otras palabras de sentidos similares o bien de sonidos, o también conectándose sintáctica y pragmáticamente. Muchas de estas asociaciones pueden ocurrir, a veces, inconscientemente, porque estas pasan suave y rápidamente y no hay nada que rompa el proceso para hacernos poner atención. En todo caso hay que aclarar que la inconciencia no significa que las ideas sean reprimidas o prohibidas tal como en el sentido Freudiano, lo que quiero decir es que la mente no puede “ajustar la cámara” hacia arriba y al mismo tiempo hacia abajo, empero, trata de “tejer” desde diferentes lugares la red de conexiones.

Uno de los sociólogos que ha marcado su diferencia de análisis y contribuyó en el progreso en esta dirección teórica y en otras, es Erving Goffman. Su análisis dramaturgico de lo social, influenciado por la perspectiva interaccionista meadiana, tiene como principio el “self” pero con la variante de particular estilo al exponerlo en una analogía con actuación o puesta en escena de un papel (rol) llevado a cabo en una realidad como escenario de teatro.

“La presentación de la persona en la vida cotidiana”¹¹ es uno de los textos más representativos de esta propuesta donde se observa a los individuos manejando su impresión sobre otros que aparecen como el auditorio para quienes el manejo de un “sí mismo”, “representado como un tipo de imagen, por lo general estimable, que el individuo intenta efectivamente que le atribuyan los demás cuando está en escena y actúa conforme a su personaje”¹², el cual no deriva de su poseedor. En este sentido, el sí mismo se desprende del individuo quien lo posee como un efecto del drama de la representación escénica a la que se dará o no crédito dependiendo de su manejo adecuado no dejando entrever demasiado al “yo” actuante que provocaría un descrédito a su actuación.

El individuo como actuante tiene capacidad de aprender, y la ejercita en la tarea de prepararse para desempeñar un papel. Es propenso a dejarse llevar por fantasías y sueños; algunos de ellos se desenvuelven agradablemente para llegar a una actuación triunfal; otros, llenos de ansiedad y de temor, (...de) deseo gregario (...) preocupaciones; posee, además, la capacidad de sentirse profundamente avergonzado. (...) Estos atributos del individuo actuante no son simple descripto sobre la base actuaciones determinadas; son de naturaleza psicobiológica, y no obstante parecen surgir de la interacción íntima con las contingencias de la puesta en escena de las actuaciones”¹³.

Así, la propuesta de Goffman va más allá que sus predecesores en el sentido de que si bien el interaccionismo simbólico pone al “self” en la interacción social, él (Goffman) lo lleva a situaciones de la vida cotidiana envueltas en contingencias y rituales de interacción. Trata de dar cuenta de quién y cómo coopera en la definición del “self”, en sentido del grupo (team) que apoya en la buena coordinación o fue el responsable de que fuera apreciable o desagradado el actor. Y por otro lado, la idea de que el “self” no es una mera marioneta sino es un trabajo de ensayos con otras persona para su puesta en escena¹⁴.

En cuanto a la identidad se refiere, siguiendo la línea goffmaniana, ésta se divide, analíticamente, en personal y social, entendiéndose la primera como la “unicidad”, como un

¹¹ GOFFMAN, Erving: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1981.

¹² *Ibid.*, pág. 268

¹³ *Ibid.*, pág. 270

¹⁴ *Crf.* HOLSTEIN, James A. and Jaber F. GUBRIUM: “Erving Goffman’s Socially Situated Self” in *The Self We Live By*, New York, Oxford, 2000, pág. 35

individuo único que tiene una biografía en particular que dentro de grupos grandes o pequeños cada uno como miembro del grupo es conocido por los demás como “único”. De esto se desprenden dos nociones, la de “marca positiva” o “soporte de identidad” como son las fotografías y la ubicación particular dentro de una red de parentesco. “Sólo una persona a la vez puede encajar dentro de la imagen que estoy examinando, y aquella que llenó los requisitos en el pasado es la misma que los llena en el presente y los llenará en el futuro. Hay que advertir que ítems tales como las impresiones digitales, que son los recursos más efectivos para diferenciar a los individuos mediante la identificación, son también ítems en función de los cuales esos mismos individuos son esencialmente similares”¹⁵.

La segunda noción es que si bien muchos de los hechos personales o particulares de un individuo son atribuibles a otras personas, la combinación de estos hechos que se encuentran íntimamente en aquella persona son irrepetibles. La información puede ser producida por un lado, por el nombre propio de la persona, por el otro, en relación con el cuerpo. En otros casos una relación de los dos forma parte de la historia vital de la persona. “La identidad personal se relaciona, entonces, con el supuesto de que el individuo puede diferenciarse de todos los demás, y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como en los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua, que se convertirá luego en la melosa sustancia a la cual pueden adherirse aún otros hechos biográficos”¹⁶.

Lo que es difícil de entender es la función social que desempeña la identidad personal por su “unicidad” como un “rol estructurado, rutinario y estandarizado”¹⁷. En organizaciones sociales más amplias e impersonales, donde ahora se ha hecho costumbre, o mejor dicho se ha estandarizado, es la utilización de la identificación personal mas allá del nombre para una identificación positiva de cada una de las personas. Esto para evitar las falsificaciones y tergiversación de derechos y obligaciones que tienen las personas. Por otro lado, “Existe un interés popular bastante grande por los esfuerzos que realizan las personas acosadas para adquirir una identidad personal “distinta” o para desembarazarse de la que les pertenecía

¹⁵ GOFFMAN, Erving: *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1995, pág. 72

¹⁶ *Ibid.*, pág. 73

¹⁷ *Ibidem.*

originalmente; tales, por ejemplo, los intentos de marcar con cicatrices la yema de los dedos o de destruir los registros de nacimiento. En los casos corrientes se trata, por lo general, de cambiar el nombre propio, pues de todos los soportes de la identidad parece ser el que se emplea con mayor frecuencia y, al mismo tiempo, el que en cierto modo es más fácil de alterar”¹⁸.

La biografía, esa historia vital de cada individuo, donde se encuentran depositados los hechos verdaderos de su actividad sin discontinuidad o contradictorios,

“ya sea que el desarrollo de la biografía vital de un individuo viva en la mente de sus allegados o en los archivos de personal de una organización, o que lleve personalmente la documentación sobre su identidad personal o la guarde en sobres, ese individuo es una entidad alrededor de la cual es posible estructurar una historia: hay un cuaderno que lo está esperando listo para ser llenado. Se convierte indefectiblemente en objeto de una biografía”¹⁹.

La identidad social se encuentra en contraste con los “yoes” observables desde la perspectiva de rol social. Así, identidad social se puede entender como la personalidad social, el repertorio de roles que cualquier individuo puede mantener. Sin embargo, existe una relación entre la identidad personal y social. El tener un sombrío pasado o estar en una “lista negra” afecta la identidad social y el manejo o control de esa información afecta a la identificación personal. Por otro lado, “es evidente que para construir la identificación personal de un individuo recurrimos a aspectos de su identidad social -y a todas las cosas que se relacionan con él-. Es igualmente claro que el hecho de poder identificar a un individuo personalmente nos brinda un recurso memorístico para organizar y consolidar la información vinculada con su identidad social, proceso que puede alterar sutilmente el significado de las características sociales que atribuimos a ese individuo”²⁰.

Por último, uno de los sociólogos que se encuentra en esta vertiente teórica de la escuela de Chicago es Richard Sennet que se diferencia de los anteriores en el sentido de que su análisis del “self” tiende más a la vinculación con el psicoanálisis freudiano que con la veta

¹⁸ *Ibid.*, pág. 74

¹⁹ *Ibid.*, págs. 79-80

²⁰ *Ibid.*, pág. 82

marcada por la tradición interaccionista. Empero, su forma de analizar y las observaciones a las que llega en esta dirección son relevantes para el estudio del “sí mismo” en la vida cotidiana de la sociedad moderna, en particular los contextos urbanos. Su análisis tiene como base la relación que existe entre el neocapitalismo y la identidad personal, en el sentido de poder limitar el bombardeo de tensiones, preocupaciones, desorden y opresiones que son consecuencia de la vida en la ciudad densamente poblada al crear una autoimagen de desinterés y relaciones fugaces entre anónimos y extraños que conlleva al encierro de sí mismo individual. “La amenaza de sentirse abrumados por difíciles acciones recíprocas sociales es combatida fijando de antemano una autoimagen, convirtiéndose uno mismo en un objeto imperturbable antes que en una persona susceptible de sentirse conmovida por una situación social”²¹.

De esta forma la planificación de los grandes centros urbanos que se desarrolla desde hace cien años a la fecha establece “necesidades proyectivas”, es decir requisitos físicos y sociales en relación con el presupuesto dado para llevar a cabo las obras, que en el ámbito académico de alguna forma se vuelve cuestionable al tomar en cuenta las imprevisibilidades y objeciones prácticas en la modificación de los proyectos. En realidad algunos de los planificadores profesionales de construcción de la urbe toman como amenaza las demandas o cuestionamientos de los afectados por las obras. La planificación en este sentido, es un reflejo de la autoimagen de este grupo que siente el temor, desconcierto y conflicto proyectando una imagen, representando el papel de desinteresado.

“De esta forma, un planificador en su mesa puede armarse contra el mundo externo y desconocido del mismo modo que un joven doctor se arma contra su miedo al experimento de tratar a sus pacientes representando el papel de pequeño dios, distante e inasequible. Para que este mecanismo de defensa propia surta efectos, pues, es indispensable una cierta clase de mentalidad milenaria, un miedo instintivo a las fuentes de la diversidad humana que forjan la Historia en su verdadero sentido”²².

Sennet realiza una analogía con el pensamiento mesiánico religioso ya que el modelo de inhibición del miedo procede, en principio de la religión como proceso de purificación, sin

²¹ SENNET, Richard: *Vida urbana e identidad personal*, Barcelona, Ed. Península, 1975, pág. 29

²² *Ibid.*, pág. 31.

embargo, el modelo que esta pauta de miedo y generación espontánea entraña procede más probablemente de ésta última. El proceso descrito hasta aquí podríamos llamarlo la búsqueda de la pureza. Este empeño implicado es un intento de forjar una imagen o una identidad que fragüe, unifique y filtre las amenazas de los experimentos sociales. Naturalmente, los afanes de purificación del ego que brotan de gentes profundamente religiosas no pueden ser reducidos o simplificados de forma que se justifiquen simplemente como un miedo a lo desconocido. Pero, socialmente hablando, el miedo a perder la propia identidad a través de amenazas externas desempeña a menudo un papel preponderante en las conversiones religiosas. “El relato de Michel Walzer sobre las fuentes de cohesión en la primitiva comunidad puritana, por ejemplo, muestra cómo la agitación del cambio social y un futuro desconocido produjeron entre los puritanos un gran temor de no saber quiénes eran. Este temor, a su vez, produjo en sus asuntos religiosos el deseo de encontrar una identidad absoluta, de conocerse mutuamente, y de una forma cabal y definitiva, como verdaderos creyentes”²³.

Se puede decir que un alto grado del temor a la incapacidad de sobrevivir en la experiencia con otros, hace que las personas se sientan apremiadas a seguir proclamando quiénes son, qué es lo que desean y lo que sienten.

Así pues, con el fin de evadirse del mismo hecho del crecimiento —la aparición de lo desconocido y por consiguiente las experiencias potencialmente amenazantes de la vida— se da una limitación voluntaria de la libertad individual. En los acontecimientos vulgares y triviales se descubre un deseo de establecer un orden de vida coherente y fijo de forma que los individuos puedan sortear las experiencias del dolor, del desquiciamiento, de verse aplastados. Acontecimientos como elegir profesión, pareja, o bien en el anhelo común de ser competente y las auto limitaciones son lo que llevan al deseo de purificación de la identidad. Uno se pregunta: “¿por qué las personas jóvenes en pleno crecimiento hacen esto? ¿Por qué el miedo a experimentar el dolor se traduce en esta particular clase de

²³ *Ibid.*, pág. 32

defensas? El carácter de estas defensas procede, en mi opinión, de una estructura peculiar del crecimiento del adolescente”²⁴.

En lo que se refiere al ámbito social, Sennet utiliza el concepto de comunidad el cual puede ser un término engañoso. Las personas hablan de comunidad desde varios puntos de vista, por ejemplo, refieren a quienes realizan la misma clase de trabajo o dependen unos de otros para algún tipo de ganancia. Indica también que hay comunidades relacionadas con iglesias o grupos étnicos, en donde los miembros tienen vínculos sentimentales entre sí. No obstante, incluso en el lenguaje cotidiano, la idea de una comunidad es similar con la idea de un grupo social; en todo caso, se puede pensar en una comunidad como un particular grupo social en la que los miembros de ésta creen que comparten algo juntos. “El sentimiento de comunidad es fraternal, envuelve algo más que la admisión de que los hombres creen que ellos comparten algo juntos, mutuamente en el sentido material. El vínculo de comunidad es el de percibir identidad común, un placer en reconocernos a “nosotros” y “lo que somos”.²⁵

Por otra parte, es preciso señalar que la gente habla acerca de comprensión mutua y de los vínculos comunes que la unen, pero las imágenes no corresponden a sus verdaderas relaciones. La mentira que han formado como su imagen común es una falsedad utilizable – un mito- para el grupo. “Su utilidad es que compone una imagen coherente de la comunidad como un todo: las personas trazan un retrato de quienes son, qué las aglutina como si fueran una sola, con una colección definida de deseos, antipatías y metas. La imagen de la comunidad se purifica de todo lo que podría transmitir un sentimiento de diferenciación, sin hablar de conflicto, sobre quiénes somos “nosotros”. De esta manera el mito de la solidaridad comunitaria es una purificación ritual.²⁶

El mito de la solidaridad en la vida comunitaria alude a un problema humano más complejo que la conformidad social. Regularmente, las discusiones sobre aquiescencia a los valores y costumbres de las masas han juzgado a los seres humanos implicados como si fueran, en el

²⁴ *Ibid.*, pág. 38

²⁵ *Ibid.*, pág. 52

²⁶ *Ibid.*, pág. 57

peor de los casos, criaturas pasivas manejadas por un sistema impersonal. Por tanto, se da por supuesta la aquiescencia sin placer, la obediencia insensata a las normas. Este es un panorama demasiado halagador de los impulsos humanos en su forma de producirse.

Cuando el deseo de una semejanza comunitaria se interpreta como el ejercicio de poderes desarrollados en la vida cotidiana, y no como el fruto de alguna criatura abstracta llamada “el sistema” o “cultura de masas” es indudable que las personas envueltas en el deseo de coherencia buscan activamente su propia esclavitud y autorrepresión. Sin embargo, con todo, son sus actos, sus impulsos, los que crean las formas públicas y comunitarias. Las imágenes sociales no son materializadas sólo porque sí, sino que son hechas por los hombres en el aprendizaje de la vida. Así, en el transcurso de ella, en una determinada etapa de su desarrollo, los propios mecanismos para evitar el dolor más tarde, se comparten en un mito comunitario, represivo y coherente.

El empeño en la formación de una imagen coherente de comunidad reside en el deseo de evitar la participación real. Sentir vínculos comunes sin experiencia común sucede en primer lugar porque los hombres temen participar, temen los peligros y los desafíos de ello, temen su dolor. “Por consiguiente, abstenerse de la participación no es simplemente una posibilidad bajo estas condiciones, como Tocqueville creía, es el poder motriz el que apremia a los hombres para que se sientan socialmente semejantes, y compartan el mito de la identidad común”²⁷.

En este sentido, las expresiones de identidad común y represión de discrepantes son dos aspectos del temor al poder que, dentro de ellos mismos, sienten los hombres. “Permitir la libertad de desviarse sería preocuparse por lo desconocido, el otro, en los contactos sociales. Los mitos de comunidad son autodestructivos en el sentido de que adoptan una fuerza desarrollada en la vigilia de la edad adulta y la usan para reprimir otras fuerzas humanas como la curiosidad y el deseo de explorar.”²⁸

²⁷ *Ibid.*, pág. 62

²⁸ *Ibid.*, pag. 63

1.1.2 Teorías de categorización del self

Uno de los teóricos más destacados en esta dirección es Jhon C. Turner quien toma como punto de partida los trabajos realizados por Tajfel en el sentido de una teoría de la identidad social como un intento de explicación teórica de la discriminación intergrupala en un paradigma de grupo mínimo que daba cuenta de que la categorización social dentro de grupos distintos podía producir conductas intergrupales de membresía hacia fuera y hacia dentro de los grupos. Así, “los sujetos aceptan la categoría social de membresía asignada como una importante definición de sí mismos en la situación”²⁹. La tesis de Tajfel es la noción de una comparación entre grupos los cuales son relevantes para la evaluación de la identidad social que ejerce presión hacia la diferenciación intergrupala lo que permite, a su vez, una positiva evaluación de sí mismo en términos de esa identidad o estimación del sí mismo colectivo.

La teoría de la identidad social parte de tres premisas que han guiado el análisis psicológico desde esta perspectiva: a) El análisis psicológico de los procesos cognitivo-motivacionales producen una necesidad hacia la identidad social; b) partiendo de ello realizan aplicaciones en el mundo real de las relaciones intergrupales; c) la hipótesis de la relación interpersonal-intergrupala como un *continuum*.

Así, las acciones y actitudes intergrupales pueden ser pronosticadas por la relación entre la necesidad de una aceptación positiva de identidad social y de membresía al grupo, así como una percepción y entendimiento de la estructura de la relación grupal. Los grupos adoptan diferentes estrategias para llevar a cabo una identidad social positiva como la movilidad individual, creatividad social, etnocéntrica o de competencia. La condición débil de un grupo frente a otro(s) hará uso de ciertas actitudes que le posibiliten mantener y legitimar su identidad. Por otro lado, un grupo con una posición alta dentro de las relaciones intergrupales puede ser altamente discriminatorio y de actitudes etnocéntricas cuando se

²⁹ TURNER, John C.: “Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-categorization Theories” in ELLEMERS, Naomi, Spears RUSSELL and Bertjan DOOSJE: *Social Identity, Context, Commitment, Content*, Grand Britain, Blackwell, 1999, pág. 8

percibe amenazado por los demás. “Los límites del grupo son percibidos como permeables o impermeables así como las relaciones que se divisan como seguras o inseguras”³⁰.

La conducta social varía en un continuum relacional interpersonal- intergrupala, donde el primero refiere a la interacción entre individuos la cual es determinada por una relación personal entre ellos y sus características individuales. Del lado intergrupala, éste refiere a toda conducta de dos o más individuos que es determinada por su membresía.

La categorización del self tiene lugar con la distinción entre identidad social e identidad individual; entre la definición del self como categoría social de membresía y el self como atributos personales respectivamente. Esto da cuenta de que “la identidad social es capaz, en algunos casos, de funcionar como una exclusión relativa de la identidad personal. (...) La función adaptativa de la identidad social produce la conducta y actitudes de grupo, es decir, un mecanismo cognitivo el cual hace posible la conducta”³¹. Así, la categorización del self propone enfatizar al sí mismo estereotipado y despersonalizar la percepción del self, es decir, las personas que se definen a sí mismos, en términos de membresía compartida, acentúan las similitudes hacia dentro del grupo, las diferencias entre grupos y hacia fuera del grupo. Las personas se ven así mismas más como similares que como personas individuales diferentes; la despersonalización es una redefinición cognitiva del self de atributos únicos e individuales a categorías de membresía compartidas y estereotipos asociados a ellas.

Con esto Turner parece refutar la tesis del continuum de Tajfel ya que las dos identidades, la social y la individual, se presentaban como los extremos del continuum. Ahora, la tesis que se plantea es una representación en diferentes niveles de inclusión de categorización del self. El sí mismo puede ser categorizado en muy diferentes niveles de categorización del self que permiten observar los diferentes grados de personalización y

³⁰ *Ibid.*, pág. 9

³¹ TURNER, John C.: “Social identification and psychological group formation”, in TAJFEL, Henri: *The Social Dimension: European Developments in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University, 1984, pág. 527

despersonalización, así como los grados en que la conducta expresa las diferencias individuales y las similitudes colectivas.

“Esta forma de teoría provee de un análisis de variaciones en la categorización del self. Asume que la concepción del sí mismo refleja la categorización del self, el grupo cognitivo del self como idéntico a alguna clase de estímulo en contraste con algunas otras clases de estímulo. Como todos los sistemas de categorías naturales, la categorización del self puede existir en diferentes niveles de abstracción relacionados con formas de inclusión”³².

La hipótesis central para un grupo de esta conducta es que como alguna parte de la identidad social llega a ser sobresaliente, la percepción del self individual tiende a ser despersonalizada. Esto es, lo individual tiende a definir y verse a sí mismos menos como personas individuales y más como representatividades intercambiables con un poco de participación en la categoría social de socios. Por ejemplo, cuando una mujer individual tiende a categorizarse como una mujer en contraste con un hombre, entonces ella (subjektivamente “nosotras”) tiende a acentuar perceptivamente sus similitudes con otra mujer (y reduce su personal idiosincrasia diferenciada de otra mujer) y valora perceptivamente sus diferencias estereotípicas respecto de los hombres. Su self cambia en nivel y contenido y la percepción de su self y conducta llega a ser despersonalizado. Despersonalización del self es el estereotipo del self en términos de la categorización social relevante.

La teoría expone una variación sobresaliente de cualquier nivel dado de la categorización del self como una función de una interacción entre la accesibilidad relativa de una particular categoría del self (o “disposición percibida”, la disposición de una percepción a usar en una categorización particular) y adecuada entre especificaciones categóricas y estímulos reales a ser representados (rivalidad entre categoría y realidad). Relativa accesibilidad refleja a una persona su experiencia pasada, presenta expectativas y motivos ordinarios, valores, metas y necesidades. Ello se manifiesta en una selectividad activa de la percepción en existencia, dispuesta para usarse en categorías en las cuales son relevantes,

³² *Ibid.*, pág. 12

útiles y creíbles para ser confirmadas por la evidencia de la realidad. Un factor importante que afecta la disposición de la persona para usar una categoría social en la definición del self en situaciones específicas es la extensión de su identificación con el grupo, el grado en el cual esto es central, valorado y de auto-compromiso.

Sobre esto último se destacan dos aspectos: lo comparativo y lo normativo. La forma comparativa se define por el principio de meta-contraste, lo cual revela que una colección de estímulos es más probable de ser categorizada como una entidad (una unidad de alto orden) para el grado en que las diferencias regulares percibidas entre ellos son menos que el promedio de las diferencias percibidas también entre ellos y el estímulo restante el cual abarca el marco de referencia. Formulando de esta manera, el principio se define apropiado en términos de la emergencia de una categoría focal frente a un fondo contrastado. Esto puede ser también usado para definirle bien a uno el énfasis de la clasificación dicotómica. Por ejemplo, cualquier colección de gentes que tenderán a ser categorizadas al interior de distintos grupos por el grado de diferencias intergrupales percibidas dentro de la relevancia del contexto comparativo, son en promedio más pequeñas que las diferencias intergrupales percibidas.

Lo normativamente adecuado refiere el aspecto contenido de la rivalidad entre especificaciones categóricas y las instancias que son representadas. Por ejemplo, al categorizar un grupo de gentes católicas como opuestas a los protestantes, ellos no deben sólo no estar de acuerdo (en actitudes, acciones, etcétera) de los protestantes más que mutuamente (en forma comparativa) pero deben ser también justos en dirección de contenidos específicos de las dimensiones de la comparación. Estas similitudes y diferencias deben ser consistentes con nuestras creencias normativas acerca del significado sustantivo de la categoría social.

La categorización del self es vista como dinámica, dependiente del proceso contextual, determinada por relaciones comparativas dentro de un contexto dado. El principio del meta-contraste lo indica, predice la categorización, el rango completo de estímulos bajo consideración, y aunque aislados, estos estímulos característicos deben ser considerados. Al

proponer estas formas de categorías de manera que aseguren que las diferencias entre ellos son mas grandes que dentro de ellos, meta-contraste contextualiza la categorización amarrándola en el acto al enjuiciamiento de diferencias relativas. Por ejemplo, nosotros podemos categorizar a un individuo como “australiano” y al extenderlo en el actual contexto comparativo, las diferencias individuales entre australianos son más o menos las diferencias entre Australianos y Americanos. Alternativamente, la categoría sobresaliente debe ser “hablante en inglés” en un contexto donde las diferencias entre varios hablantes de inglés (tales como los Americanos y los Australianos) es más o menos la diferencia entre ingleses y hablantes no-ingleses).

Por otro lado, el acento en la categorización como altamente variable y dependiente del contexto produce un énfasis concomitante sobre el contexto dependiente de percibirlo similar y diferentemente, como mejor resultado de la categorización. La gente quien es categorizada y percibida como diferente en un contexto (e.g. biólogos y físicos dentro de una facultad de ciencias) puede ser recategorizada y percibida como similar en otro contexto (e.g. como científicos más que como científicos sociales dentro de una universidad) sin algún cambio actual en sus posiciones. Si la gente se ve a sí misma como similar o diferente, y la extensión en la cual ellos se encuentran no está fijada, ni dada como absoluta es, sin embargo, la posibilidad por la cual la gente se categoriza a sí misma y a otros. Al originarse desde las comparaciones especificadas en el principio del meta-contraste, la categorización del self transforma subjetivamente las relaciones de las personas dentro de similitudes y diferencias y de similitudes percibidas y el flujo de diferencias, la teoría hipotetiza percepciones de atracción o de disgusto, agradecimiento o desagradecimiento, cooperación y conflicto. La categorización del self es asumida al probar la base fundamental de nuestra orientación social hacia otros.

En suma, también como en el grupo psicológico, los teóricos tienen ideas clave de esto, en primer lugar del nivel y del tipo de identidad usada para representar al self y a varios otros personajes con sus motivos, valores y expectativas, su fondo de conocimiento y teorías, así como el contexto social dentro del cual la comparación tiene lugar; segundo, lo que fue importante al haber compartido la identidad social, dejando de lado la despersonalización

de la percepción del self; y tercero, la despersonalización produce una conducta grupal (i.e. acción colectiva y procesos regulados) al haber participado en una categoría social del self.

Para los años 60 y 70, con sólo unas pocas y altamente distinguidas excepciones, la gran mayoría de los psicólogos sociales han dado por sentado la invalidez de las estereotipificaciones, esto es, una distorsión cognitiva, sobre-simplificación y sobre-generalización al servicio de una economía cognitiva y de prejuicio social. Las investigaciones sobre la categorización del self tienen origen en esta visión, basada en un coherente y empíricamente novedoso análisis teórico. La categorización del self argumenta que los estereotipos son sociales, juicios categoriales, percepciones de la gente en términos de su grupo de miembros o socios. Ellos representan categorizaciones en el nivel de la identidad social, en la cual la gente es definida en términos de las características del grupo como un todo en el contexto de intra e inter-relaciones grupales. Ellos fluyen, variables y dependientes del contexto. Un estereotipo de la misma gente puede variar en un nivel categorial de tipo, contenido y significado prototípico como una función de las relaciones entre el self y otros; en el marco de referencia, en las dimensiones de la comparación y el fondo de conocimiento, las expectativas, necesidades, valores y metas de lo percibido.

En cualquier tiempo, un estereotipo puede ser producido, lo que es erróneo en el sentido de que será descartado después. En cualquier momento, nosotros podemos, como materia de hecho, estar en el error. Pero la teoría de la categorización del self no ve nada en el funcionamiento de la estereotipificación como un proceso psicológico, lo cual en principio conduce a promulgar el error. Ello puede ser posible porque son procesos sociales los cuales sistemáticamente distorsionan las imágenes en las que algunos grupos forman algunos otros grupos (desde luego, los psicólogos sociales son expertos en crear arreglos experimentales en el cual dejan a la gente dentro de su error) y por tanto, estos asuntos merecen una exploración adicional.

1.1.3 Estereotipos

Uno de los conceptos que ha tenido una importancia notable en los estudios culturales contemporáneos es el de estereotipo, el cual ha sido analizado por la historia, la geografía humana y la antropología social. Sin embargo, en los últimos años ha proliferado su investigación por parte de la sociología, la psicología social y los estudios de los medios de comunicación. Esto por sus causas y consecuencias en cuanto a su aplicación y su utilización prejuiciosa en las representaciones identitarias sociales y el análisis cultural.

En la visión clásica del término, éste fue tomado de forma metafórica del vocabulario tipográfico de formas estables para su uso repetido en el tiraje de textos. Su utilización por diferentes disciplinas ha sido variada y su significado conceptual se ha vuelto impreciso por las diversas conexiones con otras formas de representación y su asociación de valores. En principio, se puede decir que los estereotipos son una forma de representación que exagera y homogeniza ciertos rasgos o diferencias (deficiencias, en la visión clásica) que son atribuidos a toda persona a la que se le asigna un tipo de categoría negativa. Estas representaciones son compartidas y establecidas consensualmente por un grupo social el cual utiliza y difunde. Así, “tales imágenes y nociones son usualmente mantenidas por ser simples, rígidas y erróneas, basadas en valores discriminatorios, dañando las identidades individual y social de las personas”³³.

Los estereotipos distorsionan la manera en que son percibidos tanto los individuos como los grupos sociales, las descalificaciones, características y atributos dados a otros se consideran principios de negatividad, amenaza y justificación de hostilidad. En las políticas de reclutamiento y responsabilidad para el personal se hacen extensibles los problemas de discriminación racial y sexual, entre otros, a través de la implementación de nociones y calificativos estereotípicos.

Por otro lado, el aspecto positivo del análisis de los estereotipos y la significatividad de los problemas que conllevan a las personas estereotipadas así como las consecuencias que trae

³³ PICKERING, Michael: *Stereotyping: The Politics of Representation*, New York, Palgrave, 2002, pág. 10

consigno a las relaciones sociales en la vida cotidiana, ha permitido la implementación de políticas de tolerancia y formas de comprensión de la convivencia y rectificación de la estigmatización producida por los estereotipos.

El sentido moderno del estereotipo se le atribuye a Lippmann quien se interesó en la estereotipificación que tiene lugar en los procesos políticos y su influencia e importancia en los medios de comunicación. Él define a los estereotipos como la proyección sobre el mundo de nuestro propio sentido y de nuestro valor propio, nuestra posición y nuestros derechos³⁴, una poderosa ilusión de necesidad comunicada al status quo. El interés de Lippmann en los estereotipos se dirigió de esta manera al sentido común tanto social como político para lo cual éstos son usados, es decir, el carácter de los estereotipos y la credibilidad con la que son utilizados en los nuevos discursos de los medios de comunicación modernos. Lippmann claramente reconoció la “importancia ideológica de los estereotipos y la social propaganda en la democracia así como en otros sistemas políticos”³⁵.

Los trabajos de este autor han llevado a una larga discusión sobre el concepto de estereotipo por parte de la epistemología y la psicología social, desde distintos puntos de vista así como de la estrategia dual del prejuicio patológico y la naturalización del estereotipo; estudios de la cultura y los medios, por mencionar algunos.

Para poder considerar sistemáticamente la situación de la persona desacreditable y su problema de ocultamiento y revelación tuvimos que examinar, en primer término, el carácter de la información social y de la visibilidad. Antes de proseguir será necesario considerar extensamente otro factor más: la identificación, en sentido criminológico, no psicológico.

El manejo del estigma es un vástago de algo básico en la sociedad: la estereotipia o el “recorte” de nuestras expectativas normativas referentes a la conducta y al carácter; la

³⁴ LIPPMANN, Walter: *Opinión Public*, citado por Pickering, Michael: *op. cit.*, pág. 20

³⁵ PICKERING, Michael: *op. cit.*, pág. 20

estereotipia está clásicamente reservada para los parroquianos, los orientales y los automovilistas, es decir, para aquellas personas que caen dentro de categorías sumamente amplias y que pueden ser extrañas para nosotros.

Existe, por otro lado, una noción según la cual los contactos impersonales entre extraños están sujetos a respuestas estereotípicas, y a medida que las personas se relacionan en forma más íntima, ese acercamiento impersonal va retrocediendo para dar paso, gradualmente a la simpatía, la comprensión y la visión realista de las cualidades personales que tienen un lugar, mientras que un defecto tal como la desfiguración facial puede alejar a un extraño, es probable que no ocurra lo mismo con los íntimos. El manejo de un estigma puede entonces considerarse como algo que pertenece fundamentalmente a la vida pública, al contacto entre extraños o simples conocidos, al extremo de un continuo cuyo polo opuesto es la intimidad.

Sin embargo es más importante observar aquí que las diversas consecuencias de un ordenamiento completo de los supuestos virtuales referidos a un individuo están claramente presentes en nuestro trato con quienes mantuvimos una relación duradera, íntima y exclusiva.

En nuestra sociedad, al referirnos a una mujer como esposa de alguien es considerarla en una categoría en la cual no tiene más que una pareja, y hay en este caso, rasgos originales, imbricados históricamente, que limitan los márgenes de nuestra relación con esta persona; y a pesar de ello, existe un ordenamiento completo de las expectativas socialmente estandarizadas que tenemos respecto de su conducta y su naturaleza como modelo de la categoría “esposa”: por ejemplo: que cuidará del hogar, que agasajará a nuestros amigos y que tendrá hijos. Será, entonces, una buena o mala esposa con relación a las expectativas estandarizadas que los otros maridos de nuestro grupo tienen respecto de sus esposas. (Es indudable que resulta escandaloso hablar del matrimonio como una relación particularizada.) Por consiguiente, sea que interactuemos con extraños o con amigos íntimos, descubriremos que las huellas de la sociedad quedan claramente impresas en estos contactos, poniéndonos, aún en este caso, en el lugar que nos corresponde.

1.1.4 La identidad del otro

En forma muy general, los estereotipos son formas unidireccionales de representación o caracterización del otro o de otros, “los otros, al igual que el estereotipado, (son) como una estrategia simbólica de expulsión, un ritual exorcista mundano, usado para el control de la ambivalencia y crear límites”³⁶. Estos límites supuestos culturalmente separan, aíslan y excluyen hacia la periferia a todo lo que difiere de lo visto como normal, natural, invariable y absoluto. La identidad “positiva”, para distinguirla del estereotipo y la otredad marcan sus límites como algo legal, puro, natural de lo que no lo es, asignando una categoría y significación de peligrosa, impura y sucia, en algunos casos, caricaturizada como inclusión al orden natural enfatizando la diferencia y la identidad. “La suciedad, tal y como la conocemos consiste esencialmente en desorden (..) La suciedad ofende al orden”³⁷. La representación cultural simbólica posibilita el orden social y tiene efectos morales y normativos. El estereotipo del otro es visto como un obstáculo al cambio y la transformación, como una negación al proceso histórico, “los estereotipos son historia en dramático retroceso”³⁸. Una alternativa simbólica que induce el miedo al otro estereotipado para entrar en el orden identitario es la feliz asimilación como espectáculo, exhibición, una asimilación o significación que los incluye en el orden discriminándolos y que enfatiza la identidad, en algunos casos como superior. “La fealdad o enfermedad se ven a menudo como signos de un espíritu retorcido. Esta relación privilegia la humanidad normal, que es evidentemente la nuestra”³⁹.

Esto da cuenta de que existe un cierto relajamiento de la diferencia hacia el otro o bien hacia distinciones teóricas menos rígidas para el análisis de la otredad. Antropólogos y sociólogos han dedicado muchos de sus trabajos a entender al “otro”, un “otro” que no es aquel que representa una distinción tan radical, sino aquel que está en todas partes, entre “nosotros”. Los trabajos antropológicos como el de Geertz y sociológicos como el de

³⁶ *Ibid.*, pág. 48

³⁷ DOUGLAS, Mary: *Pureza y Peligro*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1973, pág. 14

³⁸ PICKERING, Michael: *op. cit.*, pág. 48

³⁹ BOIA, Lucian: *Entre el ángel y la bestia*, México, Ed. Andrés Bello, 1997, pág. 20

Schütz, entre otros, siguiendo la línea marcada por Max Weber, se han involucrado en la cuestión de la acción social y la relación con el otro con el que se entabla dicha acción o relación en un contexto de significados y sentido. Así es posible entender a otro que se distingue por no ser yo, sino otro ser que contemplo con cualidades parecidas a las mías. Es decir, “se puede afirmar que el otro no es un duplicado del ‘yo’, ni es parte de un acto reflexivo, sino es una entidad corpórea (animada) una unidad psico-física (semejante a mí) coexistente que aparece de modo ‘allí’ a diferencia de ‘yo’ aquí”. (..) El ‘otro’, también, es un ser que actúa y que experiencia el mundo como ‘dado’, el cual tiene sentido y significado para él”⁴⁰. En esta línea, para la antropología, a diferencia de la sociología, es la búsqueda de la comprensión del “otro” que si bien es parecido a mí, lo distingue su sistema simbólico (cultural) que le permite interpretar el mundo de forma diferente. En la sociología los estudios del otro van en el sentido de “otro” con el que interactuamos y que se encuentra entre “nosotros” o entre “ellos”, o bien, el “otro” que no está en ningún grupo y crea ambivalencia. “Mientras el extraño está presente ante nosotros puede demostrar ser dueño de un atributo que lo vuelve diferente de los demás y lo convierte en alguien menos apetecible –en casos extremos, es una persona casi enteramente malvada, peligrosa o débil—”⁴¹.

Una de las vertientes que se desprende de lo anterior son los estudios sobre el extraño y el extranjero. Esta línea de investigación introduce varios aspectos sobre el “otro” con el que tratamos en la vida cotidiana. La idea del “otro” en este sentido, es un concepto que se define como algo indefinido o ambiguo que sin embargo lo definimos así como un algo, y más específicamente, un extranjero. “Los extraños son ambivalentes no en el sentido relacionado con otredad, pero (si) ambivalencia porque ellos son ni los otros ni los no otros. Esto porque ellos afectan las estructuras normativas de valoración y censura. Ellos llegan a ser blanco de los estereotipos porque son por definición elusivos a definición”⁴². Para Georg Simmel, uno de los clásicos de esta disciplina, le otorgó importancia a este concepto. El extraño es una figura central en el estudio de la modernidad, así como sus

⁴⁰ NODA, Makoto: “La antropología interpretativa de Clifford Geertz. Una interpretación sociológica” (Ponencia del Encuentro de Antropología social, ENAH) 2002, pág. 5

⁴¹ GOFFMAN, Erving: *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1995, pág. 12

⁴² PICKERING, Michael: *op. cit.*, pág. 204.

características y consecuencias. La sociedad es posible por medio de las relaciones sociales, dentro de formas y valores culturales, que mantienen las estructuras, fluctuaciones, cambio y pérdida de sus elementos lo cual facilita el equilibrio social. Para él, el extranjero es una forma social que atenta contra la estructura y la interacción y se encuentra de manera incongruente entre “nosotros” y “ellos” abriendo una brecha de ambivalencia. El extranjero funciona como catalizador en los momentos de cambio fuera de los alcances de la socialidad cuando el equilibrio de sus elementos comienza a cambiar permitiendo observar cuestiones que no fueron previstas en experiencias anteriores. “El hecho de que el individuo en ciertos aspectos no sea elemento de la sociedad, constituye la condición positiva para que lo sea en otros aspectos, y la índole de su ‘socialidad’ está determinada, al menos en parte, por la índole de su ‘insocialidad’”⁴³.

Así pues, al referirse uno al extranjero lo apreciamos como aquel que no está categorizado dentro de la relación entre “nosotros” y “ellos”, que causa cierta amenaza como algo extraño y que no encaja en este tipo de clasificación. Por otro lado, es alguien que trasciende nuestras estructuras valorativas y normativas que nos distinguen de “ellos”, sin embargo, de alguna manera los conocemos. Es decir, “el extranjero no es simplemente un desconocido: alguien a quien no conocemos bien, no conocemos en absoluto o de quien ni siquiera hemos oído hablar. Se trata, en todo caso, de lo contrario: la característica más notable de los extranjeros es que son, en gran medida, conocidos”⁴⁴. Para Bauman, el extranjero es aquel que no pasa desapercibido porque noto su presencia y causan confusión, ansiedad e incertidumbre, porque no se sabe como tratarlos. “La extrañeza aparece tradicionalmente sólo en forma relativa”⁴⁵, en el sentido de que aparece como una apropiación provisional inaccesible y como no pertenencia ni a uno ni a otro extremo, es ambiguo y ambivalente.

⁴³ SIMMEL, Georg: *Sociología I. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Ed. Alianza, 1987, pág. 46

⁴⁴ BAUMAN, Zigmunt: *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1994, pág. 57

⁴⁵ WALDENFELS, Bernhard: “Escenas originarias de lo extraño”, (Conferencia para la FCPyS-UNAM) 2001, pág. 2

II Acción social

Teoría de la acción y la hermenéutica como método

En este apartado se analizan brevemente algunas de las propuestas que caracterizan toda una tradición en el ámbito sociológico, las teorías de la acción abrieron una veta teórica para el análisis de lo social de gran relevancia no sólo para la perspectiva sociológica sino también para la teoría económica y política. Nuestro interés en las teorías de la acción es, por un lado, el hecho de que han dado una gran importancia al sujeto que actúa, al actor que realiza la acción y su capacidad para llevarla a cabo. En otras palabras, el individuo que actúa y se relaciona socialmente es portador de una identidad que lo autodetermina y le permite su autorrealización como actor social y su relación con otros. Por otro lado, esta perspectiva ha tomado como base la teoría de la conciencia para completar el análisis de la acción y las capacidades del actor para llevarla a cabo.

No es la intención en este apartado hacer un análisis exhaustivo sobre la teoría de la acción, sino precisar el énfasis en el actor y su saber experiencial como referente para la proyección de la acción así como la creación y recreación de esquemas reductores de incertidumbre y contingencia en la vida cotidiana. Por otro lado, Anthony Giddens recupera esta tradición en un proyecto más ambicioso que prioriza la práctica y su relación con la estructura en el proceso de estructuración.

Una de las vertientes que ha caracterizado el aspecto micro o el estudio de lo individual en el ámbito de la sociología ha sido la teoría de la acción y la hermenéutica como método, perspectiva que tiene sus inicios en los trabajos de los clásicos como Max Weber y Georg Simmel y que han influenciado grandemente a teóricos posteriores como Schütz, Mead, Goffman, Garfinkel, Habermas y Giddens¹. Weber tenía frente a él los problemas de la fundamentación teórico metodológica de las ciencias sociales y hacer de la sociología una ciencia independiente de otras disciplinas científicas tanto sociales como naturales. Plantea

¹ Aunque las propuestas de éstos varían en cuanto a sus aproximaciones teóricas, guardan entre sí una relación en cuanto al importante papel que desempeña el individuo como actor, agente e intérprete, quien posee una subjetividad y conciencia de sí, del mundo y de sus acciones; es productor y reproductor de esquemas, estructuras y pautas culturales. Cfr. GIDDENS, Anthony: *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2000

para ello la ciencia del estudio de la acción social como sociología y a la comprensión como su método donde el sentido que le otorga el individuo a su acción la vuelve significativa y comprensible como una acción con sentido². Así, “uno de los conceptos básicos que encontramos en la teoría weberiana para definir la acción social, es el sentido, como amalgama de motivos e intenciones referido a otro(s), es decir, el sentido mentado en la acción de un sujeto orientado a las acciones de otros”³. Lo que le permite a Weber comprender el sentido subjetivo de la acción es la superposición de sus motivos (como observador) a la acción que observa. Para ello recurre a la racionalización de forma teleológica-deductiva de medio/fin que le permite adecuar el sentido de manera típico ideal⁴.

El tipo ideal es un constructo hipotético, una herramienta metodológica que permite según Max Weber comparar y confirmar las causas del procesos real, es decir, una construcción subjetiva de hechos y causas, que ayude en la verificación de los elementos para llegar a la causa adecuada de un fenómeno. “Las ciencias histórico-sociales no establecen sus factores determinantes sino que determinan un cierto grupo de condiciones que, junto con otras, lo vuelven posible. La relación de causa-efecto, interpretada como una relación necesaria, es sustituida por una relación de condicionamiento”⁵.

Por tanto, a la comprensión explicativa propuesta por Weber sólo le interesa la acción racional y su conexión efectiva de sentido que le otorgó el actor para realizar su fin. “Se trata de la comprensión que interpreta la relación o conexión que existe y vincula el actuar (el sentido objetivo de la acción, el concepto del verbo) y el fin del actuar (el sentido

² Sociología, según Max Weber, debe entenderse (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Cfr. WEBER, Max: *Economía y sociedad*, México, Ed. FCE, 1999, pág. 5

³ NODA, Makoto: “La problemática de la intencionalidad en la acción social” en CASTAÑEDA, Fernando y Mónica GUITIÁN: *Instantáneas de la acción*, México, Ed. FCPyS-UNAM/Juan Pablos, 2002, pág. 258

⁴ Para una explicación más amplia sobre este punto, Cfr. JOKISCH, Rodrigo: “¿Cómo es posible la vida cotidiana desde el punto de vista de la teoría de la acción social?... en *Estudios Sociológicos*, México, Vol. XVIII, Núm. 59, septiembre-diciembre, 2000. Véase también, CORIA, Amelia: “Una mirada al interior del entramado conceptual de Alfred Schütz” en ANDRADE, Alfredo (Coord.): *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, México, Ed. FCPyS-UNAM, 2000. ____: “Acerca de la distinción entre sentido y significado en Schütz como punto de convergencia entre Weber y Husserl” en CASTAÑEDA, Fernando y Mónica GUITIÁN: *op. cit.* NODA, Makoto: *op. cit.*

⁵ WEBER, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1976, pág. 24

subjetivo de la acción, el concepto del fin del actuar) con el cual se relaciona y conecta el actuar con su medio y proceso de realización”⁶.

Sin embargo, pese a los extraordinarios esfuerzos por fundamentar a la sociología como ciencia deja tratados algunos aspectos de manera no muy conveniente. Schütz en su crítica constructiva a la propuesta de Weber evidenció varias de las deficiencias de ésta de las cuales solamente se mencionarán algunas. Una de estas dificultades es que lo que para Weber es un método para la sociología y exclusivo de las ciencias sociales, es algo que el actor lego realiza cotidianamente en su vida diaria. El método comprensivo que le permitió a Weber darle a la ciencia social un estatus independiente, tiene como principio la captación de sentido que permite entender la acción ajena. Pero, ¿es posible captar este sentido mentado subjetivamente que el actor dota a su acción? El constructo típico ideal que Weber utiliza para comprender la acción se relaciona con las nociones utilizadas para la construcción de un mundo significativo y provisto de sentido. Así, entonces, lo que para Weber es el sentido subjetivo de la acción es, para Schütz, la significación objetiva dada por el observador de la acción, una adecuación de sentido relacionada con lo común a los actores mismos en un mundo diario y dotado de un sentido común.

“Sugiero que el hecho de que en el pensamiento de sentido común presupongamos nuestro conocimiento actual o potencial del sentido de las acciones humanas y sus productos es, precisamente, lo que quieren expresar los especialistas de las ciencias sociales cuando hablan de la comprensión o *Verstehen* como técnica para abordar los asuntos humanos. Por ende, la *Verstehen* no es primordialmente un método empleado por el científico social, sino la particular forma experiencial en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social cultural”⁷.

Otra cuestión a tratar aquí tiene relación con la capacidad de los individuos para autorealizarse como tal, es decir, de llevar a cabo sus acciones como actores de éstas. Lo que nos lleva a otro punto de la teoría de la acción de Max Weber que Schütz buscó esclarecer, la diferencia entre acción y acto, entre acción en curso y acto concluido. En Weber parece ser que todas las acciones son presentes, pero la acción sólo es significativa y

⁶ AGUILAR, Luis: *Weber: la idea de ciencia social*, México, Ed. Porrúa/CH-UNAM, 1988, pág. 401

⁷ SCHÜTZ, Alfred: *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1968, pág. 77

tiene sentido cuando ya se ha realizado, cuando se sabe si tuvo éxito o fracasó. Una acción tiene sentido en un proyecto que antecede a la realización de la acción como un acto ya concluido donde se contemplan detalles y anticipaciones para la acción que se va realizar, una proyección hacia el futuro con referencia a las experiencias de acciones en el pasado de lo cual es uno consciente en el presente. El saber experiencial es lo que le da significado y sentido a las acciones, es decir, existe un marco de referencia de actos concebidos al cual recorro como recetario para mis acciones en el presente. El individuo es autor de sus acciones en el presente como un sí mismo actuante, como una unidad, en el mundo cotidiano en actitud natural. Éste hace uso de su acervo de conocimiento alojado en su memoria en cuanto lo asalta la duda y reflexiona, como un sí mismo fragmentado que analiza sus diferentes actos del pasado. “El sí-mismo que efectuó los actos en el pasado no es el mismo total indiviso, sino un sí-mismo parcial (...) de los actos efectuados”⁸ anteriormente por mí y por otros que se presenta como un “mi” en la conciencia. Esto porque el mundo cotidiano se me aparece como dado, como ya interpretado por otros y el cual, también, experimento como mío. La cotidianeidad es donde se realizan las acciones individuales y también sociales, y donde se lleva a cabo la interacción con otros semejantes a mí de manera natural. Para ello, el individuo no solamente interioriza sus actos realizados por él, sino también la conducta de otros y su visión de mundo por medio de la socialización. La aprehensión e interpretación inmediata del mundo, de los objetos, así como de otros que actúan y viven en él caracteriza a la internalización y la primera fase de socialización. Así, “más exactamente, la internalización en este sentido general, constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social”⁹. Esto permite la comprensión no sólo de las acciones de otros, sino también el mundo en el que viven el cual se vuelve mío.

La socialización se divide en dos partes que se pueden relacionar con las fases del “play” y “play-game” del interaccionismo meadiano, en el sentido de que la socialización primaria crea en la conciencia del infante la abstracción de los roles y las actitudes de los otros que

⁸ *Ibid.*, pág. 204

⁹ BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1994, pág. 165

posteriormente pondrá en juego y le permitirá recrearlas y modificarlas en la etapa secundaria de la socialización. Así pues, se le presenta al individuo la realidad objetiva mediada por los otros por su situación dentro de una estructura social que posteriormente el recreará desde su situación propia en ella y su punto de vista individual que contempla su idiosincrasia y sus interpretaciones biográficamente dadas. De manera más simple, “el niño de clase baja no sólo llegará a habitar en un mundo sumamente distinto del de un niño de clase alta, sino que tal vez lo haga de una manera completamente distinta que su mismo vecino de clase baja”¹⁰.

Lo anterior lleva a un cuestionamiento sobre qué tan reflexivo se puede ser el individuo de sí mismo y de sus acciones. Para ello, la etnometodología, corriente que deriva de la perspectiva fenomenológica schütziana y del interés sobre el lenguaje en los trabajos del último Wittgenstein no en busca de una fundamentación o lógica filosófica para las ciencias sociales, sino en la realización de investigaciones prácticas en la misma pragmática en la vida cotidiana; sobre las formas, o mejor dicho, los métodos por los cuales los actores legos mantienen, dan sentido y reestructuran su conocimiento de sentido común regulando la certidumbre con la cual actúan ellos en la vida cotidiana.

Los estudios hechos por Harold Garfinkel en esta dirección se centran en los métodos, prácticas y procedimientos que las personas utilizan para dar explicación de sus acciones y de la realidad que les circunda. Así, los etnometodólogos se interesan por las prácticas explicativas y se preocupan por la naturaleza de la explicación, lo que nos lleva al aspecto de la reflexibilidad como ese proceso en que nuestro sentido del orden, nuestra visión del mundo, se crea, mantiene y refuerza mediante nuestras acciones, pensamientos, y, sobre todo, a nivel conversacional. Pero raramente sé es consciente de ello, es algo que se pasa por alto o se oculta.

Por otro lado, el concepto de indexicalidad refiere a las explicaciones que los actores dan a sus acciones en determinada situación. Las explicaciones se encuentran referidas a un contexto en su calidad de acción, es decir, “las propiedades indécicas de las explicaciones

¹⁰ *Ibid.*, pág. 167

se derivan, en último término, de su carácter de acciones. Las explicaciones se encuentran inextricablemente ligadas a las ocasiones de uso, (...) son acciones por derecho propio; como otras acciones, contribuyen inevitablemente a la situación de la que forman parte y, (...) además, las explicaciones se interpretan contextualmente mediante procedimientos elaborativos reflexivos del método documental de interpretación”¹¹.

Así pues, esto puede dar cuenta de la capacidad que tiene el individuo no sólo de llevar a cabo sus acciones, sino de actuar reflexivamente sobre ellas, interpretándolas y explicándolas desde su punto de vista contextualizado.

Por otro lado, uno de los teóricos contemporáneos que le otorga al actor y a sus acciones un importante papel, al igual que a la estructura es Anthony Giddens, quien recupera varios aspectos de las anteriores propuestas respecto a la capacidad que tiene el actor de significar el mundo y las relaciones sociales que lleva a cabo con otros en la trama social. Este autor no sólo realiza una crítica constructiva de los planteamientos de éstas sino que busca en una propuesta más ambiciosa al crear una teoría de la constitución de lo social con base en la dinámica que se da entre los actores y la estructura social en un proceso de estructuración. En la constitución de la sociedad¹² Giddens presenta una integración de varias propuestas relacionadas con la idea de praxis como constituyente de lo social. Así, “hablar de praxis como la constitución de la vida social implica un interés no sólo por la forma en que la conducta, las consecuencias y las relaciones se genera, sino también por las condiciones que configuran y facilitan esos procesos y resultados, las cuales son esenciales para que la producción de la vida social siga su marcha”¹³.

Esto da cuenta de la importancia de la agencia humana como “objeto móvil” en las relaciones y toda actividad, lo que lleva a una posición en la cual no es posible descartar los aspectos subjetivos del actor ya que éstos intervienen en la participación de éste en las actividades sociales, el impulso y las disposiciones individuales como parte del sujeto,

¹¹ HERITAGE, John: “Etnometodología”, en GIDDENS, Anthony, et. al.: *Teoría social hoy*, México, Ed. Alianza-CNCA, 1991, pág. 322

¹² GIDDENS, Anthony: *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1998

¹³ COHEN, Ira J.: *Teoría de la Estructuración*, México, Ed. UAM, 1996, pág. 13

agente que produce actividades sociales y que obra con la posibilidad de haber actuado de manera diferente en el flujo de sus acciones. “Una acción nace de la aptitud del individuo para ‘producir una diferencia’, o sea, ejercer una clase de poder. Un agente deja de ser tal si pierde la aptitud de ‘producir una diferencia’”¹⁴.

La idea de Giddens de conceptualizar a los actores como agentes tiene que ver con la praxis como constitutiva de lo social, es decir, el actuar de los agentes lleva en sí una capacidad transformadora que da cuenta del margen de libertad de los sujetos que, si bien no realizan sus acciones con una posibilidad ilimitada de libertad, tampoco las llevan a cabo restringidas o constreñidas totalmente por las normas. Así las prácticas sociales rutinizadas que son llevadas a cabo por la mayoría de los miembros de una colectividad, se institucionalizan como formas regulares de las prácticas mismas. Aunque el agente es el responsable de sus acciones en el sentido de que no sólo producen diferencia sino también la mantienen “en la medida en que el agente participa en procedimientos institucionalizados, (así) las condiciones estructurales de la vida social (...) tienen una importancia directa en las actividades del individuo”¹⁵.

Para Giddens el problema de los teóricos de la acción era el sujeto mismo como realizador de ésta y cómo la acción era llevada a cabo, con base en qué aspectos o elementos, por llamarlos de alguna manera, dotaban de posibilidad al individuo de poder actuar, por otro lado, cómo interpretarla y cómo relacionarla con lo social. Sin embargo, esta perspectiva no permitía realmente llegar a una comprensión de la acción y la distanciaba hacia el problema del sujeto¹⁶. Una excepción teórica que Giddens retoma es la etnometodología en el sentido de no ser una propuesta de cómo piensa el individuo sobre sus actos, ni meramente se remite a las capacidades por las cuales el individuo construye su proyecto de acción racionalizando sobre los medios para llegar a un fin determinado. Más bien, lo lleva al plano donde la importancia recae en la producción, reproducción y consecuencias del hacer

¹⁴ GIDDENS, Anthony: *op. cit.*, pág. 51

¹⁵ COHEN, Ira J.: *op. cit.*, pág. 54

¹⁶ “Así, se presenta en el discurso sociológico un desplazamiento y énfasis hacia el sujeto y su actuar, en donde el tema de ¿hasta dónde es posible que se analice objetivamente la subjetividad en la acción humana?, así como el tratamiento de dicha subjetividad, se convierten en objeto de un vasto debate en la segunda mitad del siglo XX”. GUITIÁN, Mónica: “Acción, significación y racionalidad en Alfred Schütz” en CASTAÑEDA, Fernando et. al.: *op. cit.*, pág. 175

de los actores que constituyen la sociedad y lo constituyen al mismo tiempo como agentes, seres arrojados al mundo, sin tutelaje en las contingencias de la vida¹⁷. Así, el “descentramiento del sujeto” lo lleva hacia una teorización del sujeto actuante; un agente siendo una unidad o individualidad corpórea con capacidad de agencia, de práctica transformadora, en una trama espacio temporal que ya no refiere al plano sólo de una conciencia intencional y particular del sujeto.

El desentrañar al sujeto como punto de partida y referir a su agenciar es la posibilidad ontológica que se entiende solamente por las prácticas sociales situacionales que conllevan a la estructuración de la sociedad. Para Giddens lo social no es una acumulación de interacciones simplemente, sino la presencia tanto del sujeto actuante como de las estructuras en forma de propiedades estructurales. Por tanto, es posible sostener que lo social es en sí un proceso de estructuración de la dualidad agencia/estructura donde los sistemas sociales participan como vínculo de la dualidad. Así se entiende que la sociedad no es una creación de actores individuales sino de las prácticas llevadas a cabo de manera rutinaria que dan continuidad a la estructura, por ello no es posible hablar de las estructuras desvinculadas de los actores que dan cuenta de ella de manera recursiva. “Por lo tanto, los agentes (en su participación en la vida diaria y sus prácticas rutinarias en ella) reproducen la organización de los sistemas, pero los sistemas ni reproducen la organización de los agentes ni activan las prácticas que éstos últimos realizan”¹⁸ por tanto, la estructura debe su continuidad existencial a su reproducción agencial en un espacio-tiempo en prácticas rutinizadas.

En suma, es posible decir que la teoría de la acción, analizada por medio de las construcciones teóricas aquí mencionadas, tiene como uno de sus principios al “sujeto” o actor que realiza la acción el cual porta una identidad y es consciente de sí mismo y de su actuar en su vida diaria. El actor dota a su acción de sentido y la hace significativa dado un

¹⁷ La idea de Giddens de que la constitución de la sociedad es un logro de la habilidad de sus miembros, la cual no ocurre en condiciones de entera intención y comprensión, se relaciona con una frase ya clásica de Marx: “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en aquellas circunstancias con las que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado”. Cfr. MARX, Karl: “El Dieciocho Brumario..” en GIDDENS, Anthony: *Las nuevas reglas del método sociológico*

¹⁸ COHEN, Ira J.: *op. cit.*, pág. 140

saber experiencial, este le permite al sujeto actuante tanto reducir la incertidumbre y tener referente para la proyección de sus acciones. El sentido común, este “recetario” que Schütz enfatiza para el actuar cotidiano y que se observa como “puesto en práctica” en los trabajos etnometodológicos de Garfinkel permite dar cuenta que la autorrealización del individuo como sujeto social, como actor no es un simple actuar, sino una realización de un proyecto a futuro con base en actos anteriores tipificados, referentes, que guían y crean certidumbre al actuar en la vida diaria “hasta nuevo aviso”.

La crítica realizada por Giddens nos permite observar que la premisa de la teoría de la acción, es decir, el sujeto actuante no permite un análisis de la acción misma y su relación con las estructuras que sostienen a la sociedad. La propuesta de este autor es recuperar la acción como *praxis*, lo que le permite la descentración del sujeto como punto de partida y enfocarse en las prácticas sociales en relación con la estructura en el proceso de estructuración de lo social.

III. Identidad cultural

1.3.1 Un modelo de identidad cultural

En la actualidad el tema de la identidad ha tomado gran relevancia tanto para el ámbito sociológico como el político, donde las diferencias culturales y la representación de los grupos que integran diversos espacios culturales se vuelve problemático.

Los estudios sobre el tema de la identidad son muy diversos lo que ha llevado a una complejidad y ambigüedad sobre el concepto de identidad. “Al observar y analizar la diversidad de maneras en que podríamos encontrar utilizado el término identidad, nos percatamos de una especie de entropía conceptual con relación a este fenómeno, es decir, un desorden, una falta de precisión de los elementos y el papel de estos elementos que conforman el fenómeno”¹.

Maritza García y Cristina Baeza se abocan a la tarea de modelar un marco teórico para el estudio de la identidad, en este caso, cultural, el cual toma diversos aspectos sobre la identidad y los transforma en información relevante para su estudio e interpretación. Si bien esta propuesta trata de proponer un aparato conceptual, ofrece, al mismo tiempo, un modelo teórico que visualiza la manera en que se concibe el fenómeno.

Las autoras de este modelo realizan una serie de fijaciones con respecto a la identidad como en algunos casos ha sido trabajado y los problemas que conllevan. Esto las lleva a crear precisiones teóricas para la observación y análisis de la identidad.

Así, plantean que suele hablarse de identidad refiriéndose solamente a uno de los elementos del fenómeno, por ejemplo, a determinados objetos producidos por una cultura o forma de cultura, lo que no permite observar otros elementos que son de suma importancia como la relación alter y el sujeto con el que entabla la comunicación; la herencia cultural de éste y la actividad, de la cual los objetos son el resultado.

¹ GARCÍA, Maritza y Cristina BAEZA: *Modelo teórico para la identidad cultural*, La Habana, Ed. CIyDCC Juan Marinello, 1996, pág. 9

Por otro lado, se ha relacionado la identidad hacia el interior de los individuos, como un proceso sociopsicológico de comunicación cultural. Para este modelo debe considerarse no sólo el aspecto de “lo mismo” sino su relación con la alteridad, es decir, con el otro (alter). Así, no sólo es interesante lo distintivo de una cultura o forma de cultura, sino el tipo de relación que ha tenido, tiene o establece con otra cultura o forma de cultura. El término identidad cultural indica, sin duda alguna, un concepto relacional. Si no fuera así, con la apelación al concepto de cultura sería suficiente.

La identidad es un proceso que se da a diferentes niveles por lo que refiere a una (identidad) diferente para cada nivel: grupo primario, nación, región supranacional, etcétera, lo que lleva a considerar, según García y Baeza, en los procesos identitarios, la microideología en los diferentes niveles. “Nuestra concepción de la identidad cultural permite el recurso de una especie de abstracción inversa: visualizar con mayor intensidad y potencia teórica lo particular de nuestras realidades socioculturales”².

Así también, la identidad cultural representa un coeficiente comunicacional entre formas culturales las cuales toman cuerpo en la sociedad, por ello la identidad es la caracterización comunicativa de las formas organizativas, sistemas sociales, por ejemplo, como manifestación de las formas culturales.

Por ello, “la identidad cultural como problemática patentiza el derecho a la existencia, coexistencia y desarrollo de distintas formas de cultura, esto es, de grupos humanos que asumiendo sus proyectos de vida, actúan generando respuestas y valores retroalimentadores de su cultura”³.

Este modelo tiene como punto de partida la vida cotidiana porque es de donde toman expresión las identidades.

² *Ibid.*, pág. 12

³ *Ibid.*, pág. 14

“En este sentido se interpreta la identidad cultural como una variable explicada o dependiente, que cambia en sus expresiones concretas (lenguaje, instituciones sociales, idiosincrasia, cultura popular, relaciones familiares, arte y literatura, etcétera) en función de un conjunto de variables explicativas o independientes, entre las cuales son las de mayor interés: tiempo o momento histórico, espacio geográfico, estructura socio-clasista, raza y etnicidad, migraciones, género y generaciones humanas”⁴.

El modelo define a la identidad cultural, a la producción de respuestas y valores de un grupo determinado o sujeto cultural, tanto heredero y transmisor como actor y autor de su cultura, el cual lleva a cabo esta producción dentro de un contexto histórico dado como una consecuencia de la identificación-diferenciación (principio sociopsicológico) en relación con otros sujetos culturales.

La identidad nacional se enfrenta al problema de la identidad de grupos culturalmente diferentes que no han sido influenciados por la estructuración de las naciones, o bien se han ido diferenciando de ésta.

Si bien la relación identidad cultural e identidad nacional no puede obviarse por razones históricas –muchas de las cuales conservan vigencia por la estructuración política de la mayoría de las sociedades actuales- no es menos cierto que en la sociedad contemporánea adquieren creciente significación los grupos-minorías para los que la cuestión de la identidad cultural resulta de trascendental importancia sin que ello se relacione directamente con la cuestión de la nacionalidad, sin contar los desgajamientos nacionales que se han producido en el contexto de la desintegración de campo socialista y otros múltiples fenómenos aún inconclusos de reordenamiento sociopolítico que están teniendo lugar en diversas regiones geográficas del mundo actual”⁵.

Las autoras proponen como componentes del modelo de observación de la identidad: I,) los que refieren a grupos humanos; II,) los que refieren a objetos como valores; y III,) los referidos a las acciones. Cada uno de estos tiene (sub)componentes o elementos particulares. El primero se compone de tres elementos: sujeto de la cultura, otro

⁴ *Ibid.*, pág. 15

⁵ *Ibid.*, pág. 21

significativo, sujeto de identidad. El segundo a los valores culturales y los valores identitarios. Y por último, el tercero, a los procesos de diferenciación- identificación de producción de respuestas de identidad y de circulación de la memoria histórico cultural.

Los componentes en grupos humanos dan cuenta de la importante relación que se tiene entre el alter y el sujeto que les permite visualizar las acciones, o mejor dicho, la interacción como actividad identitaria y la relación que se establece con el aspecto valorativo cultural.

Así pues, denominan a un sujeto de la cultura a un grupo humano organizado socialmente quien(es) son herederos, transmisores, actores y autores de una cultura condicionada histórica y geográficamente.

El otro significativo refiere a otro grupo humano con características similares (culturalmente definido y socialmente organizado) que entra en comunicación con el sujeto de la cultura en un momento histórico determinado. “En la comunicación que se establece entre el otro significativo y el sujeto de la cultura, éste recibe un conjunto de mensajes culturales que decodifica, codifica, transforma y responde a ellos. Este proceso comunicativo activo presenta dos momentos decisivos: el de diferenciación, mediante el cual el sujeto de la cultura percibe sus diferencias respecto al otro significativo y el de identificación, mediante el cual el sujeto de la cultura percibe su identidad grupal y deviene sujeto de la identidad”⁶.

Por último, se entiende como sujeto de identidad al sujeto de la cultura que entra en relación comunicativa con el otro significativo lo que le permite su diferenciación y reconocimiento ya sea consciente e inconsciente, como sujeto actuante, de su identidad cultural. Así, “el sujeto de identidad no es otro que el sujeto de la cultura en su comunicación con otras culturas. Por lo tanto, al igual que éste, es susceptible de verse explicado en el modelo en distintos niveles de resolución”⁷.

⁶ *Ibid.*, pág. 25

⁷ *Ibidem*

Ahora bien, se entiende como objetos de la cultura a todas las producciones materiales y espirituales que el sujeto de la cultura ha elaborado en el proceso de su formación y transformación, las cuales constituyen la base de la actividad creadora. Los objetos de la cultura creados por los sujetos predecesores conforman la memoria histórica y cultural del sujeto de la cultura.

Por otro lado, se define a los objetos de identidad como un subconjunto de los objetos culturales que tienen una función comunicativa entre el sujeto y el otro significativo (alter), estos objetos han sido creados para un propósito específico o signados para una comunicación determinada.

Las principales relaciones que es posible encontrar entre los objetos culturales y los identitarios es que en principio estos últimos fueron creados en procesos de identidad como respuestas identitarias objetivadas, por ello se constituyen como culturales pero con propósitos comunicativos. Así también, los objetos culturales pueden ser identitarios en el sentido de que, tanto el sujeto como el alter, son el principio, son portadores de cultura la cual los diferencia e identifica respecto a la cultura que representan. Por último, cuando los objetos de identidad han perdido su particularidad o intención comunicativa pasan a formar parte de la memoria histórico-cultural.

Por otra parte, la actividad identitaria “en el modelo es un complejo proceso de acciones materiales y espirituales que simultánea o sucesivamente lleva a cabo el sujeto de la cultura en el proceso de comunicación con unos-otros-significativos y que trae como resultado la transformación del primero en sujeto de identidad”⁸.

De esta manera, el sujeto de cultura actúa como sujeto de identidad produciendo respuestas identitarias por medio de objetos culturales cargados de intención comunicativa. Así, diferentes acciones se condicionan y se complementan en la actividad identitaria y permiten la interacción con las actividades culturales.

⁸ *Ibid.*, pág. 26

Por otro lado, los procesos subjetivos de las acciones las cuales operan en el interior del sujeto de cierta cultura (X) en el momento en que recibe cierta información de otro sujeto (alter) de cultura (Y) actúa comunicándose con (X) por medio de códigos culturales sedimentados y diferenciados de su cultura. Las autoras recomiendan tomar en cuenta la relación de las acciones subjetivas que se encuentran en una dinámica que lleva al proceso de diferenciación-identificación.

a) recepción del mensaje de Y por X;

b) decodificación y codificación del mismo

c)selección, ordenamiento e integración de las diferencias entre los contenidos del mensaje de Y y los elementos correspondientes de la cultura de base de X (momento de la diferenciación de X respecto a Y)

d)autorreconocimiento de X como unidad distinta a Y (momento de identificación de X con respecto a sí mismo). El sujeto de la cultura deviene sujeto de identidad y a partir de ello se comporta como tal.

Así, el sujeto de identidad realiza acciones materiales y espirituales produciendo objetos cultural-comunicativos (objetos de identidad) dirigidos al otro (alter) como diferenciadores y por otro lado, encaminados a reafirmar su integridad como identificadores. Por ello en la actividad identitaria se producen y se reproducen objetos de identidad como respuestas identitarias.

Por último, en la actividad identitaria se manifiesta la memoria histórico-cultural circulando subjetivamente, “no obstante lo cual (y teniendo en cuenta que el sujeto de identidad es un grupo socialmente organizado) su base, su fundamento, está determinado en la comunicación material del sujeto de identidad con otro significativo y entre los elementos que integran el sujeto de identidad entre sí”⁹.

A partir de la modernidad los canales formales comenzaron a cobrar un auge creciente como mediatizadores de la actividad cultural en general, pero en la época contemporánea,

⁹ *Ibid.*, pág. 28

paralelamente y como reacción quizá a las tendencias homogeneizadoras de la cultura, se otorga cada día más importancia a los canales informales como medio de salvaguarda de identidades culturales subalternas –algunas con larga historia de marginalidad- que corren el riesgo de ser extinguidas.

1.3.2 Observaciones de la identidad

Gilberto Giménez, investigador que se ha dedicado al estudio de las identidades presenta como “paradigmas de la identidad” cuatro formas o consideraciones para poder observar la identidad: la concepción relacional y situacional, la persistencia en el tiempo, la identidad como valor y las estrategias identitarias.

La concepción relacional situacional

Definiendo la identidad en relación con la cultura en el sentido de los estudios norteamericanos que utilizaban la idea de identidad cultural como constructo teórico que permite analizar los problemas de integración como un conjunto de repertorios interiorizados (representaciones, valores, símbolos por medio de los cuales los actores – colectivos e individuales- se distinguen de los demás y demarcan sus fronteras, todo ello socialmente estructurado). Lo anterior nos permite reconocer la relación identidad-cultura ya que “la identidad debe concebirse como una eflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, ya que resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales”¹⁰

Sin embargo, la identidad no es un simple reflejo de pautas, elementos y rasgos culturales, sino un proceso de reconstrucción reflexiva y selectiva de los actores, es decir, la identidad

¹⁰ GIMÉNEZ, Gilberto: “Paradigmas de Identidad” en CHIHU, Aquiles: *Sociología de la identidad*, México, Ed. Porrúa-UAMI, 2002, pag. 38

como una reelaboración subjetiva y selectiva por parte del individuo, de configuraciones (objetivas y simbólicas) culturales.

Así, se puede referir a la identidad como una construcción y reconstrucción en una situación relacional, una construcción social, dentro de marcos sociales que determinan la posición de los actores que les permite una orientación para sus acciones y representaciones, lo que facilita observar una dinámica entre lo objetivo y lo subjetivo sin concepciones tendenciosas.

Ahora bien, la identidad de los actores sociales es siempre el resultado de una negociación entre autoidentidad y exoidentidad, es decir, la percepción como distinto, autonomía y unicidad o reconocimiento con lo social. Una relación entre auto-afirmación y asignación identitaria. De aquí la posibilidad de que existan discrepancias o desfases entre la representación de la propia identidad y la de los demás, lo que ha dado lugar a la distinción entre identidades internamente definidas (llamadas también identidades subjetivas, percibidas o “privadas”) e identidades externamente imputadas (llamadas también identidades objetivas, actuales o “públicas”¹¹.

En suma, esta propuesta pretende conceptualizar la identidad como resultado de una relación entre actores y situaciones sociales donde la cultura juega un papel importante en la construcción al igual que la interpretación selectiva de ésta por parte de los individuos, es decir, una reelaboración subjetiva de la cultura. La afirmación o presentación positiva o aceptable sólo es en corroboración con la situación identitaria asignada por marcos sociales y en relación con un alter en un proceso de identificación en una situación relacional.

¹¹ HECHT, and et. al.: *African American Communication. Ethnic identity and cultural Interpretation*, págs. 42-43 citado en *Ibid.*, pág. 39

La identidad como persistencia en el tiempo

Otro “paradigma” de la identidad es su capacidad de permanencia en el tiempo y en el espacio. “Es decir que la identidad implica la permanencia entendida como una continuidad frente al cambio, lo que lleva a una dialéctica entre continuidad y discontinuidad, entre permanencia y cambio. Se puede entender, entonces, que las identidades “se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado”¹².

La identidad no es sólo la forma de diferencia y distinción de sí, sino también se presenta como una tautología, como igualdad o coincidencia consigo mismo. Por un lado le permite al Estado su estabilidad y consistencia, por el otro, la previsibilidad de comportamiento y responsabilidad por parte de los actores de tener o manejar una identidad constante manteniendo la imagen frente a los demás.

La identidad se define por la perdurabilidad de sus diferencias que a la vez son sus límites y el contenido cultural que marca simbólicamente dichos límites y diferencias, sin embargo, lo anterior permite observar a la identidad como un continuum. Se puede percibir la diferencia que da cuenta de la permanencia con relación al cambio, pero esto da una idea de rigidez y demarcación fija.

Toméense en cuenta ideas como aculturación, transculturación y recomposición adaptativa insertadas como cambio en la transformación de la identidad. Así, “para afrontar estos casos se requiere reajustar el concepto de cambio tomando en cuenta, por un lado, su amplitud y su grado de profundidad, y por otro, sus diferentes modalidades”¹³.

Se entiende como cambio un concepto que varía por su amplitud y profundidad, en el sentido de transformación y mutación. Entiéndase, entonces, el primero como un proceso

¹² *Ibid.*, pág. 43

¹³ *Ibid.*, pág. 44

gradual y adaptativo en la continuidad sin afectar su estructura, un cambio profundo que altera toda la estructura y el paso de una a otra se define como mutación.

Ahora bien, existen, siguiendo a Horowitz, dos formas de mutación: a) cuando uno o más grupos se unen para formar uno nuevo con nueva identidad en el sentido de una “amalgama”, por otro lado, un grupo puede asumir la identidad de otro en forma de incorporación a una identidad. Así también b) por diferenciación cuando un grupo se despoja de algunos de sus componentes en sentido de una división y también como una proliferación cuando uno o más grupos generan grupos adicionales diferenciados.

Identidad como valor

Entre los elementos que han caracterizado algunos de los planteamientos sobre la identidad se le ha dado importancia como distinción dentro de su concepción a un aspecto valorativo. Así pues “la identidad se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto, generalmente distinto del que confiere a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social”¹⁴

Con lo anterior es posible nombrar dos aspectos de la identidad como valor 1) la identidad como valor central por medio del cual interactúa el individuo en relación con otros y el mundo, 2) el valor dado a sí mismo es lo que permite distinguir aspectos como diferenciación y la identificación.

Los actores sociales buscan valorarse positivamente a sí mismos lo que les permite saberse como pertenecientes a...y distinguirse de...solidarizarse con...

¹⁴ *Ibid.*, págs. 45-46

Estrategias identitarias

Una característica que se deduce de algunas propuestas teóricas sobre la identidad es su plasticidad, es decir “su capacidad de variación, de reacomodamiento, de modulación e incluso de manipulación”.¹⁵

La identidad, es en este sentido, un instrumento utilizado por los individuos en la interacción con otro(s) lo que da cuenta de su aspecto mediador en una situación dada para llegar a un determinado fin.

Existe un cierto margen de maniobra por parte de los actores en la manipulación o uso de la identidad en relación con la situación dada, que sin embargo, no es el libre uso o abuso de la identidad en el sentido de que es necesaria la referencia a la estructura social, ni a los límites marcados por el grupo y la simbolización, etcétera. “Los individuos y los grupos no pueden hacer lo que quieran de su identidad, ya que, como dejamos dicho, ella es el resultado de la identificación que nos atribuimos nosotros mismos y de la que nos imponen los demás”¹⁶.

Este aspecto de la identidad se relaciona con la concepción relacional y situacional en la que la reelaboración y selectividad subjetiva son importantes. Así, los individuos tienen la posibilidad de ajustar la identidad a la situación relacional.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 47

¹⁶ CUCHE, Denys: *La notion de culture dans les sciences sociales*, pág. 94, citado en GIMÉNEZ, Gilberto: *op. cit.*, pág. 47

Segunda parte. La búsqueda

PRELUDIO II

En este apartado nos interesa llevar a la discusión las propuestas teóricas descritas en la parte anterior tratando de hacer visible tanto sus aportes como los problemas que es posible encontrar en ellas para el análisis de la identidad, de tal modo que sea posible recuperarlas en una propuesta más integral y sistemática desarrollada en este mismo apartado.

Esta segunda parte se divide en dos secciones, la (2.1), como punto de partida, donde se realiza una crítica constructiva de las propuestas analizadas en la primera parte y recuperando aspectos que son factibles de relacionarse desde el punto de vista de una observación de la identidad.

La sección (2.2) representa una reconstrucción que toma como base la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y la de las distinciones de Rodrigo Jokisch desde las cuales se busca sistematizar e integrar en una propuesta de la observación de la identidad desde la identidad, en la cual el análisis se caracteriza por la utilización de la diferencia como identidad y no una unidad. Esta perspectiva no tiene como punto de partida un sujeto como pivote o centro sino la identidad vista desde la observación de segundo orden. Por otro lado, se pretende relacionar la identidad como diferencia con la estructura identitaria, la praxis cotidiana y la misma estructuración siguiendo la propuesta giddensiana, así como la idea de iterabilidad de Jacques Derrida como presupuestos para la identidad, su forma y su operación.

2.1. Un punto de partida

En el capítulo anterior se realizó una descripción de algunas de las propuestas teóricas que permiten abordar la identidad pero sin ser en sí teorías sociológicas de ésta. Como ya anteriormente se refirió, si bien estas propuestas daban cuenta de la identidad en sus planteamientos, la intención de sus autores y la dirección teórica que han tomado, suponen otra finalidad. Por un lado, las teorías del “self”, así como las de categorización de éste son planteamientos que buscan dilucidar un orden social dado por las características que al individuo lo autodeterminan individual y socialmente en relación con los demás con los que interactúa. Por el otro, estas teorías dan cuenta de cómo es que los individuos llegan a crear su identidad interactuando con los demás. Siguiendo a Blumer y a Mead, es la interacción con otros que las pautas que se aprenden desde la niñez y que recrean los individuos —en algunos casos modifican— en el transcurso de su vida adulta. En este caso no sólo autodeterminan al individuo, sino que permiten su autorrealización como sujetos autónomos con posibilidad de decisión y de acción. Así, “tal identidad del yo posibilita la autodeterminación a la vez que la autorrealización, dos momentos en que en la relación de tensión que se establece entre el *I* y el *Me* operan ya en el plano en el que la identidad está aún ligada a los roles sociales. En la medida en que el adulto asume su propia biografía responsabilizándose de ella, puede volver sobre sí mismo recorriendo las huellas, recuperadas narrativamente, de sus propias interacciones”¹.

En el caso de la categorización del self, tanto Tajfel, como Turner buscan clasificar de alguna manera la identidad social como la forma en que se orienta un individuo dentro de diferentes grupos o divisiones sociales como estratos, clases o categorías que al mismo

¹ HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, tomo II, Madrid, Ed. Taurus, 1988, pág. 142

tiempo que se le posibilita al individuo incluirse en un grupo, es excluido de otro. La membresía a un grupo o categoría se da por ese sentimiento de identificación mutua entre dos o más individuos que la comparten. Por otro lado, la propuesta de Turner trata de un aspecto de suma importancia para la teoría del self, tal es la orientación del self en cuanto a cómo es que las similitudes y las diferencias se dan en la forma en que el sujeto se orienta para identificar a los otro(s) con los que interactúa. En otras palabras, propone la forma operativa de la orientación del self; el punto de partida no es la diferenciación con el otro, sino la búsqueda de semejanzas o similitudes que permitan distinguir las diferencias. Claro que puede referirse a un principio de diferenciación inicial que uno no es el otro, es decir, en el momento en que se sabe que no es uno mismo sino otro sujeto o individuo con cualidades semejantes a las mías, la identidad está dada por la diferencia. Sin embargo, en principio, uno reafirma su identidad en cuanto a que no se parte del otro sino de uno mismo lo que no se pone en duda que *yo soy yo* y que *no soy aquel*, el otro con el que interactuó.

Así estas teorías reparan en el modo en que se orienta y se identifica el individuo frente a otro(s), sin embargo, esta orientación se encuentra de alguna forma descontextualizada e inmersa en el interior del individuo sin apreciar el aspecto relacional situacional, es decir, al contexto de donde refiere la orientación. Para ello, es posible reparar este problema desde la orientación “mundo” popperiana en el sentido que Habermas adecua para su teoría de la acción comunicativa. Aunque esta teoría es una propuesta sobre la acción, es posible retomar su planteamiento de orientación mundana de la acción para el caso de la identidad.

Para empezar, retomaré el planteamiento de los tres mundos de Habermas para poder entablar la posibilidad de relaciones correspondientes con la identidad tomando la propuesta de Mead del “yo”, “mí” y “el otro generalizado”.

La teoría de los tres mundos es una propuesta creada por el filósofo austriaco Karl Popper² para distinguir los universos de entidades que caracterizan a un sólo mundo con tres índices. El primero es el mundo de los objetos físicos o estados físicos; el segundo el de los

² Cfr. POPPER, Karl R.: *El universo abierto. Post Scriptum a la Lógica de la investigación científica*. Vol. II, Madrid, Ed. Tecnos, 1986. Véase también, POPPER, Karl R.: *Conocimiento objetivo: Un enfoque evolucionista*, Madrid, Ed. Tecnos, 1982

estados mentales o episodios internos; y el tercero de los contenidos objetivos de pensamiento o de contenido semántico de los productos simbólicos.

En la Teoría de la acción comunicativa³ de Habermas, los tres mundos cognitivos de Karl Popper son retomados en el sentido de la transferencia que hace Jarvie hacia una teoría de la acción. Así la correspondencia de los mundos 1, 2, 3 con los de la teoría de la acción se dan entre el mundo 1 con el objetivo; el 2 con el subjetivo; y el 3 con el social. Pese a las deficiencias en la conceptualización de Jarvie, que Habermas crítica y retoma⁴, y que en el presente no pueden ser desarrolladas, esta caracterización le permite al último relacionar los conceptos de acción dados por la tradición de las ciencias sociales con los mundos a cuales se orientan. De manera similar se puede conjeturar que la identidad se orienta con base en estos tres mundos: el objetivo, subjetivo y social. Un individuo se orienta hacia otro(s), así como a los objetos físicos. El otro como alguien con presencia física, un cuerpo, que si bien lo identifico como *parecido a mí no soy yo*. Sin embargo, no podría ser caracterizado o identificado por mí si no es por ciertas pautas dadas por lo social. Por último, un punto de suma importancia dado por la postura teórica de Blumer es el aspecto interpretativo del actor, tanto del significado de los objetos físicos como sociales y culturales. Esto se relaciona con la importancia del mundo dos de Popper, o bien el subjetivo de Jarvie y Habermas en el sentido de que no es posible una interacción directa entre el mundo 1 y el 3, y menos una comprensión directa sino es por mediación del mundo 2. Siguiendo a Popper con las reservas que se observan desde la teoría social a su definición del mundo tres...

“Mi principal argumento a favor de la existencia del ‘Mundo 2’ de las experiencias subjetivas es que normalmente tenemos que captar o entender una teoría del ‘Mundo 3’ antes de poder usarla para actuar sobre el ‘Mundo 1’, pero captar y entender una teoría es un asunto mental, un proceso del ‘Mundo 2’: el ‘Mundo 3’ suele interactuar con el ‘Mundo 1’ a través del ‘Mundo 2’ mental”⁵.

³ HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, Madrid, Ed. Taurus, 1987.

⁴ Para ello, Cfr. HABERMAS, Jürgen: *op. cit.*, además en JOKISCH, Rodrigo: “Apuntes sobre la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, desde el punto de vista de la teoría de las distinciones” en *Estudios Políticos*, Núm. 24, México, UNAM-FCPyS, 2000

⁵ POPPER, Karl R.: *op. cit.*, pág. 139

Así puede observarse que análogamente a la orientación de la persona por el yo, el mi y el otro generalizado, su identidad se orienta a éstos en contextos mundo del subjetivo, objetivo y social. La relación que describe tanto Popper, como Habermas entre los mundos se comprende también en relación entre el yo, el mi y el otro generalizado.

Estos tres mundos no son solamente la constitución conjunta de un sistema de referencia común en los procesos de comunicación, sino también, un sistema de orientación para la identidad de los individuos. Ahora bien, estos mundos no deben confundirse, como Habermas afirma, con el mundo de la vida. Éste refleja la cotidianeidad, el mundo dado y ya interpretado como un trasfondo en el cual “se mueven en común los participantes en la interacción cuando se refiere temáticamente a algo en el mundo”⁶.

Por otro lado, aunque el mismo Habermas analiza al interaccionismo en versión de Goffman lo limita a la relación solo de dos mundos, el subjetivo y el objetivo. La acción dramática como denomina Habermas a la presentación del self de la teoría interaccionista de Erving Goffman, está orientada a la representación de sentimientos, deseos y afectos en el mundo objetivo. “En el caso de la acción dramática la relación entre actor y mundo resulta accesible a un enjuiciamiento objetivo. Pero como a lo que el actor se aplica en presencia de su público es a su propia subjetividad, sólo puede haber una dirección de ajuste”⁷. Sin embargo, la propuesta de Goffman va más allá de una representación objetiva de cuestiones subjetivas ya que la realización de la actuación es exteriorizada en un contexto, que si bien es objetivo, también es social el auditorio quien observa y da veracidad a su actuación. Así, si la acción está orientada hacia la veracidad como describe Habermas, también se orienta hacia la aceptación de su actuación dramática por parte de la audiencia que tiene ciertas expectativas de su rol o papel a realizar. Ahora bien, no sería posible esta actuación sin referirse a ciertas reglas a las cuales el actor debe dirigirse como referencia para la veracidad de su actuación.

⁶ HABERMAS, Jürgen: *op. cit.*, pág. 119

⁷ *Ibid.*, pág. 153

La propuesta de Goffman es sobresaliente aunque sea complicada la analogía que realiza de lo social con la escenificación teatral, pero que, sin embargo, involucra aspectos importantes para la teoría sociológica. Para las intenciones de este estudio de la identidad, ilumina aspectos relevantes para su análisis. Goffman presenta a un self en las contingencias de la vida cotidiana en lugar de un “sí mismo” pasivo que asimila pautas de acción e identidades sociales que pone en ejecución en cierta situación dada sin inconvenientes. Es una persona activa que hace uso de las identidades sociales tratando llevar a cabo una buena actuación y de reparar los inconvenientes de su actuación, tergiversaciones y “metidas de pata” en determinadas situaciones. Así lo interesante de la teoría goffmaniana es la capacidad del “yo” para presentarse como persona ante la sociedad y a la vez utilizar las máscaras, su “mí”, de manera conveniente sin delatarse a sí mismo al causar una mala impresión.

Dos aspectos son importantes de retomar de esta propuesta. Primero, a diferencia del planteamiento de Mead de la triada “yo”, “mí” y el “otro generalizado” que representan una forma analítica del individuo como persona que permite la relación entre individuo y sociedad, y que he tratado de relacionar con la teoría de los tres mundos, la vida cotidiana en la que presenta Goffman al self en su forma práctica, aparece, en cierto sentido, el self como uno sólo, esto porque este “sí mismo” en la cotidianeidad se observa a sí como uno y no como “yo” y “mí” ya que es la persona como tal la que entra en interacción con otros⁸.

Es decir, no realiza una reflexión tan exhaustiva entre su “yo” y su “mí”, sino lo lleva a cabo como persona que representa su papel sin ponerlo en duda ya que, tras bambalinas, detrás del escenario, ha realizado todos los ajustes pertinentes para interactuar con otro(s) idealmente.

En la vida cotidiana la persona tiene que presentarse sin poner en duda su actuación con la certidumbre de que ésta es aceptable, lo cual le otorga seguridad ontológica en el sentido estricto en que Giddens⁹ lo propone.

⁸ Cfr. Arbeitsgruppe Soziologie: *Denkweisen und Grundbegriffe der Soziologie*, Kapitel 3, Frankfurt, Campus Verlag, 1982

⁹ Cfr. GIDDENS, Anthony: *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Ed. Amorroutu, 1998

Así la persona en las contingencias de la vida diaria se presenta seguro de sí mismo sin dudar de su actuación, ni a él mismo, hasta que surgen situaciones en las que tiene que reparar su impresión que enmascara a su “yo”, lo que le lleva a una situación de reflexión sobre self de manera fragmentada en “yo” y en “mí”. Por otro lado, siguiendo a Sennet, en la búsqueda de refugiar al yo de la carga de las situaciones sociales contingentes llenas de tensiones, malestares, opresión y desorden que caracterizan a la vida agitada de la ciudad, las personas desarrollan una autoimagen de desinterés y anonimato que funciona como coraza imperturbable y desapasionada.

Ahora bien, el segundo aspecto es aquel que refiere al auditorio y a la posibilidad de la persona de poder asignar también identidad a otro(s) con los que interactúa. La categorización del self no solamente refiere a la orientación identitaria por parte de un individuo, sino también la orientación identitaria que realizan los que pertenecen a un grupo y los de afuera del grupo que tienen una membresía o pertenencia a otro grupo. Esta identidad grupal presupone que los integrantes a él se ven como similares y que la membresía al grupo los diferencia de los otros, que si bien pertenecen a algún grupo éstos tienen una adscripción diferente. En otras palabras, la diferencia entre “nosotros” y “ellos” que utiliza Zigmunt Bauman¹⁰, es otra forma de distinción entre las similitudes y las diferencias.

Así pues, “la distinción entre “nosotros” y “ellos” se presenta a veces, en sociología, como una distinción entre estar dentro del grupo y estar fuera del grupo. Estas dos actitudes opuestas son inseparables; no puede haber sentimiento de “pertenencia” sin sentimiento de “exclusión”, y viceversa. (...) Las palabras nosotros y ellos solo pueden ser entendidas juntas, en su conflicto. (...) Los dos grupos opuestos se sedimentan, por así decir, en mi mapa del mundo en los dos polos de una relación antagónica (...) que hace que los grupos sean para mi “reales”. (...) Nosotros y ellos, los que pertenecemos al grupo y los foráneos, derivamos nuestras respectivas características, como también nuestros matices emocionales, de nuestro mutuo antagonismo. (...) Podríamos decir también que cada lado saca su identidad del hecho mismo de que lo vemos comprometido en un antagonismo con el lado opuesto”¹¹.

¹⁰ Crf. BAUMAN, Zigmunt: *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1994

¹¹ *Ibid.*, págs. 44-45

Ahora bien, siguiendo esta dirección se debe plantear la cuestión de los puntos de vista que nos lleva a otro aspecto de relación entre las similitudes y las diferencias, es decir, que si bien la distinción entre nosotros y ellos permite delimitar y reafirmar nuestro grupo y la pertenencia a él por parte de sus miembros o más específicamente, con quines se comparten ciertas similitudes.

Además, se puede ser otro o perteneciente a “un ellos” desde el punto de vista “de ellos” que ahora aparece como un “nosotros”. Cada uno de nosotros si no lo somos aún, también tenemos algo de Lobo Estepario¹². Esto es importante para la observación de la identidad ya que el uso de algunos esquemas interpretativos, por así decirlo, al igual que el uso de pronombres, son demasiado generales y ofrecen cierta ambigüedad. Existen una serie de clasificaciones o categorías sociales demasiado amplias que no permiten una definición clara y por tanto una identidad del otro más cabal. Es el caso de los estereotipos, estos clichés o tipologías que se generalizan y que en lugar de iluminar las similitudes y las diferencias, las oscurecen con consecuencias negativas. Estos esquemas interpretativos tienen como base un saber y una creencia limitadas por la primera impresión o supuestos valorativos de lo que debería ser en realidad, o bien, sin una constatación de que así es. El estereotipo es una manera de identificar al otro, de interpretar ¿quién o qué es? de manera muy superficial. Siempre existe la posibilidad de que no se realice una distinción clara entre nosotros y ellos, que también tiene cierta ambigüedad, de similitudes y diferencias para lo cual hacemos uso de los estereotipos o identidad de primer acercamiento. Esto nos lleva a la suposición de que existen niveles en la distinción similitud/diferencia, pero que siempre existe como distinción para la identidad. El estereotipo tiene un aspecto negativo que en muchos casos lleva al deterioro de la identidad tanto del otro como de uno mismo.

En este sentido, los estereotipos son esquemas de identidad y categoría social que se le asignan a ciertos individuos, quienes se presentan como diferentes o se les identifica como tales, son esquemas que favorecen una interpretación demasiado amplia y generalizada; una ambivalencia que si bien permite clasificar a los demás, lleva consigo un alto grado de

¹² “Cada uno de nosotros –(...) en su mayor parte personas muy cultivadas—, cada uno de nosotros lleva en realidad, sin saberlo, escondido en el pecho, un lobo estepario como ése”. HESSE, Hermann: “Sobre el Lobo Estepario”, en *Rastro de un sueño*, Barcelona, Ed. Planeta, 1981, pág. 142

ambigüedad. Un ejemplo puede ser la idea o identidad de los que son identificados como extranjeros, es decir, aquellos que no es posible precisar dentro de la distinción “nosotros” y “ellos” ya que éstos no se comportan ni se identifican como “nosotros”, ni como “ellos.”

Siguiendo a Bauman, estas personas que se presentan entre nosotros, o sin serlo, y que son extraños a nuestro mundo “nosotros”, “zonas grises” o difusas que serían relativamente inocuos si se les considerara como “no pertenecientes a nosotros” y se les ignorara, aunque de vez en cuando interrumpieran en nuestras vidas, pero las dificultades son notorias al aumentar la falta de claridad en la distinción y su perturbadora tendencia a seguir perdiendo claridad¹³. “Una síntesis entre proximidad y distancia es lo que representa la ambigüedad de la identidad del extranjero”¹⁴.

En otro caso, las relaciones despersonalizadas de la vida moderna llevan a interacciones con alto grado de anonimato y de fugacidad que tanto Simmel, como Schütz, Sennet, Gergen¹⁵, Taylor¹⁶, Giddens, Beriaín, entre otros, opinan que la identidad del extranjero es tomada como algo común, un rol, para el individuo moderno que lleva a cabo una gran diversidad de relaciones con las que no se puede llegar a una intimidad y cercanía. El extranjero es cualquiera de nosotros en el mundo moderno, que se caracteriza por su indiferencia y anonimato haciendo uso de su “distracción cortés” para evitar cualquier devalúo de mi mismo y de mi dignidad por el público¹⁷. El individuo de la Modernidad es un “yo saturado” como consecuencia de la misma contingencia reducida que a la vez produce más contingencia y mayor complejidad para la vida de la persona. Del hombre de posibilidades que describe Giddens al hombre sin atributos al que hace referencia Beriaín

¹³ Cfr. BAUMAN, Zigmunt: *op. cit.*, “Los extranjeros”

¹⁴ STICHWEH, Rudolf: “The stranger. On the Sociology of Indifference”, conferencia impartida en la FCPyS-UNAM, 2002, pág. 4

¹⁵ Cfr. GERGEN, Kenneth J.: *El yo saturado*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997

¹⁶ Cfr. TAYLOR, Charles: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Ed. Paidós, 1996

¹⁷ “Nuestra manera de andar, movernos, gesticular y hablar está configurada desde el primer momento por la conciencia que tenemos de que aparecemos ante los demás, de que nos encontramos en el espacio público y de que ese espacio es potencialmente el espacio del respeto o del desprecio, del orgullo o de la vergüenza. (Por ello) Algunos cruzan velozmente el espacio público como si quisieran evitarlo; otros lo atraviesan confiando en esquivar el problema de cómo aparecen en él transitándolo con muy serios propósitos; otros deambulan a través de él con gran seguridad que da base a la dignidad de uno mismo y que el devalúo o la falta de ella sería catastrófica.”

como este ser que tiene un gran arsenal de fachadas para presentarse a los demás, que lleva al individuo a su libertad y autorealización con un self vacío para ser llenado con posibilidades infinitas. “En otras palabras, el *Self* moderno se caracteriza por su afinidad abierta, en proceso, por su alto grado de libertad, pero, a veces, como ahora, la libertad de elegir se puede experimentar como una carga, como el caso de Ulrich (el hombre sin atributos de Musil)”¹⁸.

Una última consideración más refiere a dos trabajos sobre la identidad desde el ámbito de la cultura, el cual ha sido el refugio para muchos de los estudios de ésta, en especial para el análisis latinoamericano y el problema político de lo multicultural en los países desarrollados. En especial el trabajo de García y Baeza va en esta dirección, siendo un esfuerzo por configurar un aparato teórico que permita organizar la información de la identidad y de algún modo definirla conceptualmente. En realidad el planteamiento de estas autoras se encuentra en una línea de la comunicación, o mejor dicho de una acción comunicativa que busca remediar entre las diferencias y conflictos entre grupos culturales que reflejan una identidad particular. Este planteamiento, me parece, visualiza una concepción de la identidad que, sin embargo, no es el punto clave, sino que en realidad la tesis es cómo es posible resolver los conflictos entre culturas diferentes por medio de la acción comunicativa y la búsqueda de consensos identitarios y culturales. El trabajo obvia una situación de posibilidad para llegar a acuerdos intergrupales sin tomar en cuenta la consecuencia que se traduce en la posibilidad de disenso. Mas aún, si se le da importancia a los problemas diferenciales entre culturas, que vuelven complicado el buen entendimiento y que por tanto es posible llegar a malentendidos. Por último deja fuera, al hablar de las identidades o formas culturales identitarias que tienen como base sentimientos de arraigo y pertenencia habituales y tradicionales; que demarcan una comunidad imaginaria y un sistema de inclusión y exclusión, o bien, relaciones de poder y sentimientos de superioridad; que difícilmente dejan fuera los sentimientos de superioridad de unos sobre otros, aunque no se niega la posibilidad de cierto acuerdo intercultural.

¹⁸ *Cf.* BERIAIN, Josexto: “Las metamorfosis del Self en la Modernidad” en GARCÍA, José M. y Pablo NAVARRO (Ed.): *¿Más allá de la Modernidad?*, Madrid, CIS, 2002

La importancia del trabajo de estas autoras radica en saber ¿cuáles son los componentes que les permiten crear su modelo de observación de la identidad? De éstos es posible derivar como relevante, para la observación de la identidad, el aspecto de la vida cotidiana y los marcos socioculturales en los que un sujeto dota de sentido a su identidad, volviéndose así portador de su cultura. Ahora bien, el aspecto de la cotidianeidad es importante al referir ese espacio presente, en el que se vuelven manifiestas o explícitas las identidades y las relaciones identitarias.

En cuanto a las “observaciones” que Giménez refiere acerca de la identidad cultural, nos permite observar aspectos que son indispensables en el tratamiento de la identidad. El aspecto relacional situacional en el cual un actor reflexiona en relación a su situación presente y con otros actores para construir y reconstruir su identidad, es lo que le lleva a éste a relacionar la autoidentidad con la exoidentidad; entre la identidad propia con referencia a la identidad imputada a los demás, corroborándolo con marcos sociales.

Sin embargo, algo que no es posible observar en este aspecto sobre la identidad es la cuestión de la vida cotidiana como ese espacio en el que los actores realizan sus acciones y en el cual sus identidades se vuelven manifiestas, pero no por producto de sus reflexiones sino de su actuar natural en lo cotidiano. Este aspecto reflexivo refiere a ciertos momentos en los cuales uno pone en duda su identidad o la de otros y que revalúa su posición frente a otro en cierta situación, pero que en realidad no nos mantenemos en ese momento de reflexión sino que actuamos de manera natural en ese mundo práctico sin fisuras.

La persistencia en el tiempo es otra de las observaciones de la identidad que refieren a este aspecto tan particular. Es la identidad una continuidad en el tiempo lo que la condiciona como identidad de algo pero que a la vez es discontinuidad, es permanencia y es cambio también. Es entendible este aspecto sobre la paradoja que se observa en la identidad y también el aspecto de la tautología, que es la idea más usada para la identidad de algo, es decir, $A=A$ pero que no los lleva a un desarrollo más profundo, por ejemplo, ¿cómo es que esta paradoja y la tautología se dan?, ¿cómo relacionarlas en el concepto mismo de la identidad?

Por otro lado, se está de acuerdo en que la identidad lleva consigo una relación valorativa que le permite al sujeto identificarse y también diferenciarse, así como autoestimarse, auto respetarse y tener sentimientos de superioridad. Asimismo, es posible decir que la identidad se vuelve estratégica en ciertas relaciones sociales. Empero, esto nos lleva a un problema de encierro subjetivo y psicologismo irremediables en el sentido de que ya no es la identidad el punto de observación sino el uso que el sujeto hace con su identidad y el valor que subjetivamente dota este sujeto a ella. Pero la identidad se difumina, se oscurece y se convierte en un concepto, o bien, deja de serlo.

2.2. En búsqueda de la identidad perdida

La intención del presente escrito no es menospreciar los trabajos analizados en la primera parte y mucho menos crear uno más innovador, sino con base en ellos, tratar de integrar en una propuesta sistemática los diferentes aspectos que bien pueden ser tomados en consideración para el análisis de la identidad de una manera diferente.

Ahora bien, se han revisado, también, de manera muy sintética, algunas posturas teóricas que tratan de dar cuenta de la sociedad desde distintas perspectivas que, sin embargo, convergen en el aspecto dinámico del individuo, es decir, de su capacidad de acción y autorrealización. Además ha sido posible observar cómo es que el individuo se ha conceptualizado de alguna manera como parte importante de estas teorías y las problemáticas que constituye éste para la teoría social. Fue posible, por otro lado, observar aspectos de un sujeto con capacidad de actuar y de un sujeto actuante, perspectivas que se distinguen por la observación desde el interior del sujeto que realiza la acción y desde el exterior en la acción misma realizada por el actor. Así, también, cómo es que el individuo se constituye como persona y cómo se presenta en la vida diaria, cómo es que se orienta para asumir su propia diferenciación y para luego, diferenciar a otros.

Por otro lado, ya en el tema que es de interés para nosotros, los trabajos de Giménez sobre la identidad proporcionan un acercamiento enfocado hacia la conceptualización de ésta pero no de una manera integral sino de aspectos para su observación.

La pregunta sigue siendo la misma: ¿Cómo es posible observar la identidad? Para ello, un punto que permite conjuntar dichos aspectos es una crítica a una postura “metodológica” en la observación y producción de información relevante sociológicamente. Tal es la forma operativa en la *diferencia* utilizada por Niklas Luhmann para distinguir entre sistema y entorno, o bien, de lo que comunica de lo que no comunica en su teoría de sistemas.

Parece ser un poco contradictorio retomar, para el propósito planteado, un enfoque teórico de este tipo, sin embargo, pese a ello, nuestro interés está en el aspecto que le posibilita a él observar sociológicamente el cual “encaja” con la pretensión teórica que deseamos proponer.

Uno de los teóricos en la sociología contemporánea que representa al constructivismo radical¹⁹ es Niklas Luhmann y su teoría de sistemas sociales. Ésta última utiliza la radicalidad de este “nuevo” constructivismo que libera al conocimiento de la antigua correspondencia entre sujeto/objeto, la cual no permitía que el conocimiento se sostuviera como tal. En otras palabras, “el constructivismo radical (...) empieza con una afirmación empírica: el conocimiento es sólo posible porque no puede ponerse en contacto con la realidad”²⁰. El conocimiento es conocido como tal por el conocimiento mismo; el conocimiento es posible por su clausura como conocimiento y apertura como diferencia de

¹⁹“El constructivismo es, pues, radical porque rompe con las convenciones y desarrolla una teoría del conocimiento en la cual éste ya no se refiere a una realidad ontológica, “objetiva”, sino que se refiere exclusivamente al ordenamiento y organización de un mundo constituido de nuestras experiencias” VON GLASERSFELD, Ernst: “Introducción al constructivismo radical” en WATZLAWICK, Paul, et. al.: *La realidad inventada*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1994, pág. 25. Para el constructivismo radical, el conocimiento se ajusta, se adapta, o bien, “encaja” con la realidad. Cfr. CARRETERO, M. Reyna: *La ciencia de la sociedad. La circularidad teórica de Niklas Luhmann*. Tesis de Licenciatura, FCPyS-UNAM, 1999. Véase, también, NODA, Makoto: “¿Cómo es posible observar sociológicamente?...” en *Acta Sociológica*, México, FCPYS-UNAM, Núm. 35, mayo-junio, 2002

²⁰ LUHMANN, Niklas: *Teoría de los sistemas sociales II*, Chile, Ed. Paidós, 1997, pág. 70. NOTA: De aquí en adelante se hará mención del constructivismo sin el adjetivo “radical” ya que Luhmann prefiere “operativo” más que radical cuestionando la radicalidad del constructivismo y más que nada porque no rompen con la idea de sujeto como punto de partida para el conocimiento. Cfr. LUHMANN, Niklas: “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?” en *Ibidem*.

la realidad. La diferencia aparece como una unidad que posibilita a la vez que imposibilita. En este sentido, el conocimiento es referente en sí mismo (autorreferente) por la referencia ajena que lo distingue.

La observación, entonces, es vista como una operación que está guiada por el conocimiento. Luhmann retoma el concepto de observación de Spencer Brown de tal manera que la operación observar “es la utilización de la diferencia para designar un lado y no el otro de aquello que se observa”²¹ por tanto, se distingue y se indica.

Para el caso de la teoría de sistemas se deriva la diferencia sistema/entorno como forma observacional. La comunicación es comunicación por distinción de lo que no comunica, de manera que el sistema es autopoietico por su clausura operativa que le permite operar con referencia al entorno.

“Esto sucede cuando se acepta que la distinción entre la observación/operación en todo momento se hace por un sistema y que con todas sus consecuencias esta observación es y permanece como un logro del sistema. La unidad por tanto del acto de observar sólo se realiza en el sistema en la paradoja de que para manifestar la unidad el sistema debe poner una diferencia. Esto nos muestra que la diferencia entre observar algo y la operación misma de observar están reunidas en la operación misma del sistema”²².

Así pues, se puede decir que el sistema en su cualidad de cerrado le permite operar con referencia al entorno; puede operar por su producción y reproducción de elementos internos. Pero en el caso de los sistemas, ¿cómo es que comunican? La comunicación en este caso aparece como una selección tanto de información, contenido y aceptación de dicha información por parte del sistema, el cual comprende el sentido y separa lo que comunica de lo que no comunica. El sistema diferencia los acontecimientos informativos en codificables y no codificables, es decir, entre los que producen información válida para el sistema y los que producen interrupciones; entre comunicación y ruido. “La observación es un operar con distinciones, por tanto observar es también una operación fundamental del

²¹ LUHMANN, Niklas: *Introducción a la teoría de sistemas* (textos seleccionados por Javier Torres Nafarrate), México, Ed. Anthropos/UIA/ITESO, 1996, pág. 117

²² *Ibid.*, pág 118.

comprender, el cual sólo se realiza cuando se recurre a una distinción determinada, a saber, la de sistema y entorno, y si se proyecta hacia dicha distinción un sentido reproducido autorreferencialmente cerrado”²³.

Siguiendo este planteamiento, ¿Cómo es posible observar la identidad? La identidad se define en distinción con la diferencia (ID identidad/diferencia DI), ID y DI aparecen ambas al mismo nivel y de forma simultánea, como punto cero en una balanza por así decirlo. Lo anterior se define como la unidad de observación, ID no es posible de ser observada sin su referente DI. Esta distinción ID/DI sólo permite observar la unidad pero no operar, es decir, dada la unidad distincional se realiza una decisión²⁴ entre las posibilidades. Así entonces, esta forma simultánea tiende hacia un lado por medio de la decisión, de manera que existe una cierta preferencia a un lado de la diferencia por el interés en la información que produce. De forma que no sólo se distingue, sino que se decide por un lado y no el otro. Por ejemplo: sí/no, ruido/comunicación, sistema/entorno, etcétera.

Los anteriores pares son contenidos o formas operativas aplicadas a la base metodológica de la ID/DI. Esto despierta una duda metodológica, ¿quién distingue?, ¿quién decide lo que es identidad y lo que es diferencia?, o bien, ¿quién está observando? Lo anterior aparece como un problema metodológico que no se resuelve de manera clara en Luhmann. Refiere a un punto ciego, es decir, el punto desde donde se observa pero no se observa a sí mismo. De modo que el punto desde donde se observa representa, por así decirlo, una forma ontológica ficticia o axiomática que para Luhmann existe, pero no como parte integral de su metodología.

Se puede decir que la circularidad de la teoría luhmaniana (constitución operativa de los sistemas, clausura de operación, autopoiesis) le dan la posibilidad de referirse a la observación que se produce a sí misma al producir la observación. “Así el observador es un sistema que utiliza las operaciones de observación de manera recursiva como secuencias

²³ LUHMANN, Niklas: *Sistemas Sociales*, México, Ed. Anthropos/UIA/CEJA, 1991, pág. 89

²⁴ Esta *decisión* en realidad no aparece en el trabajo de Niklas Luhmann ya que representa un tipo de acción que es tragada, por así decirlo, por la forma en que tanto Luhmann como Spencer Brown conceptualizan la diferencia ya como una diferenciación. Trataré de explicar más tarde este problema.

para lograr una diferencia con respecto al entorno”²⁵. Por tanto, si el observador puede observar operaciones, él mismo es una operación y no un sujeto desde afuera del sistema.

Para Luhmann la observación es posible, en principio, realizando una diferencia en el sentido de “draw a distinction” de Spencer Brown²⁶ que define la forma (distinción) como la designación de la diferenciación en la operación “distinguir y designar”, no como dos momentos operativos, sino una operación única que le da la posibilidad de diferenciación posible sólo con la designación. Esto cancela el principio mismo de la diferencia ya que ésta refiere a una distinción con dos lados sin atributos de cualquiera de estos que le den preferencia.

Así entonces este planteamiento aparece incompleto, ya que enfrentamos una serie de distinciones, o mejor dicho, diferencias, que son ante todo, ya diferenciaciones dadas donde la operación ya se encuentra realizada, por ello solamente aparece en forma de operación e indicación “esto y no el otro”.

En el caso especial de la teoría de sistemas sociales de Luhmann parece ser que la diferencia se desfigura, se disuelve en el sentido de que en realidad el aspecto de la decisión es tragada por la misma diferenciación que aparece como diferencia. En otras palabras, la diferencia existe mientras los dos lados mantengan una “simetría” ello sin que los atributos de ambos lados se carguen hacia un lado más que el otro. Sólo así es posible la diferencia. Por tanto el postulado que Luhmann establece para el “observar” en la distinción operación /observación se desvanece en cierto sentido.

Un trabajo más elaborado de esta cuestión es la “Metodología de las distinciones”²⁷ que integra un elemento fundamental, es decir, la diferencia misma como componente en la

²⁵ LUHMANN, Niklas: *Introducción a la teoría de sistemas*, pág. 116

²⁶ SPENCER BROWN, George: *Laws of Form*, New York, 1979. Esta asunción al cálculo formal de George Spencer Brown, que empieza con una paradoja oculta, concretamente con la indicación de fijar una “distinction” que consta de “distinction” e “indication”, pero que de ser manejada como un único operador; y con la paradoja de “re-entry” de la distinción que termina en lo distinguido. Cfr. LUHMANN, Niklas: *Sistemas sociales*; Véase, también, __: *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997; __: *Teoría de los sistemas sociales II*; y en JOKISCH, Rodrigo: *Metodología de las distinciones*, México, Ed. Juan Pablos/FCPyS-UNAM, 2002

²⁷ JOKISCH, Rodrigo: *op. cit.*

distinción²⁸. ¿Cómo sería posible distinguir con base a diferenciaciones sin diferencias? En otras palabras, si se parte de diferenciaciones, la diferencia entre esto y aquello se desdibuja en un esto, no aquello. Y ¿cómo se designa uno y no el otro?, o también se podría decir, ¿quién decidió por esto y no aquello? no me desviaré profundizando sobre los problemas que refleja la cuestión de la diferencia o la distinción que Rodrigo Jokisch resuelve de una manera mucho más elaborada y amplia, y que llevaría a otro tipo de discusión.

Así entonces, Niklas Luhmann refiere a la identidad partiendo de la diferencia como *Zwei Seiten-Form* (forma de dos lados) identidad/diferencia y no de la identidad como unidad, pero ¿cómo es que el observador, sin ponerlo en cuestión, puede observar la diferencia de la identidad? “con identidad no se entiende por tanto una simple cualidad de los objetos, sino implica el reenvío a un observador que la establece: se habla entonces siempre de identidad de algo, por alguien, con base en una distinción específica”²⁹. La identidad aparece como contraparte de la diferencia que posibilita el sentido. Así, “la distinción entre diferencia e identidad será introducida transversalmente en la diferencia entre actualidad y posibilidad (forma ‘sentido’) para controlar a la posibilidad en la operación”³⁰.

Si esto es así, ¿cómo se determina la identidad en contraposición con la diferencia, si uno de los elementos más importantes de cualquier forma de identidad tiene que ver con cierta repetición o similitud? la repetición o similitud, entendida como identificación de algo ya distinguido, de la cual cada uno ya sabe e identifica, por ejemplo, un árbol por alguna forma ya distinguida anteriormente, que le permite identificarlo como árbol. En este sentido se debe hacer una precisión sobre la observación y más aún sobre la operación y el tiempo.

Se puede decir, entonces, que la distinción de la “identidad” resuelve aspectos relacionados con la identidad como unidad. En este sentido, si se hace mención de otro punto relevante, podría decirse que una identidad obtiene definición con base en la autoreferencia o en un esquema basado en una paradoja. Es decir, la identidad definida como << yo=tú –a la vez

²⁸ Jokisch observa un problema en el planteamiento de Brown como de Luhmann al no dar cuenta de la diferenciación/denominación en relación a la diferencia.

²⁹ CORSI, Giancarlo et. al.: *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Ed. Anthropos/UIA/ITESO, 1996, pág. 89

³⁰ LUHMANN, Niklas: *Sistemas Sociales*, pág. 83

que— yo≠tú>>. Esta ambivalencia es reducida, o bien, resuelta por la misma distinción identidad/diferencia. En el caso de Luhmann el sistema pone una distinción para resolver tanto la paradoja como la tautología. El sentido se propone en relación a la diferencia actualidad/potencialidad y no con base en una redundancia o contradicción.

En la distinción ID/DI, la identidad es vista como algo distinto a la diferencia, pero ¿no es al mismo tiempo la identidad diferencia también? Si todo lo anterior es cierto habrá que definir la identidad de otra manera. Una frase que puede ser definida y que advierte el dilema para una definición clara de identidad, en cierto modo, es: “Yo sé quien soy y cómo soy”, ¿Sabes tu quién eres? tú sabes quién eres porque yo sé quien soy”. O bien, tratar de responder a la pregunta: “¿cómo sabes tú que eres tú y en sí mismo tú?, sin embargo, lo sabes”. Tomando la misma distinción arriba señalada se puede definir una operación que hace posible la autonomía de la identidad frente a otra forma autónoma que aparece como semejante a mí. Semejante en el sentido de que no es una especie de proyección o reflejo de mí, sino una unidad corpórea que si bien puedo observar diferencias físicas, de su actuar y posturas, así como de formas comunicativas, tono de voz, gestos, ademanes, también tiene la capacidad de observarme, así como yo lo observo. Pero no puedo observar las diferencias sin contemplar también sus semejanzas. El individualismo, por ejemplo, no es sólo tomar el aspecto de la unicidad, sino también la universalidad este concepto. En otras palabras, desde el individualismo TODOS somos ÚNICOS.

Ahora bien, podemos ver la identidad desde esta distinción sin embargo, ¿cómo es posible ver esta diferencia y operar sobre ella? esto no es posible sin el observador. Éste no puede quedar fuera metodológicamente. Si yo observo la distinción ID/DI es porque quien observa es también una identidad. Este tercer excluido, pero incluido metodológicamente permite completar el aspecto del “punto ciego”. Por tanto, el punto ciego no se puede eliminar realmente, sino colocarlo de forma más conveniente, así se puede observar, en forma operativa la identidad, su forma es la siguiente: ID/DI/ID.

Esta triada es una posible manera de incluir al observador metodológicamente hablando, la decisión, en principio, se encuentra en la diferenciación que refiere al observador y que

permite la operación de la diferenciación de un lado y no el otro. Se puede decir que se tiene una asimetría que observa y por ello no se observa a sí misma como distinción de observación, en palabras de Luhmann, observa pero no se observa a sí mismo. Esto introduce dos cuestiones importantes, la primera es que posibilita ver las fisuras, si se puede decir así, tanto de la identidad como de la diferencia en la distinción de observación lo que reafirma la complementariedad entre los dos lados como parte constitutiva de uno en relación con el otro. Esta fisura constitutiva de la distinción nos ofrece ver a la identidad no de modo pleno, sino complementada por su otro lado, es decir, su referente distincional. Ahora bien, es posible decir que en esta simetría de la observación está presente la indecidibilidad³¹ entre uno y otro. El observador que es en sí una operación ya realizada, y donde la decisión ya fue tomada trata de resolver la indecidibilidad simétrica dada por la distinción operando, es decir, decide por esto y no aquello, pero la indecidibilidad sigue ahí, en algún lado ya que es el referente de la misma decisión.

Con lo anterior es posible completar la circularidad a la que refiere Luhmann sin un afuera constitutivo, es decir, sin un sujeto trascendental, sin un pivote. Por tanto, la identidad, desde este planteamiento, es observada desde la misma identidad y opera desde sí misma.

Así pues, en el plano de la explicación de esta triada, es posible comprender algunos conceptos como la repetibilidad, autorreferencia, así como también la identidad como sentido, es decir, actualidad/potencialidad usando la distinción empleada por Luhmann y Jørgensen aunque con distinto tratamiento en cada uno de ellos.

Ahora bien, argumentar sobre el observador en la triada se manifiesta complicado debido a la relación de lo subjetivo y lo objetivo ya que el observador de la identidad evita esta diferencia tal como se observa en un yo/mi constituyente del self y así es posible argumentar el por qué es, en cierto modo invisible, o tragada la asimetría que permite observar la simetría. Esto no evita el “punto ciego” que permite la observación, es decir, caracterizar al observador imposibilita el observar. En otras palabras, ¿es observador u

³¹ Cfr. ANDERSEN, Niels A.: *The indecidability of Decision*, MPP Working Paper No. 12/2001, December, <http://www.cbs.dk/departments/mpp>

observa? si observa no puede observarse a sí mismo. Sin embargo, ¿quién decide observar la identidad como diferencia y no otra? entonces, es posible decir que quien observa es también una identidad como diferencia, pero como diferenciación, por tanto, es también una identidad.

Si las operaciones solamente se pueden realizar en el presente, donde tienen lugar o no, esto no quiere decir que no se tengan presentes operaciones realizadas en el pasado y las operaciones a futuro, pero no es posible hacer las operaciones en el pasado ni en el futuro.

Así, es posible hablar de la iterabilidad de la identidad, retomando el concepto de Jacques Derrida³², en el sentido de que la identidad no sería posible sin la pauta de repetición y de alteridad. La identidad es iterable gracias a que puede integrarse en la repetición que la posibilita la alteridad sin dejar de ser ella misma, una marca que permanece y que no se agota en el presente, en el contexto donde fue producida lo que da lugar a la repetición en la ausencia del referente. En otras palabras, la identidad no es posible sin una confirmación de un primer suceso por un segundo suceso, es decir, una la repetición que la reitera y la constituye, sin embargo, la reiteración no se da en los mismos términos que el primer suceso, en el mismo tiempo y espacio. En una cadena de sucesos existen algunos que son efímeros y otros que son reiterativos de sucesos de otras cadenas, por ejemplo. Parafraseando a Derrida, una identidad no que no fuese estructuralmente “recursiva” – reiterable— más allá de la muerte del referente no sería una identidad. De ese modo, la identidad solamente es posible si su iterabilidad, es decir, si su marca es posible de repetirse e incluir la diferencia. La citacionalidad³³, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal/anormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado “normal”. ¿Qué sería de la marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no pudiera perderse en el camino?”³⁴.

³² Derrida habla de iterabilidad en cuanto a la escritura y la posibilidad de ser citado lo que le permite hablar de la repetición que incluye la diferencia Cfr. DERRIDA, Jacques: “Firma, acontecimiento y contexto” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998

³³ Ésta entendida como la posibilidad de que una marca (texto, signo, lingüístico o no, hablado o no) puede ser citado entre comillas, con ello romper con el contexto dado, injertarse en otro y engendrar nuevos contextos.

³⁴ *Ibid.*

Así, el suceso primario convertido en un segundo da la confirmación que nos lleva a la expectación de identidad como formación de la estructura. Puede decirse, entonces, siguiendo a Luhmann, que “la repetibilidad debe asegurarse, además, por medio de la formación de una estructura. Reproducción sólo quiere producción de lo producido; y en el caso de los sistemas autopoieticos quiere decir que el sistema no termina con la actividad actual en el momento, sino que continúa”.

Se refiere aquí a estructura en el sentido parecido al que Giddens atribuye a ésta como recursos y “reglas”, pero entendido como distinción entre experiencias y expectativas. La agencia tiene como base la relación con las reglas de proceder que por el otro lado se vuelven recursivas para la realización de la agencia. En el proceso de estructuración, la agencia tiene su referente en la estructura y ésta última tiene referencia en la agencia misma. Para el caso de la identidad se hace uso también de una estructura de recursos y reglas en el sentido de expectativas y experiencias. Siguiendo a Jokisch, una estructura³⁵ tiene como base la distinción expectativas/experiencias, las últimas refieren al pasado, a procesos ya realizados y que son almacenados como memoria, como el referente de la estructura. Ahora bien, las expectativas están dirigidas hacia el futuro con referencia al pasado, las experiencias aparecen como recursivas para las expectativas que son una selección de experiencias que buscan ser cumplidas a futuro. La sedimentación de la estructura se encuentra en la relación entre expectativas y experiencias; las expectativas seleccionan experiencias y éstas apoyan a las expectativas.

Ahora bien, si toda identidad es una distinción, entonces la forma que adopta es en ausencia del tiempo. La distinción es atemporal. Pero si la identidad es tomada como operación es posible aceptar que la identidad implica y consume tiempo. La diferenciación, o en otras palabras, la decisión que se toma frente a la distinción, nos remite a una acción que no es posible de ser realizada atemporalmente, lo que nos lleva a decir que se realiza una identificación, una operación entre similitudes y diferencias.

³⁵ Cfr. JOKISCH, Rodrigo: *op. cit.* ____: *Gesellschaftliche Beobachtungen aus Distinktionstheoretischer Perspektive*, Berlin, 1998

En suma, la propuesta aquí formulada se muestra como una posibilidad de aparato analítico que trata, no sólo de integrar al observador quien ve la observación y distingue, sino definir otra forma metodológica de abordar la identidad, tanto analítica como operacionalmente hablando. Hablar del concepto de identidad desde este nivel presenta un alto grado de abstracción y con fines metodológicos formales, es decir, no sólo de contenidos en el sentido de un tipo ideal, por ejemplo.

Se ha hecho uso de la compleja teoría de sistema de Niklas Luhmann porque ofrece la posibilidad de analizar la identidad desde la identidad y no referida al sujeto el cual no permitía realizar una observación de la identidad sin quedar atrapado en el interior del sujeto mismo, de su subjetividad. El observador como “punto ciego” es justificable en el sentido de que, en el caso de la identidad específicamente, no era posible observar algo y al mismo tiempo observar a quien observa, es decir, cómo es posible que se pudiera hablar del ser/nada, por ejemplo y al mismo tiempo ser. El “ser ahí” que en la filosofía es posible encontrar, está dado por el acento temporal que el “ser” y el “no ser” daban cuenta existencialmente. Para el caso de identidad y diferencia visto por Heidegger le permitió, en sentido de la metafísica, la autodeterminación del ser. Pero para nuestro caso particular se busca despegarnos del sujeto como punto de partida y referir a un observador que pone la distinción. Sin embargo, el observador en este caso es también una distinción, o mejor dicho, una diferenciación que decide observar esta distinción y no otra, lo que nos lleva a la cuestión de una observación de segundo orden. En otras palabras, la posibilidad de observación de la identidad está dada en el sentido de una observación de la observación de la identidad.

La metodología de las distinciones, por su parte, ha hecho posible analizar el aspecto de la decisión y de la diferencia, así como ampliar la discusión sobre otras cuestiones que refieren a la observación de la identidad pretendida. Así también, ha permitido considerar ciertos obstáculos que se encuentran en la observación, el uso de las distinciones y posibilitar el darle sentido a la observación de nuestro tema en cuestión.

Por otra parte, la propuesta de Mead puede ser trabajada en relación con esta observación de la identidad (evitando un poco el compromiso que conlleva hablar de una teoría de la identidad) de igual manera y tal como sucede con las expectativas y las experiencias que constituyen a la identidad en relación a la expectativa de rol constituida socialmente; de lo que se espera de una persona, para convertirse en “mi” expectativa en la interacción con otros, con los que me identifico y por ende, me diferencio.

De manera práctica ya he mencionado que existe una operación (diferenciación), una decisión o acción de decidir, que en términos de la vida cotidiana y rutinaria, no es posible efectuar esta toma de decisión, es decir, no es posible siempre tener en cuenta este aspecto “reflexivo” de la identidad, si no la damos por hecho y, por supuesto, no la ponemos en duda. Se parte de la diferenciación implícita que nos permite presentarnos en la cotidianidad sin defectos como lo que somos, donde la diferencia es tragada, por así decirlo y pueda, entonces, la diferenciación aparecer como identidad.

Así partimos de la identidad como diferenciación de la diferencia por lo cual aparentemente sólo nos diferenciamos unos de otros o bien nos identificamos con otros. En este sentido, la teoría de la categorización de Tajfel y Turner se entiende realmente como una acción identitaria. Este aspecto operativo al que me he referido, es la distinción misma y la relación que existe entre identidad/diferencia, pero que estos autores no llegan a completar convenientemente desde mi punto de vista.

Por otra parte, el concepto de Giddens de “seguridad ontológica” se entiende como esta diferenciación implícita ya que partimos de la idea, o confiamos en la certidumbre, de que uno es uno y no el otro; de que la expectativa que de mí tengo y tienen los demás es la correcta, lo que nos da esa confianza para poder interactuar hasta nuevo aviso o ruptura que nos conduzca a una reflexión para reafirmar o reelaborar nuestra certidumbre identitaria. La estructura en Giddens es parte esencial, al igual que la agencia en el proceso de estructuración y que, de igual forma, es posible referirla al proceso de la identidad como expectativas/experiencias, continuidad/posibilidad.

Tercera parte. La problemática de la identidad mexicana

PRELUDIO III

El interés del presente apartado no es el de demostrar que existe otra identidad del mexicano, o bien que los trabajos que anteceden a esta reflexión conceptual no sean válidos. En principio se menciona en las primeras páginas del trabajo que existe una gran variedad de estudios sobre la identidad mexicana y desde diversos puntos de vista, históricos, políticos, sobre el nacionalismo, entre muchos otros. Sin embargo, son trabajos que han sido más en términos descriptivos que teóricos, por un lado, y por el otro en el plano del carácter nacional del mexicano. En este sentido es posible encontrar una amplia bibliografía sobre identidad nacional, trabajos como los de Raúl Béjar y Héctor Campello sobre identidad nacional mexicana que con el uso de técnicas cuantitativas y muestreo estadístico permiten dar cuenta del mexicano y sus variaciones. Otros trabajos como “la dinámica del nacionalismo mexicano” de Frederic Turner¹ que detalla el análisis del carácter nacional documentado con fuentes históricas es un texto de uso recurrente por algunos otros investigadores.

No obstante, es de nuestro interés permitir observar cómo es que opera la identidad desde el constructo teórico aquí esbozado tomando como ejemplo la identidad mexicana y su compleja construcción. Por otro lado, no es posible observar la identidad mexicana fuera de su peculiar relación con el nacionalismo pero nuestro interés se centra en la operación de la identidad y, no sólo, de su proceso de formación sino de su transformación en la vida cotidiana.

¹ TURNER, Frederick C.: *La dinámica del nacionalismo mexicano*, México, Ed. Grijalbo, 1971

El recurso de la novela para hacer comprensible la operación no tiene como fin cuestionar su veracidad, sino más bien tratar de traducir de alguna manera ese sentimiento que produce el ser mexicano. Por otro lado, es posible rastrear por medio de ella tanto el proceso de formación como de transformación. La novela mexicana de “la onda” a diferencia de la de los contemporáneos, muestra el cambio de valores, actitudes en la vida cotidiana y por ende de identidad por lo que es un punto de partida que relacionado con los trabajos académicos son una relevante referencia.

La intención de esta revisión sociológica y la puesta a prueba en el caso de la identidad mexicana, es solamente ampliar la observación de este concepto no sólo de su forma sino su operación. Para ello es reconstruida su forma a manera de una distinción que opera en y para sí misma; poner una distinción o bien “dibujarla” es una manera de observar, en este caso un concepto, y desentrañar la forma operativa de su contenido específico. ¿Cómo opera la identidad? es lo que se busca contestar y demostrar en este trabajo. Esto no quiere decir que no existan otras vetas teóricas que contesten o traten de contestar a esta pregunta, sino explicar y argumentar la posibilidad de la observación de la identidad desde su operación al poner una distinción y dibujar su forma. Tampoco se pretende una exhaustiva definición, más bien aportar una herramienta para la observación sociológica de conceptos que varían en contenido y sustancia pero que “operan” de manera similar.

3.1. Observando la identidad mexicana

Al tratar de hablar de la identidad mexicana uno se encuentra con una compleja situación de definición que sin embargo no quiere decir que no exista sino que es difícil llegar a definirla. Más aún desde el ámbito científico donde se han de utilizar diferentes herramientas teóricas y metodológicas que de alguna forma tratan de explicarla de manera científica y que algunos argumentos, desde mi punto de vista, han sido inconsistentes.

Por su lado, la historia ha dado cuenta de aspectos de nuestra identidad, en algunos casos ignorando a quienes vivían antes de la historia conocida y enfatizando la interpretación de los vencedores. Por otro lado, es posible encontrar en la actualidad la otra historia, una oculta y no reconocida en algunos casos, la de los vencidos.

Así, los grandes personajes, o mejor dicho intelectuales han encontrado un refugio para su libre expresión en el ámbito literario, donde han podido exponer, de alguna forma, sus críticas a la sociedad abriendo paso a características intrínsecas de nuestra identidad que en otros ambientes no serían considerados o no se encontraría pauta para exponerlos.

Para nuestro trabajo se retoman diferentes ideas que han permitido caracterizar a la identidad mexicana pero valiéndonos de la observación de la identidad, propuesta en el anterior capítulo, para tratar de interpretar de una manera más conceptual y analítica la identidad nuestra.

3.2. Un arquetipo

¿Por qué en la literatura encontramos este énfasis sobre la diferencia y por otro lado, en la negación que ha caracterizado la descripción de Octavio Paz como la identidad del mexicano? ¿Cómo es posible observar las contradicciones características de nuestra identidad?

Observar la identidad mexicana es un tanto complicado en el sentido de su constitución misma, es decir, refiere no solamente a una identidad constituida históricamente con referencia al pasado, sino también a la llegada de la otra cultura, la otra civilización colonizadora. La colonización no llega a ser una asimilación cultural sino una yuxtaposición cultural donde se amplía la identidad pero sin llegar a una síntesis, por decirlo de alguna manera. La negación y la contradicción es lo que expresa la identidad del mexicano y que se repite hasta en la forma institucionalizada de la identidad nacional y vinculada al carácter nacional que también reafirma la contradicción.

Es posible observar la identidad mexicana como dos identidades, dos diferencias contrapuestas que, en el proceso de diferenciación, la parte de la diferencia de cada una de las distinciones, caracterizan a la identidad mexicana como una ambivalencia, donde el problema es cuál es la diferenciación y cuál es la diferencia. La identidad del mexicano es la diferencia marcada por las dos distinciones pero que no llega a caracterizar una diferencia nítida, sino una diferencia de la diferencia, una ambivalencia que se repite como identidad y se distingue o diferencia de las otras dos. La identidad como diferencia se presenta en este caso sin diferenciación. En otras palabras, se vuelve una observación identitaria, es decir, una distinción y por ello de dos lados, en la cual no existe una decisión sino un “impass”, por así decirlo, una indecisión entre esto y/o aquello. Al igual que el extranjero, que aparece como una ambivalencia en los trabajos de Zigmunt Bauman, como algo que acompaña, una consecuencia no buscada, un resultado colateral de la misma diferencia. Se presenta aquí de manera mucho más compleja, *no soy esto ni soy aquello, entonces, ¿qué soy?*

La representación de esta contradicción, en nuestro caso de la ambivalencia, se ve reflejada, de manera exagerada, en el “pachuco” descrito por Paz, o el “pelado” del que hace mención no sólo éste sino también Bartra, donde se constituye la identidad de algo de manera ambigua, sin indicación clara más que la confirmación de la ambigüedad.

“Cuando se habla de ellos se advierte que su sensibilidad se parece a la del péndulo, un péndulo que ha perdido razón y que oscila con violencia y sin compás. Este estado de

espíritu –o ausencia de espíritu— ha engendrado lo que ha de llamarse pachuco, (...) todo en él es impulso que se niega a sí mismo, nudo de contradicciones (desde el nombre). (...) Pachuco, vocablo de incierta filiación que dice nada y dice todo. El pachuco se lanza al exterior, pero no para fundirse con lo que lo rodea, sino para retarlo. Gesto suicida, pues el pachuco no afirma nada, no defiende nada, excepto su exasperada voluntad de no-ser”².

En el caso del pelado sucede algo parecido como tipo representativo de nuestro mestizaje, un ser híbrido de dos corrientes que chocan en su interior y que manifiesta un doble instinto cruel indígena y español. Alguien que dramatiza la tragedia del mestizaje frente a la modernidad. “El pelado es la metáfora perfecta que hacía falta: es el campesino de la ciudad, que ha perdido su inocencia original pero no es todavía un ser fáustico”³.

Respecto a la indecisión identitaria que caracteriza al mexicano es posible dar cuenta de ella en el sentido del tiempo, el tiempo mexicano que “entre nosotros, en cambio, no hay un sólo tiempo: todos los tiempos están vivos, todos los pasados son presentes”⁴. Es un sostener el tiempo de manera infinita porque el tiempo mexicano es un tiempo no cumplido donde los proyectos vitales han sido prometidos y luego abandonados o destruidos por otros proyectos en una permanente incumplidez.

Desde la época de la conquista hasta el día de hoy ha sido una búsqueda por encontrar nuestra identidad. “Mas que conceptos, signos vivos de un destino que, una vez, se resolvió en el encuentro de la pura fatalidad y el puro azar. Fatal para el indígena. Azaroso para el español. Más trágico que el Edipo, México no acaba de reconocerse en su máscara”⁵. La ambivalencia de la identidad mexicana se exterioriza de una forma también ambivalente como una negación del mexicano que en sí mismo encarna. El “albur” es una forma de negación de la personalidad de los interlocutores y desvía el sentido de las palabras que imposibilita el diálogo avergonzando a los otros, no así al que dice el albur, desencadenando hacia ellos una serie de burlas, frases de doble sentido e insultantes. “Pero

² PAZ, Octavio: *El laberinto de la soledad* (Edición 50 aniversario), México, Ed. FCE, 2000, pág. 19

³ BARTRA, Roger: *La jaula de la melancolía*, México, Ed. Grijalbo, 1987, pág. 134

⁴ FUENTES, Carlos: *Tiempo mexicano*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1972, pág. 9

⁵ *Ibid.*, pág. 25

en su curso central, es el lenguaje, simplemente, de la falta de identidad, del “albur” ofensivo y de la retórica hipócrita, tan hipócrita como los abrazos entre los hombres en México, cuya función original es saber si el otro viene empistolado”⁶, o bien, para no verse las caras y las expresiones faciales.

La “carcajada” otra expresión de la negación, la risa loca que explota y suprime la dualidad de nuestra identidad, “una síntesis (provisional)” como metáfora del placer. “Reímos porque hemos resuelto (resoldado) la discordia que somos. Sólo que la victoria del principio del placer dura poco; nuestra risa, al mismo tiempo que celebra la reconciliación del alma y del cuerpo, la disuelve, la vuelve irrisoria”⁷.

3.3. La identidad como resolución

Al llegar los conquistadores a nuestras tierras fue la muerte de un tiempo, de un proyecto en el cual se esperaba la llegada de un libertador, pero que en realidad fue la superposición de un nuevo sistema tiránico. La caída de los aztecas se expresaba como parte de una serie de signos que anunciaban el final de su tiempo y la venida de uno nuevo. “La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma –al menos al principio— no tanto como un peligro “exterior” sino como el acabamiento interno de una era cósmica y el principio de otra. Los dioses se van porque su tiempo ha acabado; pero regresa otro tiempo y con él otros dioses, otra era”⁸.

Los peninsulares encontraron, a su llegada a las nuevas tierras, una civilización, si bien arcaica y compleja, fuertemente cimentada. Después de la conquista se sustituyó la forma de organización social por un sistema semi-feudal.

⁶ *Ibid.*, pág. 26

⁷ PAZ, Octavio: *Conjunciones y disyunciones*, México, Ed. Seix Barral, 1991, pág. 13

⁸ PAZ, Octavio: *Laberinto de la soledad*, pág. 97

La religión cristiana se instaura de manera también compleja, se superpone como religión única pero sin disolver las creencias primitivas⁹, pero en cierto sentido les devuelve a los indios su relación con lo sagrado después de la huída de sus dioses en la conquista. El catolicismo fue punto clave en los procesos de colonización como “el centro de la sociedad colonial (...), gracias a la religión el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente. Con la llave del bautismo el catolicismo abre las puertas de la sociedad y la convierte en un orden universal, abierto a todos los pobladores”¹⁰. Así, frente a la variedad cultural, creencias y de raza, los españoles imponen la unidad de un sólo idioma, una sólo fe y solamente un señor.

La ciudad era una de las formas representativas de la separación de los dos mundos. Ésta se construyó sobre las antiguas edificaciones precortesianas. “Era una ciudad destinada exclusivamente a los blancos. Fuera de sus límites se establecieron las comunidades indígenas con sus mercados, sus templos, sus leyes y sus autoridades”¹¹.

Los españoles sustituyeron la cultura tradicional por una a semejanza de la de su país de origen, con sus sistemas de creencias, de economía y de política. El sistema marcaba la diferencia entre “nosotros” y “ellos” separando a los conquistadores de los conquistados, de los peninsulares de los americanos. Así, entre los americanos se encontraban no sólo la gente nativa del lugar, sino se habían también insertado a los que fueron parte de procesos de mestizaje.

La identidad se institucionaliza de manera muy peculiar, en un proyecto como nación, como unidad nacional. La creación del aparato estatal buscaba crear el orden político de integración social que pudiera mediar entre los nativos del lugar y los conquistadores.

El carácter, al igual que la identidad del mexicano es posible encontrarlos en forma de estructura, en la práctica institucionalizada de lo nacional. Ésta institucionaliza la

⁹ Se puede decir también que la civilización azteca representaría la unificación de diferentes culturas, esto visto por la similitud que existía entre éstas, que si bien se distinguían por la forma particular de cada una de ellas, se notaba ciertas semejanzas en cuanto a sus creencias y adoración a los dioses.

¹⁰ PAZ, Octavio: *op. cit.*, pág. 104

¹¹ BENÍTEZ, Fernando: *Los primeros mexicanos*, México, Ed. Era, 1962, pág. 11

ambivalencia en una forma de recurso práctico social que le es común a todo mexicano. Una estructura que vuelve manifiesto lo latente. Materializa de alguna manera esa ambivalencia en un discurso de lo nacional.

El carácter nacional al igual que la cultura en la que encuentra basamento es una hibridización, una distinción detenida en el tiempo que nunca llega a ser algo pero tampoco es nada, una diferencia que se vuelve práctica sin ser distinguida. Así, la cultura nacional es una manifestación de dos latencias que no pueden conjugarse. Estas dos latencias han guiado al discurso político de una unidad inexistente en el proyecto de nación.

El 15 de septiembre es día de fiesta para los mexicanos donde se expresa explosivamente la ambivalencia y la sublime negación, un estallido de furor y de éxtasis, pero ¿qué hace de este día festivo tan especial para los mexicanos? Es un día sin igual para los mexicanos en la “tradicción nacional”, un día de fiesta tal vez el más importante de las festividades de México pero que va más allá de la conmemoración de una fecha o de un acontecimiento. Es un día que se caracteriza por el sobresalto y el sobrepasarse, de sentimientos de libertad, de gritos enardecidos, de desgarrar hasta quedar afónicos, de abrir el pecho y sacar al “lobo estepario” que todo mexicano llevamos dentro. Así pues, este día en especial no es en realidad un regreso al pasado, un acto conmemorativo nada más, sino un estado de libertad e indiferenciación, de caos y explosión violenta, de duelo con la contradicción y la negación; de romper la “dieta”, “el mexicano no intenta regresar, sino salir de sí mismo, sobrepasarse. (...) Si en la vida diaria nos ocultamos a nosotros mismos, en el remolino de la fiesta nos disparamos. Más que abrimos, nos desgarramos. (...) La manera explosiva y dramática, a veces suicida, con que nos desnudamos y entregamos, inermes casi, revela que algo nos asfixia y cohíbe. Algo nos impide ser”¹². La contradicción/negación como identidad del mexicano es esta ambivalencia que nos “ningunea” a nosotros mismos, que nos hace sentir como “extranjeros en nuestra propia patria” que no permite el enfrentamiento con nosotros mismos por lo que recurrimos a la fiesta.

¹² PAZ, Octavio: *op. cit.*, pág. 56

La construcción del nacionalismo mexicano nos dice Brading¹³ tiene sus orígenes en el patriotismo creado, a finales del siglo XVI, por los españoles americanos a quienes por su calidad de mestizos se les retiraron sus privilegios como parte de la elite gobernante. Esto provocó la formación de grupos críticos de la sociedad y la manera en que se había establecido en el nuevo mundo la forma de gobierno que privilegiaba a ciertos sectores de la sociedad. Los descendientes de los conquistadores y de extranjeros (inmigrantes) posteriores tomaron conciencia de sí mismos, que era característicamente mexicana, una identificación con sus raíces en el pasado indígena y un repudio o negación a la condición de descendientes de los conquistadores¹⁴. La conciencia de casta de los españoles marcaba su gran diferencia con los españoles americanos, “los dos tipos de españoles residentes en el nuevo mundo desarrollaron aparentemente identidades sociales distintas, expresadas en estereotipos de carácter sumamente prejuiciados”¹⁵. Para el siglo XVII, el heredero desposeído (criollo) ya se había creado una imagen de sí que lo caracterizaba y le dotaba de identidad la cual tenía su base, entre otros aspectos¹⁶, en el guadalupanismo y la apropiación del pasado indígena como los dos pilares ideológicos del nacido aquí.

La aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en 1532 representaba un ícono justificador de gran importancia que magnificó la devoción natural del indio y el énfasis en el clero criollo. Es la aparición del mito nacional, el consuelo del desposeído, “la virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la madre de los huérfanos”¹⁷.

Los intelectuales criollos, muchos de ellos dedicados al sacerdocio donde encontraron un lugar para expandir sus creencias, habían buscado en relación a la historia del indio y en la religión los derechos autónomos para legitimar su anhelo a posiciones altas en la sociedad y

¹³ BRADING, David: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ed. Era, 2000

¹⁴ El estigma de haber nacido aquí y no allá. Aquí en este continente que Europa menospreciaba, al que consideraba inferior. Ante todo, y desde siempre, los criollos eran españoles de segunda en la tierra en la que habían nacido. *Crf.* BONFIL, Guillermo: *México Profundo*, México, Ed. Grijalbo, 1990

¹⁵ BRADING, David: *op. cit.*, pág. 23

¹⁶ Entre ellos es posible decir las reformas borbónicas que desacreditaban a los criollos y enfatizaban la dirección por parte de los peninsulares haciendo de la Nueva España más Colonia a beneficio de España. Por otro lado, existieron factores externos como el triunfo francés en España y la caída de Fernando VII. *Crf.* BONFIL, Guillermo: *op. cit.* Véase también, BENÍTEZ, Fernando: *op. cit.*

¹⁷ PAZ, Octavio: *Laberinto de la soledad*, pág. 88

rechazar el status colonial. Escritores, historiadores y clérigos como Clavijero, fray Servando y Bustamante, entre otros, dotaron de colorido y sentido al nacionalismo que promovían los primeros mexicanos en el tiempo; los náufragos del siglo XVI los que promoverían la creación de la identidad mexicana y buscarían establecer un proyecto de nación. Así “fueron, de hecho mestizos y criollos del bajo clero, curas de indios, los que iniciaron la rebelión y mantuvieron viva la flama de la independencia hasta 1821”¹⁸.

La rebelión de independencia, guerra civil en la que se buscaba destituir a los no nativos del lugar de sus privilegios de gobernar una tierra que no les pertenecía, es un acontecimiento ambiguo y complejo donde se enmascaraba la realidad. La destitución de los peninsulares de las posiciones de privilegio y de gobierno llevó a la liberación de los criollos y acceder a esas posiciones, sin una reestructuración social y menos una redistribución equitativa. Es decir, la guerra de independencia privilegió a los criollos “ricos” quienes se habían mantenido fuera de la lucha y que asumieron el control de la nación. “Una vez consumada la Independencia las clases dirigentes se consolidan como las herederas del viejo orden español, rompen con España pero se muestran incapaces de crear una sociedad moderna”¹⁹.

La llegada del liberalismo a México es otro de los acontecimientos que han dejado una marcada influencia en nuestro carácter como mexicanos. Después de largos años de desorden y falta de organización, el liberalismo aparece como el catalizador de un nuevo orden con base ya no en la tradición, la colonia y la religión católica, sino a semejanza de los otros, a los de afuera, a los del exterior. Aparece una nueva ruptura con el pasado, el pensamiento liberal buscaba crear el “México imaginario” (México moderno) a costa del “México profundo” (México tradicional). Se busca en el pensamiento liberal de influencia francesa y estadounidense los fundamentos a la nación, un nuevo proyecto histórico que culmine la Independencia y sustituya la vieja y decadente estructura colonial. La constitución liberal de 1857 y las leyes de Reforma son las primeras y más significativas piedras del proyecto de la fundación de la nueva nación. La justificación del nuevo proyecto es una visión dirigida hacia el futuro que niega a la tradición, al pasado. La

¹⁸ BONFIL, Guillermo: *op. cit.*, pág. 148

¹⁹ PAZ, Octavio: *op. cit.*, pág. 122

libertad de la persona humana, la individualidad, la propiedad privada y la igualdad ante la ley eran los principios para la formación de la nueva nación. El México del siglo XIX, “es un país que se quiere rico y moderno. La riqueza se entiende como el resultado natural del trabajo individual y se expresa en la propiedad privada”²⁰.

Después de las luchas que se dan a mediados de este siglo (XIX) entre liberales, conservadores y con el extranjero (norteamericanos y franceses), el México de los liberales es un país sin raíces, sin lazos con el pasado y la realidad, el cual queda en manos de quien tenga el atrevimiento de dirigirlo como nación. El general Porfirio Díaz toma el mando y construye un México moderno que paradójicamente es la prolongación de un régimen feudal, o mejor dicho, la centralización del poder y la propiedad en las clases terrateniente y latifundista. El régimen de Díaz es el heredero del liberalismo y la inesperada aparición del “despotismo ilustrado” en América.

El liberalismo mexicano marcaba las ambiciones de un México mestizo, ni español, ni indígena. La entrada a la civilización moderna occidental, de legalidad de nuestra nacionalidad frente a las otras naciones, “pues al situar a México en el concierto de las naciones occidentales lo introducían en un sistema de relaciones que tendería a borrar la originalidad nacional y las necesidades específicas de desarrollo de su país para asignarle un papel económico y cultural dependiente de los intereses y valores de las naciones dominantes occidentales”²¹.

Algunos de los proyectos que en la época liberal de México se elaboraron no fueron completados sino hasta la etapa revolucionaria. Pese a las modernizaciones realizadas en el país en transportes, comunicaciones, comercio y relaciones con el extranjero, “Díaz terminó por presentarse como testafarro de estos intereses (de las clases medias, en principio, crecientes pero que terminó enajenando a los intereses económicos extranjeros), reprimiendo a las fuerzas sociales nacidas de las revoluciones decimonónicas –empresarios locales, incipiente clase obrera, intelectuales, pero también clase campesina

²⁰ BONFIL, Guillermo: *op.cit.*, pág. 156

²¹ GIRÓN, Nicole: “La idea de ‘cultura nacional’ en el siglo XIX: Altamirano y Ramírez”, en CNCA: *En torno a la cultura nacional*, México, Ed. FCE-SEP 80, 1983, pág. 81

tradicionalista—”²². Dotó al proyecto liberal de Estado de contenido autoritario y despótico desarrollista, es decir, un sistema de explotación centralista disfrazado de liberalismo.

La Revolución es un acontecimiento clave en la historia de nuestro país, en la configuración del México moderno política, social, cultural y económicamente hablando, donde se aglutinan toda una serie de descontentos sin un programa real a llevar a cabo, sin una adaptación ideológica, sino se ven reunidos la desesperanza y la opresión en un movimiento meramente popular en un reencuentro con la mexicanidad, con el pasado. La revolución representa una reintegración, el tiempo de autoreconocimiento y aceptación de todo lo que hemos sido, de nuestros rostros indígena, mestizo, europeo. “Somos lo que somos gracias al autodescubrimiento de los años de la revolución”²³.

El espíritu redentor y de desesperación que refleja los sentimientos de negación y aislamiento los cuales se encuentran representados en las dos figuras carismáticas de la imagen del pueblo mexicano, es decir, Zapata y Villa. Así, “el zapatismo y el villismo –dos facciones gemelas, la cara Sur y la cara Norte— eran explosiones populares con escaso poder para integrar sus verdades, mas sentidas que pensadas en un plan orgánico”²⁴, pero deshicieron las barreras del aislamiento tradicional. La lucha fue popular, del pueblo contra un régimen envejecido y decadente en esos momentos. Los vencedores, el grupo constitucionalista de Carranza y Obregón que definieron la zaga de los sucesores de los porfiristas, los generales, caudillos que pedían por su servicio ser dirigentes de la nación, o bien turnarse entre ellos la dirección del país. Pero, ¿Cuál era la nueva cara de la nación? La máscara revolucionaria era la de la integración para poder progresar como nación y de homogeneidad cultural para la unidad y legitimidad como proyecto nacional. En el mestizaje se encontró de nueva cuenta la respuesta. Para Molina Enríquez uno de los “precursores” de la revolución, el mestizo era el único en condiciones para el logro de la integración. Así, siguiendo a Bonfil, el mestizo se convierte en una figura emblemática de la cultura mexicana.

²² FUENTES, Carlos: *Nuevo tiempo mexicano*, México, Ed. Aguilar, 1999, pág. 63

²³ *Ibid.*, pág. 64

²⁴ PAZ, Octavio: *op. cit.*, pág. 145

El México mestizo es una concepción ideológica de la Revolución que toma como base las raíces profundas de nuestra nacionalidad, un pasado indio derrumbado por la Conquista. Así entonces, surge el verdadero mexicano, el mestizo, que va creando su historia a través de las luchas sucesivas (la Independencia, la Reforma) que se eslabonan hasta llegar a un punto “final” en la Revolución. Ésta última busca incorporar al indio a la cultura nacional y a través de ella a la civilización occidental y por otra parte, construir la imagen de México como nación apropiándose de la simbología del pasado.

Por otro lado, es posible decir que, a pesar de la dirección que toma la política en México, más emblemática y de construcción de un Estado moderno, uno de los aspectos que ha caracterizado al poder político mexicano es el centralismo que ha sido heredado desde la incursión en el feudalismo colonial. La Revolución lo enmascaró de nacionalismo.

“El centralismo político y administrativo fue apuntalado por la ideología del nacionalismo revolucionario, que llegó a ser un motor crucial de la tendencia hacia la unidad y monopolización del espacio político. La exaltación de la ‘raza cósmica’ estaba ligada a la unificación de la familia revolucionaria y la exclusión de los proyectos políticos. [El centralismo se disfrazó de mexicanidad y proyecto de nación con la imagen de un presidente y un partido venido de la Revolución]. (...) El oblicuo presidencialismo, el corporativismo estatal, el acentuado centralismo, [la legitimación política en las elecciones] y cerrazón discursiva articulados en un partido oficial y dominante, han representado (...) al autoritarismo mexicano. (...) Así el Estado colonizó a la sociedad civil a tal punto que impidió la formación de actores sociales con capacidad de expresión y representación políticas propias”²⁵.

Así pues, regresa uno al problema de la diferencia contradicción/negación que, llevada a los extremos, trae como consecuencia conflictos y levantamientos de la sociedad que se vuelven insostenibles con resoluciones y resultados catastróficos como lo sucedido en 1968. La “feroz” reacción represiva del gobierno al movimiento de “unidad popular” representado por varios sectores de la población (clases medias, campesinos y obreros)

²⁵ PANSTERS, Wil: “La transición a fuego cruzado: nuevo análisis de la política mexicana contemporánea”, http://www.ucm.es/BUCM/compludoc/S/9810/01854186_1.htm, pág. 8

mostró la falta de cambios democráticos y de libertad, el anquilosamiento de un gobierno que no satisfacía las demandas de la sociedad y “sólo tenía una salida: la fuerza”²⁶. Así, “el régimen mostró que no podía ni quería hacer un examen de conciencia; ahora bien, sin crítica y, sobre todo, sin autocrítica, no hay posibilidad de cambio. (...) La matanza de Tlatelolco nos revela que un pasado que creíamos enterrado está vivo e irrumpe entre nosotros. (...) Es un pasado que no hemos sabido o no hemos podido reconocer, nombrar, desenmascarar”²⁷.

El 2 de octubre de 1968 es un momento en el cual la política mexicana no puede sostener la máscara de la democracia y la libertad, el centralismo y el uso autoritario del poder frente a los grupos menos despolitizados de la sociedad, las clases medias que se habían tomado un papel importante desde la Revolución y que eran utilizadas para representar el progreso de toda la nación y que funcionaba como un colchón de las contradicciones sociales que se iban construyendo. El poder político, al afectar los intereses de estas clases, las convierte en los grupos más críticos del gobierno y catalizador de los movimientos de una u otra forma de voz silenciada. Por ello, “nos parece pertinente afirmar que en esos dos decenios [sesenta y setenta] México vió surgir los movimientos obreros de mayor autonomía, las protestas con más consistencia venidas las clases medias (el 68 en su centro), y las mayores afrentas al vértice estatal desde los fortalecidos grupos burgueses nacionales y regionales”²⁸.

Pero siguiendo la línea de nuestro interés, la de esta distinción que caracteriza a la identidad mexicana, sigue existiendo hasta nuestros días. El caso de Chiapas es el ejemplo más notorio que da cuenta de la diferencia que hemos manejado como la observación y problemática de la identidad mexicana.

Se puede decir que el problema chiapaneco es una cuestión política, jurídica y económica, sin embargo, la institucionalización de la Revolución establece un programa que, si bien no refleja explícitamente contradicción/negación, de manera pragmática ha creado un hábito.

²⁶ VALLE, Eduardo: *Escritos sobre el movimiento del 68*, México, Ed. UAS, 1984, pág. 39

²⁷ *Ibid.*, pág. 228

²⁸ ZERMENO, Sergio: *La sociedad derrotada*, México, Ed. Siglo XXI, 1996, pág. 14

Una costumbre que tiene como base la contradicción/negación como el México mestizo, del mexicano que ya no es el español y menos el indio, es la negación de estos dos. Por ello la afirmación de Zermeño²⁹ de que México es un país cultural e históricamente estatal adquiere sentido en la perspectiva en la cual fue creado el Estado moderno mexicano, sobre la idea de un México mestizo. Así, “si la Revolución le dió a la cultura mexicana un nuevo fundamento y sentido éste fue el de cumplir una función”³⁰, la resolución identitaria que ofrece la Revolución justifica el proyecto de nación del cual paradójicamente se aleja, niega al “México profundo”, por nombrarlo de alguna manera. “Los mitos políticos no son fundamentalmente, conciencia social o ideología: como parte de la cultura son, digamos, la prolongación de los conflictos sociales por otros medios. En esta transposición se gesta el mito del mexicano, sujeto de la historia nacional y sujetado a una forma peculiar de dominación”³¹.

En otras palabras, toda construcción de identidad es un sistema de inclusión y exclusión en el que cada familia, grupo, tribu, nación, etcétera se diferencia de otros. La identidad nacional que se institucionaliza con la Revolución pese al discurso que se maneja sobre la “unidad”, es un sistema de este tipo. Chiapas, entre otros casos, forma parte de lo que el proyecto de nación excluye. La negación y desmantelamiento de actores e identidades colectivas heterogéneas y diferentes al proyecto de nación dejó al azar a algunas regiones indígenas y campesinas. Pero, “olvidó que comunidades que mantienen estructuras de cohesión fuertemente ancladas en valores culturales y religiosos ancestrales —el México “profundo”— antes de aceptar su dislocación definitiva recurren a los fundamentos y los defienden de manera radical, es decir, con la vida”³². No era de imaginarse en el proyecto de la modernización mexicana de tránsito a la democracia y de incursión en el libre comercio “neoliberal”, la existencia del tiempo mexicano de promesas incumplidas “cíclico” que se encuentra a la sombra del tiempo mexicano moderno “lineal”. En palabras de Saramago existe “un muro de silencio”, una negación que disimula la contradicción y que hace invisible la diferencia.

²⁹ Cfr. ZERMEÑO, Sergio: *op. cit.*

³⁰ CASTAÑEDA, Fernando: *La constitución de la sociología académica en México*, (Tesis doctoral) 2003, pág. 95

³¹ BARTRA, Roger: *loc. cit.*, pág. 238

³² *Ibid.*, pág. 161

3.4. Mexicanización

Ahora bien, se ha realizado un análisis de manera conceptual guiado por la idea de una observación de la identidad con base a diferencias que han llevado a caracterizar a la identidad mexicana a manera de un arquetipo y como resolución, sin embargo, en realidad, es difícil deslindar o realizar un desentramado en etapas bien definidas de la identidad mexicana, hablar de un arquetipo, de una resolución deslindado del proceso de mexicanización es complicado de llevar a cabo ya que la identidad mexicana es parte del proceso de mexicanización y a la vez resultado de ello.

Se ha hecho referencia a la distinción que hace posible la observación de la identidad mexicana y cómo ésta encaja en algunas de las descripciones históricas y literarias que dotan de características sobre lo que es lo “mexicano”, sin embargo, uno puede preguntarse ¿qué tanto nos identificamos con estas características?, o mejor dicho ¿por qué no nos sentimos identificados con ellas o qué tanto son vigentes en la actualidad?

Es posible responder a los anteriores cuestionamientos en el sentido de que ninguna identidad es inmóvil y que se incrusta en un proceso “evolutivo”, por decirlo de alguna manera.

En algunos trabajos referidos al análisis empírico de los valores e identidad nacionales se puede observar que en la actualidad parece ser que éstos han disminuido considerablemente³³, esto por razones diferentes. Sin embargo, es posible observar un cambio cultural que se visualiza desde el 68 y en los setenta de vuelve más claro. La contracultura se perfila como una forma de protesta hacia la cultura “oficial” ya no es el Estado y el proyecto como Nación lo que marcaba las pautas culturales sino la influencia de afuera, en especial de Latinoamérica. La contracultura más en el perfil de los jóvenes de

³³ Cfr. BELTRÁN, Ulises et. al.: *Los mexicanos de los noventa*, México, IIS-UNAM, 1997. Véase también, BEJAR, Raúl y Hector M. Campello: *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*, México, CRIM-UNAM, 1990

clase media que en cualquier otro sector de la población se manifestó en pequeños grupos, “comunales” que buscaban expresarse por medio del arte al margen del sistema, los cuales permearon a otros grupos y a la clase media en general³⁴.

Lo que se denominó “de la onda” como género literario se caracterizó por ese cambio de valores; se escribía sobre la vida cotidiana de ese entonces³⁵. La literatura de la onda ya no hacía mención de cuestiones nacionales sino del cómo se vive, se siente y se piensa, sobre los “sueños y mitos de la clase media” que da título a uno de los libros de Gabriel Careaga³⁶. “Esto contribuyó a la democratización de la cultura que por esas fechas empezaba a ser perceptible en nuestro país”³⁷, lo que ha permitido la complejización y diversificación de los referentes culturales, más aun con la influencia que producen los medios de comunicación masivos que invaden la sociedad y a las formas de socialización. La estructura identitaria es acentuada y, a la vez, modificada por las prácticas cotidianas, usos y desusos de la misma.

Con lo anterior se busca dar cuenta de que el contexto ha ido cambiando y por tanto nuestra identidad se acopla de alguna manera a estos cambios, a la contingencia del presente y la pragmática de la vida diaria. Por otro lado, la identidad misma cambia los contextos, los resignifica y les da sentido, los mexicaniza, pero a la vez la identidad misma se altera, se complejiza.

Ahora bien, esto no quiere decir que la caracterización arquetípica o como resolución, en otras palabras de nuestra identidad “tradicional” por decirlo así, que hemos caracterizado más arriba haya desaparecido sino se ha ido modificando o bien “relajando” con el paso del tiempo y por procesos de mimetización. Existe esa marca que citamos en días especiales

³⁴ El hombre de clase media quiere vivir “feliz” sin profundizar en nada que le traiga problemas. Niega el mundo social y afirma una actitud ferozmente solitaria. El hombre de la clase media es “parlanchín”, pero a causa de no poseer ingenio se vuelve superficial. Y sueña con aprehender la realidad con una experiencia cotidiana tan limitada como la de sus pequeños círculos”, CAREAGA, Gabriel: *Mitos y fantasías de la clase media en México*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1997, pág. 188

³⁵ Textos como *De perfil* y *La Tumba* de José Agustín, *Gazapo* y *Obsesivos Días Circulares* de Gustavo Sainz, y *El Rey Criollo* de Parménides García Saldaña son algunos de los más representativos de este género literario.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ AGUSTÍN, José: *Tragicomedia mexicana 2*, México, Ed. Planeta, 2001, pág. 35

(festivos) cuando explotamos en una paradójica situación de alegría y rabia en cuanto nos encontramos con el fantasma de la indecidibilidad de nuestra identidad más profunda y menos recurrente en la mexicanidad de nuestros días.

Por otro lado, la identidad es coherente con ella misma, en su iterabilidad, aunque en el caso de la mexicana sea una tensión irreconciliable entre las partes o lados de su distinción constituyente, una indecidibilidad nunca resuelta que se vuelve iterable y reiterable, es su repetición y su diferencia lo que la hace posible y no la hibridización o relación “amigable” de los lados de su distinción inicial. Es la contradicción entre dos culturas que nunca congeniaron, “es aquí, (retomando las palabras de José del Val) a mi juicio, donde deben buscarse las claves profundas de la fragilidad existencial que los analistas han señalado, nos caracterizan, y no, como han querido suponer esos mismos analistas, en la insoluble y transhistórica capacidad que hemos mostrado para articular los dos troncos culturales de nuestra nacionalidad”³⁸.

La “herida” sigue ahí suturada por la negación a la existencia de ella, negación que ha sido reiterada generación tras generación y cada vez menos cuestionada; partimos de certidumbres dadas por una estructura identitaria y prácticas cotidianas que la estructuran en nuestra vida diaria, en nuestra mexicanidad. Con ello es posible entender por qué la disponibilidad léxica, es decir, las palabras con las que es posible relacionar lo mexicano ya no refiere primordialmente a “patriotismo”, “país”, “nacionalidad”, “bandera”, etcétera, sino a otras palabras como la de “trabajador”, por ejemplo³⁹.

³⁸ DEL VAL, José: “El balcón vacío. (Notas sobre de la identidad a fin de siglo)” en BÉJAR, Raúl y Héctor ROSALES (coord.): *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, México, Ed. Siglo XXI/CIICH-UNAM, 1999, pág. 363

³⁹ La investigación realizada por Julia Flores permite visualizar este cambio a valores dados por situaciones en la vida cotidiana y la relación con otros más tradicionales. “Ello se puede interpretar como una tensión resultante de la convivencia de nuevos valores y la persistencia de viejos estereotipos, lo que parece indicar transiciones en las configuraciones sobre la identidad. (...) Las identidades se constituyen en diferentes ámbitos de la acción social, por ello presentan diversos niveles. No todos emergen o se manifiestan al mismo tiempo, ni adquieren la misma importancia. En México el sentido de pertenencia (...), se halla ligado en buena medida a los ámbitos cotidianos y a las lealtades locales”. FLORES, Julia I.: “Comunidad, instituciones, visión de la existencia, identidad, ideología” en BELTRÁN, Ulises: *op. cit.*, págs. 85-86

No es solamente el hecho de saber cómo es que se ha constituido nuestra cotidiana mexicanidad, nuestra historia, sino cómo esta identidad se mantiene, se manifiesta y se estructura por nuestro hacer como mexicanos. En este sentido con mexicanización no se está haciendo referencia sólo al hecho de lo que nos hace mexicanos como un referente hacia el pasado, un recuerdo de lo que antecede al aquí y ahora, sino a lo que en el presente se encuentra ahí, tal vez oculto, negado pero que es un correlato de lo que en nuestra mexicanidad no se cuestiona. Tal vez en este sentido es posible decir, siguiendo el planteamiento de Bauman⁴⁰, que nuestra vida moderna, y en sentido amplio nuestra modernidad, trae consigo, o mejor dicho, está acompañada por nuestra ambivalencia, orden y caos. Pero en el caso de México su débil modernidad se refleja en la ambivalencia de la modernidad misma, una permanente transición a la vida moderna sin consolidación real. Así, es posible decir que el presente mexicano es una visión del futuro con rezagos de un pasado fragmentado que se refleja en, por ejemplo, un fuerte presidencialismo con bases en un sistema democrático, el macho en estructuras de la liberación de género.

Tratase aquí de observar la identidad no sólo en su forma sino también en su pragmática donde manifiesta el mexicano la ambigüedad de manera natural, de su actuar en la cotidianeidad. Es posible referir a la identidad mexicana como la diferencia entre la contradicción y la negación, que se convierte en ese ruido tan repetitivo que se pierde, se encierra a sí mismo y se oculta. La diferencia “encerrada, condenada a escuchar los ruidos, escuchar poco a poco, todos los días, lo que se espera escuchar, hasta colmar el día con los ruidos repetidos cada día, que impidieron hacer otra cosa que esperarlos y escucharlos. (...) Esto es lo acostumbrado, en los repetidos días; esto es lo primero que se desea romper, desorganizar; pero luego se teme más el sobresalto del ruido imprevisto; se prefiere la sucesión de rumores consabidos; se espera sin esperar”⁴¹.

Al referirse a la identidad no sólo como un conocimiento sino como una práctica, hace posible dar cuenta de que es parte de un entramado, una serialidad de relaciones que de

⁴⁰ Cfr. BAUMAN, Zigmunt: *Modernity and Ambivalence*, Londres, Polity Press, 1997. Véase, también, ____: “Modernidad y Ambivalencia” en BERIAIN, Josexto (comp.): *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1996, págs., 73-119

⁴¹ FUENTES, Carlos: *Terra Nostra*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1967, pág. 150

alguna manera nos permite “ser” y “hacer”. La identidad tiene la función de una figuración en el sentido en que Elias⁴² lo implementa. La mexicanización es un proceso que crea, recrea, modifica y estabiliza las estructuras que hacen posible la repetibilidad, permanencia temporal, distinguibilidad de la identidad misma, su iterabilidad. Esta estructuración por la misma práctica identitaria es una posibilidad de reducción de contingencia e inseguridad, habitualidad que permite la mexicanidad de la vida diaria. Habitualidad y regularidad que conlleva a la misma identidad mexicana no solamente como una expresión cultural, sino también como expresión política y social.

Por otro lado, el proceso de “mexicanización” permitió, de alguna manera, la diferenciación y la integración social como una sociedad abierta con identidad propia, una sociedad diferenciada de otras e integrada dentro del conjunto de las naciones a nivel mundial. Así, se incluye en parámetros de universalidad y exclusividad particular de toda sociedad nacional. La problemática de la identidad mexicana se encuentra en la peculiar forma en la que se configura en el devenir histórico de lo mexicano, como contradicción y negación mimetizada por figuraciones identitarias que realizan una negación de la negación y relajamiento de ésta en el proceso de mexicanización. En nuestra mexicanidad diaria la identidad no es problemática ya que la negación de la contradicción y la negación de la negación han hecho posible que el “ruido” tan repetitivo y al cual nos hemos acostumbrado a llevarlo dentro, ya no sea registrado, ya no sea percibido por tan habitual en que se ha convertido. Y es que las figuraciones identitarias han permitido relajar las emociones y reafirmar la negación vía las festividades, el deporte y los medios de comunicación donde, en los partidos de fútbol, las telenovelas, la comedia y días de fiesta, han permitido descargar nuestras emociones, nuestros sueños, nuestra melancolía y nuestra desesperanza.

⁴² Cfr. ELIAS, Norbert: *Sociología fundamental*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999. Véase, también, ____: *El proceso de la civilización*, México, Ed. FCE, 1989

Conclusiones

El objetivo principal de este trabajo fue la elaboración de una propuesta teórico metodológica que nos permitiera observar la identidad, en este caso la mexicana, desde otro punto de vista, desde los “lentes” contruidos por la misma identidad, abriendo la posibilidad de observación sociológica de la identidad desde la identidad. Para ello, era necesario partir de algunas teorías que han tratado, en sus aparatos teóricos, de cierta manera a la identidad, pero que en realidad sus propuestas tenían una dirección distinta, su objetivo era explicar y comprender, por una parte, ¿cómo es posible la sociedad?, y por la otra, ¿cómo es posible el orden social?

Otro punto de análisis, son dos teorías que han tratado de conceptualizar de manera más precisa la identidad como objeto de estudio, las cuales permiten observar aspectos de la identidad pero que a la vez dejan oscuros otros.

Advertiré que en esta última sección se presentará una conclusión parcial por cada una de las partes para así llegar a la conclusión de la conclusión.

Por ello, en la primera parte, se abre una discusión sobre estas teorías que han sido englobadas en tres rubros, I Identidad social, II Acción social y III Identidad cultural.

En el caso de las identidades sociales, el interaccionismo simbólico, en lo que al trabajo de Mead se refiere, la idea de identidad está contruida en el “self” el cual define la identidad del individuo tanto social como individualmente. La idea del self como una construcción social que se da por un proceso de internalización de los patrones y normas, establecidas por la misma interacción simbólica, que se van aprendiendo desde la niñez. El “self” o “sí mismo” que se presenta completo ya en la vida adulta, se establece un “yo” creativo que es principio de la acción e impulso para cambiar la estructura. Por otro lado, también, se encuentra en el Self el “mí” el cual es la parte de la persona constituida por el papel de los otros y sus acciones. La identidad del individuo, entonces, está constituida, siguiendo a Mead, tanto de una parte social, como de una individual. Sin embargo, el planteamiento de

este autor no aclara cómo es que se va acentuando el Self más allá de la internalización de pautas, prestando más atención al aspecto social que al individual. Tampoco realiza un análisis más profundo sobre el aspecto de la internalización, es decir, no es una simple “asimilación” de patrones, sino de incongruencias y contingencias que se siguen llevando más allá de la primera y segunda fase, de aprendizaje y puesta en juego. Podría también decirse que las dos etapas de socialización de la “no duda” y la “duda” no se encuentran suficientemente analizadas por Mead. Por otro lado, no ofrece un aspecto operativo del “yo” y el “mí” como el ofrecido por Goffman y en cierto sentido por Turner. Es decir, parece ser que la relación entre ellos (yo y mi) está en la acción, pero es el mi el que guía a la parte activa de la identidad del sujeto, sin traiciones, “metidas de pata”, interrupciones, contingencias y demás aspectos relacionados con la vida diaria. Estos aspectos de la cotidianidad juegan también un papel importante en la constitución de la persona.

Por último, Mead ofrece una propuesta donde la sociedad, de alguna forma, se encuentra internalizada en el individuo (en su identidad misma) y es este último quien a través de su interacción con el medio social establece su identidad social frente a otros.

La propuesta de Goffman repara, de cierta manera, el problema que presenta la perspectiva meadiana en el momento en que en su análisis dramático se asumen las contingencias y conflictos que aparecen en la vida cotidiana. Así, no es solamente una interacción entre personas que idealmente cooperan entre sí y el individuo hace uso de su sí mismo de manera correcta, sino se encuentra en situaciones donde la interacción es conflictiva ya que existen tergiversaciones, falta de adecuación de rol, etcétera. Goffman ofrece una propuesta que si bien sigue los planteamientos de Mead, va más allá al situar al Self en la vida cotidiana, y evidenciar que no sólo existen relaciones de cooperación sino también conflictivas en las que el individuo trata de realizar su mejor actuación con la máscara más adecuada para no develar su verdadera identidad (su identidad real propia). Así la parte del “yo” va más allá en su creatividad, ya que su destreza para poder hacer un manejo adecuado de su actuación está dada por la posibilidad de que el yo ensaye su papel a representar. Y eso no es todo, el yo muestra su gran habilidad no sólo para evitar la tergiversación y interrupciones, sino, creo yo, que también en provocarlas sin llegar a ser

descalificado o identificado negativamente (estereotipado) por el auditorio que observa su actuación. Por otro lado, la propuesta goffmaniana aprecia que la parte del “yo” se encuentra todo el tiempo y es sólo una, la cual se usa, se desusa y en algunos casos, abusa de los roles sociales, adecuándolos a la situación particular.

Por último, se puede decir que el Self presentado por la teoría de Goffman muestra una dinámica y complementariedad entre la identidad personal y la social y de la cual se deriva de que no es, la primera, la parte reprimida del sí mismo sino la que interpreta y significa las acciones de otros en el sentido en que Blumer relaciona al individuo con la sociedad y la comprensión del medio social como base de la interacción. La identidad social puede reflejar algunos datos de la identidad individual, lo que conlleva al aspecto valorativo más allá del rol. Parte de su vida privada, de su biografía es llevada a lo público, lo que trae como consecuencia la aceptación y desaprobación de su identidad social, la credibilidad y estímulo de su actuación o bien la estereotipación de ésta.

Aunque el análisis dramático nos da gran parte del material para el análisis de la identidad de la persona como self, no nos dice cómo opera, en realidad, la identidad. Es decir, no solamente da por hecho de que esta identidad ya ha sido construida de alguna forma y que es el individuo el que va recreando esa identidad, pero ¿de qué manera? La identidad no es sólo algo que está ahí de hecho y con fines prácticos.

Richard Sennet presenta un análisis del self, que al igual que en la propuesta de Goffman, se encuentra situado en la vida cotidiana, sin embargo en una situación en particular, es decir, en los grandes centros urbanos y densamente poblados donde el individuo refugia su identidad personal en una autoimagen de desinterés y anonimato que es común en estas situaciones donde se dan pocas relaciones íntimas como en el caso de la familia y pequeños grupos de amigos. La interacción impersonal es fomentada para contrarrestar los efectos del miedo y la amenaza de ser desenmascarado y humillado por los demás. Esta propuesta manifiesta una faceta de lo que es la identidad personal y que no sólo interioriza roles, sino que también los usa como un medio para encubrir su identidad personal. Esto se relaciona con los trabajos sobre la conducta de los individuos en la ciudad donde tal parece que todos

somos extraños, anónimos (Simmel, Goffman, Bauman, Stichweh). La distracción cortés o la actitud del buen vecino han sido formas de conceptualizar esta actitud y son comparables con el tratamiento de la identidad purificada propuesta por Sennet.

El trabajo de Turner ofrece el aspecto dinámico de la relación entre identidad social e identidad individual, es decir, existe cierta operación entre las dos identidades como complementariedad de una a otra en cuanto a lo que él denomina similitud y diferencia. Esta operatividad que el individuo o grupo social lleva a cabo refiere que el punto de diferenciarse, sea por medio de la búsqueda o referencia hacia la similitud en categorías sociales de diferente forma de generalidad, que a la vez permiten la diferenciación. Ahora bien, esta diferenciación se da en diferentes grados dependiendo de las categorías utilizadas para referir las similitudes. La categorización del Self es en sí un aparato teórico, que da cuenta de que las identidades se dan a muy diferentes niveles dependiendo del grado o nivel de similitudes de las cuales se parte para luego diferenciarse. Desde mi punto de vista, el planteamiento de Turner no refuta la tesis de Tajfel sobre el continuum sino lo complementa. Por otro lado, la teoría de la categorización del Self reafirma la distinción primaria de identidad/diferencia de la cual muchos de los análisis de la identidad utilizan. La pregunta sobre y ¿dónde queda la identidad?, permanece en pie, ya que sigue siendo el punto de partida axiomático de estas propuestas, el cual no se cuestiona.

La teoría de los estereotipos es una forma de identificar al otro por medio de la diferencia y categorías amplias y ambiguas, las cuales crean una identidad social, o bien, una imagen distorsionada del otro. Es atribuible esta imagen prejuiciosa a quien parece o actúa de forma extraña en la situación, pero permite de alguna manera hacer accesible algo dentro de un esquema de interpretación, aunque de forma negativa o poco clara. Por otro lado, en ciertas situaciones como el caso expuesto por Sennet, que se relaciona principalmente con los trabajos de la vida en la ciudad de Simmel, el rol ambiguo que se le atribuye a los foráneos, es decir, el de extranjero, es usado de manera positiva para mantener segura a la identidad personal en los centros urbanos que se caracterizan por un gran número de actividades y de roles donde resulta mejor mantener al yo personal refugiado de una interacción que revele aspectos de la vida personal y privada que puedan ser perjudiciales

para el individuo en su vida diaria e interferir en la realización adecuada de su rol dentro de la sociedad. Esto lleva a un cambio en la concepción del extranjero en las sociedades contemporáneas.

En cuanto a la forma de entender e identificar al otro, ésta ha sido parte del trabajo sociológico sobre la acción social. La teoría de la acción tiene gran relevancia para el estudio de la identidad en el sentido de que es por medio de la acción y la interacción con otros lo que permite gran parte del aspecto operativo de ésta. La teoría de la acción parte de un individuo con la capacidad de autorrealización, de crear y de llevar a cabo sus acciones. Y no solamente eso, sino que también tiene la capacidad de captar los motivos e intenciones del actor que lo llevaron a realizar cierta acción y no otra. La problematización de la propuesta de Max Weber lleva a elevar el análisis de la acción social a un nivel más profundo y demostrar que la acción es un acontecer que sólo por medio de una reelaboración reflexiva y de cortes discretos es posible llevar a cabo el análisis de la acción. La temporalidad juega un papel esencial para la explicación de la acción, en el proyecto mental como un acto ya concluido. El saber experiencial es lo que dota de significación y de sentido a las acciones que son realizadas en el presente y por tanto no es posible acceder al sentido subjetivo que le otorga el actor de dicha acción. Solamente es posible adecuarle sentido a la acción realizada por otro(s) objetivamente. Por otro lado, la hermenéutica como método no es propio de las ciencias sociales sino que es utilizado por el actor lego en la construcción de su mundo diario dotado de sentido.

A diferencia de lo anterior, que nos permite explicar como es el individuo que construye sus acciones y sus capacidades para llevarlas a cabo, la etnometodología se centró en la práctica cotidiana, en la realización de las acciones y los “métodos” prácticos que el actor lego utiliza para explicar sus acciones en una situación determinada.

Sin embargo, pese a sus elaboraciones para tratar de explicar y comprender la acción, los tratamientos teóricos de los anteriores autores han quedado de alguna u otra forma entrampados en una lógica del sujeto y descuidan a la acción propiamente dicha. Una propuesta actual y más ambiciosa se presenta recuperando diversos aspectos de las

anteriores tratando de esclarecer, desde otro punto de vista, la cuestión sobre la acción y en relación con la estructura. Así, Giddens presenta una teoría de la praxis humana como constitutiva de lo social descentralizando al sujeto y evitando la cerradura subjetiva que la teoría de la acción clásica no permitió en realidad al hablar de la acción.

Desde la perspectiva de los estudios culturales de la identidad éstos nos proporcionan aspectos sobre los problemas de la sociedad contemporánea en cuanto a la diversidad cultural y la aceptación del otro, y que también, podemos referirlos a los problemas que suscita la diferencia entre “nosotros” y “ellos” y el choque cultural. El modelo propuesto por García y Baeza para el tratamiento del dilema cultural es, en principio, identificar los elementos conceptuales que permitan el esclarecimiento de lo que se debe entender por identidad cultural frente a otros esquemas analíticos sobre la identidad.

El modelo parte de la idea de que tanto el ego como el alter se encuentran dentro de un entramado cultural en y por el cual se comunican y realizan sus acciones. Sin embargo, cada uno se encuentra en una situación donde las tramas culturales son diferentes tanto para el ego, como para el alter, donde cada identidad es portadora comunicativa de su cultura y esquemas interpretativos.

Se lleva a cabo una actividad identitaria por parte de los dos, es decir, se efectúa una compleja interacción con el otro en donde la matriz socio-psicológica de identificación – diferenciación reafirma a los actores como sujetos de identidad y portadores de la identidad cultural, donde el proceso de la actividad identitaria tiene tres momentos o fases, la de acciones comunicativas de recepción del mensaje, decodificación, selección y autoreconocimiento; la de las respuestas con ayuda de objetos de producción cultural y las pautas mediatizadas por canales formales e informales de comunicación como parte de la interacción.

Con el trabajo de García y Baeza se puede observar un esquema que facilita, de alguna manera, la interacción intercultural pero que, sin embargo, tiene varias deficiencias principalmente el problema de la comunicación con referentes culturales distintos que es

bastante conflictiva y problemática y no más que deficiente, lo que lleva a una mala interpretación de los sujetos de identidad. Aunque debo reconocer que no es imposible ya sea por medio de un mediador que reduzca la conflictividad y la ambigüedad en la comunicación o la difícil tarea realizada por algunos investigadores de adjudicarle veracidad a su interpretación como si fuera el otro. Ahora bien, no siempre la relación con el otro es una relación de cooperación y de entendimiento, sino contingente, conflictiva y a veces destructiva y de marcada intolerancia. Estos son aspectos a tomar en cuenta por esquemas analíticos que parten de un tipo ideal de comunicación que es un constructo hipotético no suficientemente fundamentado lo que puede llevar a una interpretación inadecuada.

Giménez nos ofrece tres aspectos del estudio de la identidad que permiten su observación. En el caso de la concepción relacional y situacional, este es un aspecto para el estudio de la identidad que permite conocer que sólo en interacción, dentro de una situación dada, es posible la construcción y reconstrucción de la identidad. En otras palabras, la identidad se da en situaciones relacionales entre actores sociales.

Otro aspecto importante es la persistencia al tiempo de la identidad no como algo estático sino como permanencia dinámica frente al cambio. La identidad se recompone adaptándose a los cambios sin dejar de ser la misma. Es decir, la identidad como tautología, como igualdad. Por otro lado, el aspecto valorativo de la identidad que refiere a la asignación de cierto valor por parte del sujeto o grupo, positivo o negativo, superior o inferior, etcétera y por último, la plasticidad de la identidad para variar, modularse y a la vez ser manipulable.

Ello nos permite ver que las cuatro perspectivas de análisis de la identidad expuestas por Giménez son formas de observación de algunos de los aspectos que se le atribuyen al concepto de identidad. Sin embargo, un análisis más profundo de éstos mostraría algunas aseveraciones teóricas que sería conveniente evaluar. La identidad como dada, en una situación relacional, es importante para el análisis, sin embargo, parece ser que la situación al igual que la identidad, está dada por la interacción con otro individuo o grupo, lo que lleva a un problema de posicionamiento teórico, es decir, si se parte de la relación social

solamente, la identidad, al igual que la situación se vuelven contingentes. Esto es, el punto de partida es la identidad y la situación dadas por un esquema interpretativo que permite la interacción, la cual a la vez significa o permite la interpretación de nuevas situaciones actualizando así el esquema. Así también, la persistencia en el tiempo está dada por la afirmación tautológica de la identidad en la relación social, donde $A = A$ es una tautología que afirma que A es A.

Por último, los aspectos valorativos y estratégicos son complementarios uno del otro, ya que el valor está dado por la forma estratégica de la identidad frente a otra identidad que marca la diferencia. El proceso de diferenciación conlleva, en algunos casos, estrategias de remarcación o acentuación de la diferencia como por ejemplo en la desacreditación del otro o el caso de la estereotipación del otro.

Así es posible concluir que un punto clave en las perspectivas analizadas es el sujeto, con excepción de la teoría de la praxis humana, como portador de una identidad, una subjetividad donde se encuentra alojada su identidad. Observar a la identidad desde estas perspectivas nos lleva a caracterizar de alguna forma al sujeto como recipiente de la identidad y con la capacidad de autodeterminación y autorealización. Así, partir del sujeto para la observación de la identidad crea una difusidad subjetiva que no permite enfocar la observación de la identidad sin resbalar hacia psicologismos.

En la segunda parte se toma como punto de partida la discusión de las teorías anteriormente analizadas tratando de desentrañar los conceptos que permitirían construir nuestra observación de la identidad. De ella se derivan aspectos que son posibles de articular en una propuesta que permita observar a la identidad y responder a la pregunta inicial que ha guiado toda esta discusión. ¿Cómo es posible observar la identidad sociológicamente hablando?

Haciendo uso poco ortodoxo de la teoría de sistemas de Luhmann y de la teoría de las distinciones de Jöreskog, hemos tratado de responder a esta pregunta y a la vez articular

algunos conceptos de las teorías analizadas desentrañando del sujeto la identidad y observarla desde la identidad misma. Esto es posible porque, de las teorías analizadas en la primera parte, se deduce que la distinción identidad/diferencia está ahí pero a la sombra del sujeto.

Partimos entonces de que esta distinción o diferencia es el punto clave de toda teoría de la identidad o reflexión sobre ella. Así utilizamos ésta como la distinción inicial la cual nos permite hablar de la identidad como identidad, lo autorreferente de la identidad y cómo se produce y reproduce como tal. La mayoría de las teorías de la identidad han partido de esta distinción inicial pero, no obstante, han obviado al observador que observa como quien se distingue y observa distinguirse identitariamente. De lo anterior nos asalta la duda: ¿cuándo actúa y cuándo observa?, ¿qué se observa el sujeto o la identidad? La observación de segundo orden como observador de observadores permite la descentralización del sujeto y observar la identidad.

En el uso que Luhmann da a la diferencia se observa un inconveniente del cual no repara, es “el punto ciego” que representa el observador que disfraza la diferenciación o la observación como operación lo que vuelve, de alguna manera, inconsistente el argumento de la ceguera del observador. Así, ¿quién decide observar esto y no aquello? En el caso de la identidad ésta no refiere a una unidad sino a una diferencia identidad/diferencia, pero, ¿quién observa la diferencia? En este sentido es otra diferencia la que observa, por tanto otra identidad es la que observa la identidad.

La propuesta jokischiana de las distinciones permite observar este problema en relación a la simetría y la asimetría de las diferencias, en el sentido de que la decisión vuelve asimétrica una distinción, es decir, se decide por “un lado y no el otro”, por “esto y no aquello”. Así se distingue entre la forma y la operación, por un lado, y por el otro, de “poner la distinción” y realizar la observación.

De la identidad/diferencia se abrió la posibilidad de derivar y entrecruzar otras diferencias que condensan los aspectos tratados por las teorías del sujeto y las de la praxis. La

persistencia en el tiempo, la tautología y la paradoja identitaria, estructura, acción o agencia, proceso, son incluidos en esta observación de la identidad como un trabajo previo de estudios más amplios y acabados.

Esto lleva a plantear una triada que incluye a la forma y la forma operativa en ID/DI/ID la cual permite tomar en cuenta que quien observa la identidad es también una identidad y por ende, opera designando un lado y no el otro de la distinción. De este modo la diferencia se estructura de tal forma que asegura la repetibilidad y la referencia en la que opera la identidad.

Así, la identidad/diferencia incluye o resuelve la paradoja y la tautología que caracterizan a la identidad y que la dotan de sentido. La identidad encuentra su sentido en la distinción continuidad/posibilidad, lo que permite decir que la identidad encuentra su continuidad y aspecto tautológico en el lado de la identidad de la diferencia. Por otro lado, su aspecto paradójico en la posibilidad de diferencia que es el referente de la identidad. Siguiendo a Jokisch la identidad se sedimenta gracias a la repetición de la identidad que la confirma pero que a la vez no es la misma sino la que reafirma a la primera y la amplía, actualiza y condensa sedimentándola.

Lo anterior permite separar entre la estructura que dota de sentido y la práctica identitaria con sentido. Las estructuras son las que permiten hablar de la persistencia en el tiempo de la identidad, de esta manera la identidad puesta en práctica no es un sostenerla atemporalmente, sino desde el referente ya dado, como identidad experienciada, desde la cual se producen expectativas posibles que reafirman, amplían y condensan la identidad. Por ello en la vida cotidiana no nos volcamos a reflexionar todo el tiempo sobre nuestra identidad sino que partimos de la misma identidad. La operación identitaria no es posible de entenderse sin el referente de identidad que permite encontrar similitudes y diferencias.

Así, la práctica de similitudes y diferencias es posible por la estructura identitaria que le dota de memoria y posibilidades a la identidad; ordenarla y categorizar las identidades no sería posible sin un referente que almacene y permita clasificarlas. Tanto la identidad

individual, así como la identidad social y cultural no son posibles de ser explicadas en las prácticas e interacciones sin tomar en cuenta el referente de la estructura.

De esta manera, se concluye que es posible observar la identidad desde la identidad como identidad y que los aspectos tratados sobre este tema no son excluidos sino integrados de manera sistemática desde la diferencia guía de identidad/diferencia.

En la tercera parte se propuso observar la identidad mexicana desde la propuesta de observación aquí señalada, de la cual se deriva una forma peculiar de esta identidad, la distinción contradicción/negación. Ésta se encuentra reflejada en los textos de los críticos de la sociedad, que a la vez mantienen vivos el espíritu y la conciencia del mexicano. La identidad del mexicano es y no es, una diferencia sin diferenciación, es decir, no opera ni resuelve, no decide entre esto/no aquello. Se vuelve ambivalente y se devuelve problemática cuando se reflexiona sobre ella.

La identidad mexicana como resolución se estructura en un proyecto de nación que hace suya la diferencia contradicción/negación y la institucionaliza haciendo énfasis en el México mestizo, esto abre la posibilidad de que la sociedad mexicana se diferencie y se integre como sociedad abierta en una lógica de inclusión/exclusión y de universalidad/particularidad en el concierto de las naciones a nivel mundial. De acuerdo con Fernando Castañeda es después de la Revolución, de alguna u otra manera, que el mexicano se sintió dueño de sí mismo y de su cultura.

Por otro lado, la identidad mexicana no sería posible sin una estructura y prácticas identitarias las cuales hacen posible, a la vez, referir al proceso en el que se desenvuelve nuestra mexicanidad como parte de la mexicanización, a la mexicana.

Así en la mexicanidad diaria, la identidad del mexicano, la diferencia contradicción/negación, se oculta y se vuelve apromblemática. Las emociones que se encierran y se mantienen fuera de nuestra rutinaria vida cotidiana encuentran salida en los inhibidores sociales de malestar, las figuraciones que funcionan como negadores de la

contradicción/negación en una lógica de negación de la negación. Los días festivos, el fútbol y las telenovelas le permiten al mexicano descargar su melancolía y depositar sus sueños, su esperanza y desesperanza, su ira y tristeza.

Así, se concluye que la propuesta de observación de la identidad permite observar a la identidad mexicana como ambivalente, como no resuelta, pero que opera con la distinción particular de contradicción/negación que se sedimenta en el proceso de mexicanización. Esta distinción le permitió a los mexicanos diferenciarse e integrarse como sociedad abierta incluida en el contexto de las naciones. La ambivalencia se instituyó en el proyecto de nación, lo que trajo como consecuencia la estructuración y operatividad a la contradicción/negación.

De esta forma se ha llegado a la conclusión de la conclusión:

Por tanto, se concluye que, 1) las diferentes perspectivas que de alguna forma han tratado o conceptualizado a la identidad tienen en el trasfondo la distinción identidad/diferencia pero que vista desde la posición y la centralidad del sujeto quedaba disfrazada, oscurecida por la primacía de la perspectiva del individuo. Por otro lado, 2) desde la propuesta aquí planteada, es posible la observación de la identidad desde la identidad, desde la distinción observacional de identidad/diferencia. 3) Esto nos permite observar a la identidad mexicana como una diferencia muy peculiar, la distinción contradicción/negación es la que nos permite explicar el por qué somos extranjeros en nuestra propia tierra; como una distinción que nunca llega a operar, estructurada como una ambivalencia, algo no resuelto y que en la práctica se convierte en negación.

Literatura

Primera parte: El reencuentro

I Identidad social

1.1.1 Teorías del Self

ALEXANDER, Jeffrey, et. al.: **El vínculo micro-macro**, México, Ed. Gamma, 1994

BLUMER, Herbert: **Symbolic Interactionism**, Berkeley, UCLA, 1969

ELLEMERS, Naomi, Spears **RUSSELL** and Bertjan **DOOSJE**: **Social Identity, Context, Commitment, Content**, Grand Britain, Blackwell, 1999

GOFFMAN, Erving: **Estigma. La identidad deteriorada**, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1995

_____: **La presentación de la persona en la vida cotidiana**, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1981.

HOLSTEIN, James A. and Jaber F. **GUBRIUM**: **The Self We Live By**, New York, Oxford, 2000

KIDD, Warren: "Socialisation, identity and the life-course...", in **Culture and identity**, Great Britain, Palgrave, 2002.

MEAD, Georg Herbert: **Espíritu, persona y sociedad**, México, Ed. Paidós, 1993

RALSKY, Susana: "De la mediatización a la autodeterminación", en **ZABLUDOVSKY**, Gina (Coord.): **Teoría sociológica y Modernidad**, México, Ed. Plaza y Valdes-UNAM, 1998

SENNET, Richard: **Vida urbana e identidad personal**, Barcelona, Ed. Península, 1975

WALLACE, Ruth A. and Alison **WOLF**: **Contemporary Sociological Theory**, New Jersey, Prentice-Hall, 1980

1.1.2 Categorización del self

TURNER, John C.: "Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-categorization Theories", in **ELLEMERS**, Naomi, Spears **RUSSELL** and Bertjan **DOOSJE**: **Social Identity, Context, Commitment, Content**, Grand Britain, Blackwell, 1999

_____: “Social identification and psychological group formation”, in TAJFEL, Henri: **The Social Dimension: European Developments in Social Psychology**, Cambridge, Cambridge University, 1984

1.1.3 Estereotipos

ELLEMERS, Naomi, Spears **RUSSELL** and Bertjan **DOOSJE**: **Social Identity, Context, Commitment, Content**, Grand Britain, Blackwell, 1999

PICKERING, Michael: Stereotyping: **The Politics of Representation**, New York, Palgrave, 2002

1.1.4 La identidad del otro

BAUMAN, Zigmunt: **Pensando sociológicamente**, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1994

BOIA, Lucian: **Entre el angel y la bestia**, México, Ed. Andrés Bello, 1997

DOUGLAS, Mary: **Pureza y Peligro**, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1973

GOFFMAN, Erving: **Estigma. La identidad deteriorada**, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1995

NODA, Makoto: “La antropología interpretativa de Clifford Geertz. Una interpretación sociológica”, (Ponencia del Encuentro de Antropología social, ENAH) 2002

SIMMEL, Georg: **Sociología I. Estudios sobre las formas de socialización**, Madrid, Ed. Alianza, 1987

WALDENFELS, Benhard: “Escenas originarias de lo extraño”, (Conferencia para la FCPyS-UNAM) 2001

Fuente electrónica

La otra cara del crimen

<http://www.cnca.gob.mx/nuevo/2001/diarias/feb/210201/laotracaradelcrimen.html>

II Acción social

1.2.1 Teoría de la acción y la hermenéutica como método

AGUILAR, Luis: Weber: la idea de ciencia social, México, Ed. Porrúa/CH-UNAM, 1988

BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN: La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1994

CASTAÑEDA, Fernando: La constitución académica de la sociología en México, (Tesis doctoral) 2003

CORIA, Amelia: “Acerca de la distinción entre sentido y significado en Schütz como punto de convergencia entre Weber y Husserl” en CASTAÑEDA, Fernando y Mónica GUITIÁN (Coords.): **Instantáneas de la acción**, México, Ed. FCPyS-UNAM/Juan Pablos, 2002

_____: “Una mirada al interior del entramado conceptual de Alfred Schütz” en ANDRADE, Alfredo (Coord.): **Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales**, México, Ed. FCPyS-UNAM, 2000

COHEN, Ira J.: Teoría de la Estructuración, México, Ed. UAM, 1996

GIDDENS, Anthony: Las nuevas reglas del método sociológico, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2002

_____: **La constitución de la sociedad**, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1998

GUITIÁN, Mónica: “Acción, significación y racionalidad en Alfred Schütz” en CASTAÑEDA, Fernando y Mónica GUITIÁN: (Coords.): **Instantáneas de la acción**, México, Ed. FCPyS-UNAM/Juan Pablos, 2002

HERITAGE, John: “Etnometodología” en GIDDENS, Anthony, et. al.: **Teoría social hoy**, México, Ed. Alianza-CNCA, 1991

JOKISCH, Rodrigo: “¿Cómo es posible la vida cotidiana desde el punto de vista de la teoría de la acción social? Apuntes sobre Alfred Schütz y la sociología de la vida cotidiana” en **Estudios Sociológicos**, México, Vol. XVIII, Núm. 59, septiembre-diciembre, 2000

NODA, Makoto: “La problemática de la intencionalidad en la acción social” en CASTAÑEDA, Fernando y Mónica GUITIÁN (Coords.): **Instantáneas de la acción**, México, Ed. FCPyS-UNAM/Juan Pablos, 2002

SCHÜTZ, Alfred: Fenomenología del mundo social, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1972

_____: **El problema de la realidad social**, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1968

WEBER, Max: **Economía y Sociedad**, México, Ed. FCE, 1999

_____: **Ensayos sobre metodología sociológica**, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1976

III Identidad Cultural

1.3.1 Un modelo de identidad cultural

GARCÍA, Maritza y Cristina BAEZA: **Modelo Teórico para la identidad cultural**, La Habana, Ed. CIyDCCJuan Marinello, 1996

1.3.2 Observaciones de la identidad

GIMÉNEZ, Gilberto: “Paradigmas de identidad” en CHIHU, Aquiles: **Sociología de la identidad**, México, Ed. Porrúa-UAMI, 2002

Fuentes electrónicas

GIMÉNEZ, Gilberto: **Materiales para una teoría de las identidades sociales**

_____: **Identidades en globalización**

<http://www.gimenez.com.mx>

Segunda parte: La búsqueda

2.1 Un punto de partida

Arbeitsgruppe Soziologie: Denkweisen und Grundbegriffe der Soziologie, Frankfurt, Campus Verlag, 1982

BAUMAN, Zigmunt: **Pensando sociológicamente**, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1994

BERIAIN, Josexto: “Las metamorfosis del Self en la Modernidad” en GARCÍA, José María y Pablo NAVARRO (Ed.): **¿Más allá de la modernidad?**, Madrid, CIS, 2002

GERGEN, Kenneth J.: **El yo saturado**, Barcelona, Ed. Paidós, 1997

HABERMAS, Jürgen: **Teoría de la acción comunicativa**, tomo I, Madrid, Ed. Taurus, 1987

_____: **Teoría de la acción comunicativa**, tomo II, Madrid, Ed. Taurus, 1988

HESSE, Hermann: “Sobre el Lobo Estepario” en **Rastro de un Sueño**, Barcelona, Ed. Planeta, 1981

JOKISCH, Rodrigo: “Apuntes sobre la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, desde el punto de vista de la teoría de las distinciones” en **Estudios Políticos**, México, UNAM-FCPyS, Núm. 24, 2000

POPPER, Karl R.: **El universo abierto. Post Scriptum a la Lógica de la investigación científica**, Vol. II, Madrid, Ed. Tecnos, 1986.

_____: **Conocimiento objetivo: Un enfoque evolucionista**, Madrid, Ed. Tecnos, 1982

STICHWEH, Rudolf: “The stranger. On the Sociology of Indifference” (Conferencia impartida en la FCPyS-UNAM) 2002

TAYLOR, Charles: **Fuentes del yo. La constitución de la identidad moderna**, Barcelona, Ed. Paidós, 1996

2.2 En busca de la identidad perdida

BERIAIN, Josexto y José M. García (Ed. y Trad.): **Complejidad y Modernidad**, Madrid, Ed. Trotta, 1998

CARRETERO, M. Reyna: **La ciencia de la sociedad. La circularidad teórica de Niklas Luhmann**. (Tesis de licenciatura), FCPyS-UNAM, 1999

CORSI, Giancarlo, et. al.: **Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann**, México, Ed. Anthropos/UIA/ITESO, 1996

DERRIDA, Jacques: “Firma, acontecimiento y contexto” en **Márgenes de la filosofía**, Madrid, Cátedra, 1998

JOKISCH, Rodrigo: **Metodología de las distinciones**, México, Ed. Juan Pablos-FCPyS, 2002

_____: **Gesellschaftliche Beobachtungen aus Distinktionstheoretischer Perspektive**, Berlin, 1998

_____: “El concepto de hombre como concepto indispensable para la teoría de la sociedad. Apuntes desde el punto de vista de la teoría de las distinciones” en **Estudios Políticos**, México, UNAM-FCPyS, Núm. 21, 1999

LUHMANN, Niklas: **Teoría de los sistemas sociales II**, Chile, UIA, 1999

_____: **Observaciones de la modernidad**; Barcelona, Ed. Paidós, 1997

- _____: **Introducción a la teoría de sistemas** (Textos seleccionados por Javier Torres Nafarrate), México, Ed. Anthropos/UIA/ITESO, 1996
- _____: **Sistemas Sociales**, México, Ed. Anthropos/UIA/CEJA, 1991
- NODA**, Makoto: “¿Cómo es posible observar sociológicamente?...” en **Acta Sociológica**, México, FCPyS-UNAM, Núm. 35, mayo-junio 2002
- VON GLASERSFELD**, Ernst: “Introducción al constructivismo radical” en **WATZLAWICK**, Paul, et. al.: **La realidad inventada**, Barcelona, Ed. Gedisa, 1994

Fuente electrónica

- ANDERSEN**, Niels A.: **The indecidability of Decision**, MPP Working Paper No. 12/2001, December, <http://www.cbs.dk/departments/mpp>

Tercera parte: El problema de la identidad mexicana

- AGUSTÍN**, José: **De perfil**, México, Ed. Joaquín Mortiz, 2003
- _____: **Tragicomedia mexicana 2**, México, Ed. Planeta, 2001
- _____: **La Tumba**, México, Ed. Novaro, 1974
- BARTRA**, Roger: **La jaula de la melancolía**, México, Ed. Grijalbo, 1987
- BAUMAN**, Zigmunt: **Modernity and Ambivalence**, Londres, Polity Press, 1997.
- _____: “Modernidad y Ambivalencia” en **BERIAIN**, Josexto (comp.): **Las consecuencias perversas de la modernidad**, Barcelona, Ed. Anthropos, 1996, págs., 73-119
- BEJAR**, Raúl y Héctor M. Campello: **Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales**, México, CRIM-UNAM, 1990
- BELTRÁN**, Ulises et. al.: **Los mexicanos de los noventa**, México, IIS-UNAM, 1997.
- BENÍTEZ**, Fernando: **Los primeros mexicanos**, México, Ed. Era, 1962
- BONFIL**, Guillermo: **México Profundo**, México, Ed. Grijalbo, 1990
- BRADING**, David: **Los orígenes del nacionalismo mexicano**, México, Ed. Era, 2000
- CAREAGA**, Gabriel: **Mitos y fantasías de la clase media en México**, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1997
- CAREAGA**, Gabriel: **Intelectuales, poder y revolución**, México, Ed. Océano, 1982

- CASTAÑEDA**, Fernando: **La constitución académica de la sociología en México**, (Tesis doctoral) 2003
- DEL VAL**, José: “El balcón vacío. (Notas sobre de la identidad a fin de siglo)” en BEJAR, Raúl y Héctor ROSALES (coord.): **La identidad nacional mexicana como problema político y cultural**, México, Ed. Siglo XXI/CIICH-UNAM, 1999
- ELIAS**, Norbert: **Sociología fundamental**, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999
- _____: **El proceso de civilización**, México, Ed. FCE, 1989
- FLORES**, Julia I.: “Comunidad, instituciones, visión de la existencia, identidad, ideología” en BELTRÁN, Ulises et. al.: **Los mexicanos de los noventa**, México, IIS-UNAM, 1997.
- FUENTES**, Carlos: **Nuevo tiempo mexicano**, México, Ed. Aguilar, 1999
- _____: **Tiempo mexicano**, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1972
- _____: **Terra Nostra**, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1967
- GARCÍA S.**, Parménides: **El Rey Criollo**, México, Ed. Diógenes, 1970
- GIMÉNEZ**, Gilberto: “Estudios culturales en México. Una aproximación”, (Ponencia en el I Congreso de ciencias sociales) 1998
- GIRÓN**, Nicole: “la idea de ‘cultura nacional’ en el siglo XIX: Altamirano y Ramírez” en CNCA: **En torno a la cultura nacional**, México, Ed. FCE-SEP 80, 1983
- GONZÁLEZ**, Jorge A.: **Más(+) cultura(s)**, México, Ed. CNCA, 1994
- GUTTIERREZ**, Alfredo: **Deslimitación**, México, Ed. Plaza y Valdés-UIA, 1996
- ORTEGA**, Julio: **El principio radical de lo nuevo**, Lima, Ed. FCE, 1998
- PAZ**, Octavio: **Laberinto de la soledad** (Edición 50 aniversario), México, Ed. FCE, 2000
- _____: **Conjunciones y disyunciones**, México, Ed. Seix Barral, 1991
- _____: **Corriente alterna**, México, Ed. Siglo XXI, 2000
- ROVIRA**, José C.: **Entre dos culturas**, España, Ed. U. de Alicante, 1995
- SAINZ**, Gustavo: **Gazapo**, México, Ed. Joaquín Mortiz, 2002
- _____: **Obsesivos Días Circulares**, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1969
- TURNER**, Frederick C.: **La dinámica del nacionalismo mexicano**, México, Ed. Grijalbo, 1971
- VALLE**, Eduardo: **Escritos sobre el movimiento del 68**, México, Ed. UAS, 1984
- ZERMEÑO**, Sergio: **La sociedad derrotada**, México, Ed. Siglo XXI, 1996

Fuente electrónica

PANSTERS, Wil: “La transición a fuego cruzado: nuevo análisis de la política mexicana contemporánea”, http://www.ucm.es/BUCM/compludoc/S/9810/01854186_1.htm
(publicado en **Estudios sociológicos**, México, Colegio de México, 1998, núm. 48, XVI, septiembre-diciembre)