

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Los movimientos sociales en la sociedad compleja.
Apuntes sobre identidad e intercambio político en la acción colectiva

Tesis que presenta

Luis Emilio Martínez Rodríguez

para obtener el título de Licenciado en Sociología

Asesor: Dr. René Millán Valenzuela

México, 2006



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.

*Por la sonrisa ancha, la lluvia en el pelo,
y por la vida eterna en cinco minutos;
sólo a mi familia, José Luis, Micaela y
Amanda.*

Agradecimientos

Este trabajo y lo que él representa no hubiera sido posible sin el afortunado concurso de afectos y voluntades.

Agradezco antes que nadie a los dos pilares de mi vida, mis padres José Luis García y Micaela Rodríguez, mis referentes sempiternos, mis grandes ejemplos de la condición humana, por el respaldo permanente y por sentir en ellos y a cada momento el *hogar* que construimos. A mi hermana Amanda, porque al crecer juntos sé que siempre estará conmigo. A Dulce Gasca, por ser cómplice y compañera a cada paso que damos.

Hago una especial mención de dos personas a las que les estaré siempre en deuda, Rosa María Martínez y Daniel Rodríguez, a ellas les debo el afecto temprano y el aprender las virtudes del trabajo.

De igual forma, mi gratitud más profunda a familiares y amigos: *a ellos pertenece mi “yo” más entrañable y solidario.*

Agradezco a una de las instituciones más nobles de mi país por haberme formado y otorgado identidad: la UNAM. En especial a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y a los que en su diario devenir la recrean: profesores y compañeros.

Y finalmente, en la elaboración de ésta tesis agradezco en primera instancia al Dr. René Millán Valenzuela por la estimulante e invaluable orientación sociológica, al Dr. Sergio Ortiz Leroux la amistad y la lectura atenta y a los Doctores Fernando Castaños, Ligia Tavera y Gilda Waldman la generosidad de sus precisas observaciones.

Índice

I. Introducción	5
II. Capítulo 1. La sociedad compleja	12
1.1 La diferenciación social	18
1.2 Diferenciación y complejidad	25
1.3 Complejidad, sociedad e individuos	30
III. A manera de interludio: Modernidad e individualización	43
IV. Capítulo 2. Después del individuo, la identidad. Identidad y complejidad social	54
2.1 El concepto de identidad	58
2.2 Identidad y complejidad social	68
V. Capítulo 3. Los movimientos sociales en la sociedad compleja	79
3.1 Las teorías de los movimientos sociales	82
3.2 Movimientos sociales e identidad colectiva	94
3.3 Actuando políticamente. El intercambio político	103
VI. Conclusiones	115
VII. Bibliografía	122

I. Introducción

Para mediados de marzo de 2001 y después de un largo periplo por el territorio nacional, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional arribaba a una multitudinaria manifestación en el Zócalo de la Ciudad de México. El objetivo explícito: el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígenas. Algo tendría que haber sucedido en México para que de la profundidad del simbolismo nacional, del corazón cultural de la sociedad mexicana diría Roger Bartra (1998), se izaran banderas para la movilización y se desataran hechos tan contradictorios, como ver esa rara mezcla de movimiento armado, indígena y civil buscando reconocimiento legal y usufructuando y reclamando democracia.

Encuentros y afinidades con una sociedad crecientemente plural, desencuentros con una clase política desbordada por lo inusitado de las circunstancias y la exposición de un inédito y álgido debate legal, se contaban entre las resultantes de tal movilización.

Para entonces, México incursionaba en la moderna arena de la democracia, lo cual implicaba empujar la discusión sobre la cuestión indígena fuera del ya tradicional modelo del paternalismo integracionista, característico del régimen posrevolucionario, y acometerla desde el reconocimiento de las acendradas prácticas racistas y excluyentes sobre las que se había fincado la idea de la nación mexicana. Pero la contracara del proceso abría el debate sobre la tradición y los llamados “usos y costumbres”, los cuales se hallaban en franca contradicción con algunos de los principios democráticos sobre los que se pretendía ir redefiniendo la idea del México contemporáneo¹.

¹ En ello se hacía visible la dificultad para legislar en materia de derechos indígenas (González, 2002), e introducían significaciones distintas a la transición democrática, o en su caso, al entonces naciente orden democrático (Bartra, 1998; Silva-Herzog Márquez, 1999).

El “neozapatismo” en ese contexto llegó a reunir tal cantidad de expectativas por la reafirmación de dos rasgos sobresalientes: creatividad política y una inteligente adopción del discurso de la diversidad social. Creemos firmemente que una y otra eran posibles en tanto la sociedad mexicana empezaba a experimentar las posibilidades que brinda esa creación colectiva llamada democracia.

El accionar político y los encuentros, al menos discursivos, con amplias franjas de la sociedad civil mexicana sólo podrían ser posibles en un contexto que posibilita el ejercicio de derechos civiles y descubre las coincidencias con una sociedad mexicana crecientemente diversificada y plural. Y es precisamente en las coincidencias donde se descubre a una sociedad cambiante, que aún y con las arritmias y traspiés de los cambios sociales, había puesto un pie en la economía de mercado y pugnaba por márgenes más amplios de autonomía; dentro de ella se encuentra a individuos que valoran de distinta manera el tiempo, las energías afectivas, los recursos y sobre todo el aprecio por las condiciones que permitan desplegar con mayores expectativas su libertad y sus planes de vida, que en suma, ya no ven garantizadas por la acción del Estado.

El presente trabajo versa sobre ello: la emergencia de movimientos sociales en un ámbito donde se pretenden hacer válidas las diferencias, es decir, donde se avistan procesos de diferenciación social.

Se podría objetar que en las sociedades latinoamericanas, altamente jerárquicas e indiferenciadas, donde los indicadores de observancia del Estado de derecho y de una vida democrática satisfactoria son poco alentadores, es difícil constatar a sociedades complejas y por ende diferenciadas (Zamorano, 2003). Pero estamos ciertos que la gestación de los procesos de diferenciación social están en marcha pues los problemas que descubre la autonomización social y la democratización del sistema político, entre otros ejemplos, nos indican las simientes de tal diagnóstico. En todo caso, no pretendimos hacer un análisis propio de la sociedad mexicana, aunque siempre tuvimos como referencia los problemas característicos de ella y que en algún sentido reafirmaban nuestro argumento.

De igual forma, el análisis propuesto no tiene como referencia un movimiento social en específico, ni se circunscribe, como ya lo dijimos, a la problemática dentro de un país en especial, aunque a lo largo de la exposición nos increpe la paradójica y compleja realidad. Lo que se pretende es descubrir algunas tendencias emergentes de cambios sociales profundos que moldean un fenómeno social contemporáneo en específico: los movimientos sociales. Mucha tinta se ha vertido a propósito del tema, tanto como materia de interés periodístico o como objeto de análisis académico. A raíz de la multiplicidad de aristas que el fenómeno presenta, nos comprometemos con la visión de una sociedad cada vez más compleja y dentro de ella descubrimos uno de los aspectos más sobresalientes y problemáticos de las movilizaciones contemporáneas: la identidad.

El así denominado por Jean Cohen, paradigma orientado hacia la identidad ha intentado vincular consistentemente los cambios y transformaciones que han acontecido en las sociedades contemporáneas, o complejas, con el problema de la identidad en la acción colectiva. Sin embargo, toda esta vertiente de análisis (cuya trayectoria visible liga los nombres de Touraine a Melucci) tiene como denominador común una fuerte crítica al “orden” sobre el que se sustenta la sociedad contemporánea, es decir, al creciente despliegue de tendencias disgregadoras y “colonizantes” de la vida social. Nosotros por nuestra parte creemos que la injerencia de procesos de diferenciación social genera incertidumbre y desasosiego en cuanto los ordenamientos sociales, e incluso los proyectos de vida individual, dejan de ser un hecho dado para convertirse en un problema, en una tarea a resolver. La cuestión radica entonces en las elecciones sociales e individuales que ya no están en la posibilidad de brindar certezas últimas, sino sólo de ganarle parcialmente un poco de terreno a una constante social: la contingencia.

Ahora bien, cuando los movimientos sociales contemporáneos convocan individuos, y no sujetos de determinada clase social, ni miembros de sindicatos, ni adherentes de tal partido, es decir, a medida que se hayan desvirtuado los contenedores externos de la movilización, suponemos de forma hipotética que las coordenadas de encuentro entre movimiento, demanda e individuo han cambiado de ubicación. La diferenciación social ha desarticulado

los tradicionales temas para la movilización, ha articulado otras nuevas, y en ello se han destacado crecientemente los empeños individuales.

En esencia, el presente trabajo argumenta que: diferenciación social e individualización, bordan las formas contemporáneas de los movimientos sociales. Diferenciación social como correlato del aumento de complejidad en las sociedades contemporáneas, e individualización como presupuesto para que emerja con múltiples consecuencias el problema de la identidad.

Se puede observar que, paradójicamente, diferenciación e individualización debilitan sobre manera los proyectos de raíz colectiva, cuando a la vez potencializan y apremian la necesidad de los individuos a expresarse en colectivos, grupos o movimientos. Ello nos compromete a sustentar el análisis en un enfoque sociológico que le otorgue un lugar preponderante a la paradoja: donde aquello que parece lógicamente contradictorio describa también el momento en que se mueve la maquinaria social.

Por ello, trazamos el siguiente recorrido como estrategia para dar cuenta de los movimientos sociales: el sustento “macrosociológico” de la teoría de sistemas con sus rasgos distintivos de complejidad y diferenciación funcional; la activación de la individualización como una tendencia sociohistórica que desemboca en las sociedades contemporáneas; el subsecuente análisis de una específica reestructuración subjetiva de los actores de la complejidad; y finalmente la colocación del análisis de la acción colectiva en su nivel *mezzo*, es decir, el intento de conjugar identidad e interés.

Así entonces, en el Capítulo 1 intentaremos tender las líneas generales de la diferenciación social, contenidas en la obra de Niklas Luhmann. La elección de esta perspectiva sociológica se sustenta en un objetivo central: dilucidar la creciente complejidad que va configurando el funcionamiento y organización de las sociedades contemporáneas. Nos valemos entonces de categorías centrales de la teoría de sistemas para plantear una preocupación de fondo: la posibilidad del establecimiento de las diferencias sociales. Así pues, en primer lugar destacamos de entre la vasta propuesta teórica de Luhmann la veta de

la diferenciación funcional. Ello parte de un principio: que la sociedad será vista desde la perspectiva que privilegia la diferencia por encima de cualquier tipo de identidad. De esta manera, la teoría de sistemas se sustenta en una específica forma de diferenciación, la diferenciación funcional, pues a partir de ella se descubre la diversidad de perspectivas y de lógicas que comúnmente se contraponen en las sociedades contemporáneas.

A la luz de tales consideraciones se intentará darle respuesta a la noción de complejidad, entendida como el exceso de posibilidades y como correlato de la diferenciación. Trataremos de sustentar la razón social de la teoría de sistemas: la disparidad entre sistema y entorno, de tal forma que complejidad y diferenciación hagan válida la observación que hace de los hombres entorno del sistema social. Ello con miras a describir los visos de libertad individual con respecto al orden social, y de igual forma las cargas que la complejidad hace pesar al nivel de la conciencia de los individuos. Se avizora para entonces un problema central de nuestro argumento: la identidad.

Posteriormente, se precisa un sustento que de pie a la activación del tema de la identidad. A manera de interludio, afirmamos que el problema de la identidad está anclado a un proceso genuinamente moderno: el de la individualización. En el transcurso aprovechamos para definir la idea que tenemos de individuo, puesto que existe un cierto sesgo en las conceptualizaciones contemporáneas de la identidad para hacer más visible su dimensión individual en su forma narcisista.

En el Capítulo 2 trataremos de definir el complejo concepto de identidad, y las formas que adquiere en las sociedades complejas. En el cruce interdisciplinario en el que se encuentra tal categoría, retomamos las aportaciones que la fenomenología social ha vertido sobre el tema de la identidad y el vínculo que hace con la complejidad social. En ello queda de relieve los crecientes empeños subjetivos para solventar la tarea contemporánea de definir identidad. Parecería llamativamente ecléctica la utilización de cuerpos teóricos de entrada tan disímbolos, pero nos acogemos a los ya cuantiosos estudios que ha arrojado el debate sociológico italiano, los cuales ponen de relieve que en la complejidad social van implicadas grandes reestructuraciones sociales, observadas desde la teoría de sistemas, y

destrezas e implicaciones subjetivas, ligadas al renovado interés por la tradición fenomenológica.

Es decir, es la complejidad social la que reestructura de forma acéntrica la organización y funcionamiento de las sociedades contemporáneas y ofrece una visión casi segmentada de ella en distintas regiones autónomas, que apremian la búsqueda de orden (es decir cierta noción de unidad), vinculación y funcionamiento (lo cual superpone y contrapone las decisiones y comandos de los distintos subsistemas en tiempo y espacio), pero también la complejidad se proyecta en la imposibilidad de mantener una identidad individual que contenga todos y cada uno de los efectos disgregadores que la diferenciación social libera en torno a una unidad biográfica.

Finalmente, en el Capítulo 3 trataremos de dar cuenta de las implicaciones que guardan la diferenciación social y la individualización en la teoría de la acción colectiva. Las articulaciones lábiles, parciales y cambiantes de los movimientos sociales contemporáneos nos permiten introducir la noción del “sí plural”, es decir, las modificaciones en el *self* contemporáneo que se desprenden del diagnóstico que se hace de la identidad en contextos de complejidad social, y tentativamente saldar la brecha que separa la dimensión de la identidad y la del interés en la acción colectiva.

Lo que a continuación se presenta sólo pretende alumbrar algunos rasgos que creemos sobresalientes en las movilizaciones contemporáneas. No define una movilización en específico, ni mucho menos pretende ofrecer una explicación última de todos y cada uno de los movimientos contemporáneos. Aún cuando pareciera que el objeto de estudio, los movimientos sociales, se perdiera en gran parte del trabajo, lo que pretendimos en todo momento fue vincular cada uno de los temas activados en el hilo de la argumentación con el problema de la acción colectiva contemporánea. El último capítulo busca dar cauce a todas las inquietudes anteriormente expresadas y analizadas.

Así, apreciamos que las movilizaciones sociales que buscan reconocimiento y se comprometen con la vida democrática dejan de cubrirse de ese halo de virtud histórica, de

ser “Los agentes del cambio” y de adjudicarse un principio inapelable de moralidad, en cuanto son actores en un contexto social que favorece en algún sentido la diferencia, pero cuestiona en el fondo la idealización de los sujetos históricos y de los absolutismos morales.

Está claro que de los significados que emiten los movimientos sociales contemporáneos destacan aquéllos que anuncian cambios profundos en nuestras sociedades. Visos del imperio de las preferencias individuales y de una realización humana del “yo” son señales de formas contemporáneas de socialidad que afectan la vinculación política, o lo que Anthony Giddens (1997) llama “la política de la vida” que ha surgido a la sombra de la “política de la emancipación”.

Y precisamente por esto, su presencia se despoja de su carácter profético, tan atractivo para algunos intelectuales, y se instala en el presente escéptico del agobiado y beligerante horizonte sociopolítico. Así, Alberto Melucci, uno de los principales referentes del presente trabajo, lo tenía muy en claro: “los intelectuales que claman por representar la buena conciencia o la verdadera ideología y preparan el camino para el advenimiento del *Príncipe*, sólo están condenados a terminar como cualquiera de sus víctimas o como uno de sus cortesanos” (1996: 2).

II. La sociedad compleja

Se quebraron los signos

Atl tlachinolli

se rompió

Agua quemada

Octavio Paz, “Vuelta”

La definición de la sociedad contemporánea es, quizá, uno de los temas más debatidos en el pensamiento sociológico de nuestros días. Con la emergencia de nuevas problemáticas se han venido imponiendo fenómenos que escapan a algunos de los conceptos de la tradición sociológica. Esto nos sitúa en una especie de incertidumbre teórica que conduce al debate a buscar nuevos instrumentos analíticos que se adecuen a la realidad en la que vivimos, es decir, la amplia percepción de que la sociedad ha cambiado supone una desorientación en el ámbito de la teoría, tanto como en lo social.

La discusión sobre el estado actual de la sociedad moderna, sobre sus continuidades y discontinuidades, sobre lo viejo y lo nuevo, no es sino el proceso que oculta la confusión producida por no saber lo que realmente ocurre (Luhmann, 1998a: 133). Las sociedades contemporáneas carecen de una imagen clara de sí mismas, no saben donde se encuentran ni que es lo que las define y esto a menudo nos lleva a pensar que nos encontramos en un escenario marcado por la crisis. Tal vez lo que caracterice al momento que vivimos es la opacidad que encuentran las sociedades al explicarse a sí mismas. Así pues, el alto nivel de opacidad que ocurre al tratar de comprenderse realza el sentido de crisis e incertidumbre en el estado actual de las sociedades.

Esto nos explica la profusión de adjetivos que definen a nuestras sociedades y la vaguedad con que se utilizan; términos como sociedad posindustrial, posmoderna, de masas, de la información, global, de riesgo (Melucci, 2002), resaltan, a nuestro parecer, en el mejor de los casos, una serie de hechos que han ido cobrando mayor fuerza en la organización y funcionamiento de las sociedades, sin embargo, no dejan de señalar sólo un aspecto de lo que en ellas ocurre y tratan de concebirlo como definitorio. Aún así, estamos ciertos de que la percepción generalizada que se tiene de una sociedad tocada por cambios y transformaciones no sólo es una imagen difusa, una vaga idea, sino una evidencia que habrá que asumir en la empresa de definir a nuestras sociedades, y de igual forma, la materia que nos compete: el estudio de los movimientos sociales.

Ante este panorama es necesario precisar de qué tipo de sociedad estamos hablando, por lo tanto, nos acogemos a la idea de que las sociedades contemporáneas se caracterizan por un alto nivel de complejidad en sus relaciones y en su funcionamiento. Hoy en día es común escuchar expresiones en el ámbito de la política, tales como, “es demasiado complejo el momento político en el que nos encontramos”, tanto por parte de políticos profesionales como de ciudadanos, y esto señala que la idea de complejidad se refiere cotidianamente a esa especie de desasosiego y confusión que experimentan los individuos al descubrir que los problemas y las experiencias a los que se enfrentan desbordan su capacidad de comprensión (Zolo, 1994: 16), es decir, existe una especie de incertidumbre, una idea poco nítida de qué sucede en nuestro entorno, sea este político, económico, inclusive cotidiano.

Así pues, la complejidad se percibe como un sentimiento de desasosiego, de desorientación, de opacidad en la experiencia cotidiana del acontecer contemporáneo; sin embargo, en el análisis sociológico no se debe omitir esta percepción, pero se le debe hacer frente a través de conceptos y definiciones, no de intuiciones. En consecuencia, de primera mano el término complejidad puede quedar indicado como el exceso de posibilidades, de cursos de acción y de relaciones que el mundo ofrece a los individuos o a los sistemas, y “de inmediato se cae en la cuenta de que cada organismo, cada máquina, cada formación social, tiene siempre un entorno que es más complejo, que ofrece más posibilidades que las que el sistema puede acoger, procesar, legitimar” (Luhmann, 2002: 185). Es preciso adelantar, que

si bien la representación del mundo¹ es el “exceso de posibilidades que él ofrece”, y tanto los individuos como los sistemas parten de “un potencial muy restringido de acción y elaboración de informaciones”, para unos y para otros se expresará de diferente forma. Para la conciencia de los individuos, la complejidad se presentará en forma de diferenciación simbólica, y para la sociedad en forma de diferenciación social, donde consecuentemente se descubren problemas de *identidad* y de *governabilidad* respectivamente, estrechamente relacionados con la emergencia de movimientos sociales contemporáneos (Negri, *et. al.*, 1985; Makowski y Constantino, 1995).

La complejidad denota también un carácter relacional, es decir, no expresa sólo el crecimiento cuantitativo de los elementos de los que se compone la sociedad, sino (y sobre todo) el aumento geométrico de sus relaciones. Las sociedades hoy en día no pueden relacionar todos los elementos que la constituyen, ni agotar las posibilidades relacionales de éstos, de igual forma, no pueden poner simultáneamente todas sus relaciones en marcha, ni hacer coincidir todos los elementos punto por punto, pues esto presupondría disponer de “todo el tiempo” (Luhmann, 1998b: 48). Tal imposibilidad es el estado en el que las sociedades complejas encuentran y les sobreviene un sinnúmero de tensiones en todos los órdenes y de distinta naturaleza, y los movimientos sociales contemporáneos son, por lo menos, un signo de ello. La complejidad social es, hoy en día, el contexto en el que tienen lugar y se desarrollan los llamados “nuevos movimientos sociales”.

Los movimientos sociales no son tan sólo el resultado de las crisis o los últimos alientos de una sociedad agonizante. Denotan una transformación profunda de la lógica y de los procesos que guían a las sociedades complejas (Melucci, 2002: 10).

¹ Partiendo de los conceptos de *mundo* y de *posibilidad* desarrollados en la Tradición Fenomenológica en sociología derivada de Schütz, y de la Antropología Institucional de Arnold Gehlen, Luhmann desarrolla su noción de complejidad. “Si se remonta a las condiciones fundamentales de la existencia, afirma Luhmann, inspirándose en Gehlen, se encuentra como dato de partida un potencial muy restringido para la percepción actuante y participante y para la elaboración de las informaciones. De tal desproporción entre las posibilidades ofrecidas por el ambiente y la capacidad de actuación por parte del sujeto o del sistema deriva el carácter fundamental de mundo: su complejidad. El mundo es el exceso de posibilidad, es el desnivel de la complejidad del ambiente respecto de todo sistema posible, es la necesidad de reducción” (Zolo, 1997: 256).

El estudio de los movimientos sociales² ha venido registrando una notable evolución a partir de los últimos treinta años. La profusión y crecimiento de la literatura especializada en el tema hace pensar que por lo menos en el último cuarto del siglo veinte, este tipo de fenómenos sociales expresaban un nivel crítico de disfunción y descomposición de las sociedades occidentales, y a la vez se investían de un poderoso significado de cambio. Sin embargo, como lo afirma Melucci (2002), los movimientos sociales han sido característicamente observados y conceptualizados a partir de categorías que denotan una apreciación “objetivista, lineal e historicista” de la acción colectiva.

En ello ha contribuido sin duda el movimiento obrero, ya que ha sido un referente ineludible en la percepción y la concepción de los movimientos sociales en la modernidad, la investidura de sujeto histórico y de cambio en las sociedades capitalistas ha trascendido hasta los últimos días introduciendo la sonda de la desigualdad en las sociedades contemporáneas (Luhmann, 1998c: 183). Es sin más, un referente histórico imposible de pasar de largo; sin embargo, como bien aprecia Melucci, la concepción marxista de los movimientos sociales “no va mucho más allá de una connotación económica (no política) de una clase explotada, productora de ‘plusvalía’ como potencial agente de la revolución” (2002: 25).

A la luz de las nuevas formas de acción colectiva se ha venido alzando el llamado *paradigma de la identidad* como una línea de investigación que, dentro de los diversos campos de estudio de los movimientos sociales, ha tendido puentes con algunas de las problemáticas que acontecen en las sociedades complejas. El presente trabajo, como ya lo habíamos dicho, se inscribe dentro de esta corriente que estudia a los movimientos sociales en las sociedades contemporáneas, la cual concibe a la acción colectiva como una articulación compleja que no es abordada a partir de su unidad empírica³, sino como un constructo social llamativamente lábil en su conformación, que ya no se define por

² Me referiré a los movimientos sociales a lo largo de este trabajo como una forma específica de acción colectiva.

³ Tal y como lo ve la corriente norteamericana que se ha abocado al estudio de los movimientos sociales, la cual resalta el carácter “visible” de éstos, es decir, el manejo de los tiempos políticos y la capacidad de organización que se observa en la manifestación pública.

“contenedores externos, y que más bien depende por completo, o al menos en gran medida, de preferencias y elecciones (individuales)” (Melucci, 2001: 80). Tal afirmación devela un cambio en la naturaleza de la acción colectiva, pero sobre todo de la sociedad en la que emerge, que a nuestro entender, supone dos cuestiones de importancia: *a)* cuando se refiere, de manera implícita, a la situación de las sociedades actuales va acentuando más la percepción de un *entorno marcado por una complejidad social creciente*, y *b)* cuando se refiere al problema de la identidad concibe a los *individuos problematizados en sus marcos cognitivos y estructuras subjetivas que les presenta su identidad no como un dato sino, precisamente, como un problema, como una tarea a resolver*.

De esta forma reafirmamos la hipótesis al suponer que *es necesario que se observe un contexto social con niveles crecientes de diferenciación para que surjan movimientos sociales recortados por el problema de la identidad*. Por lo tanto, el tratamiento de los movimientos sociales partirá desde la noción de complejidad en las sociedades modernas que se expresa en dos planos: tanto en el sistema social, como en el de los individuos.

Ahora bien, aunque los movimientos sociales que activan el tema de la identidad (como lo son los movimientos indígenas, los de género, los de minorías sexuales, etc.) no son las únicas formas de acción colectiva, sí son las más genuinamente complejas, o si se quiere, una de las más características de las sociedades contemporáneas, junto con los temas de riesgo global como los que enarbolan los movimientos pacifistas o ambientalistas. Es aquí donde hacemos explícito nuestro interés por movimientos sociales visiblemente contemporáneos y que se agregan en torno a identidades, pero dentro de los cuáles no se agotan, ni mucho menos, las múltiples formas de movilización social en las sociedades complejas.

Esto quiere decir que, a diferencia del llamado “paradigma de la identidad”⁴, el tratamiento de los movimientos sociales recortados por el tema de la identidad recibirá una connotación

⁴ Que circunscribe el problema de la identidad a la tesis habermasiana de la colonización del mundo de vida (Revilla Blanco, 1993). Esto se puede ver claramente en la tesis que sustenta Alberto Melucci en *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nella società complessa* (1991), una de las obras más influyentes y seminales en el tema.

más problemática a partir de su carácter frágil, cambiante y electivo, es decir, *el tema de la identidad deviene en problema más por su necesidad electiva, que por el sentido de agravio que se supone, se infringe en el nivel de las subjetividades.*

El objetivo del presente capítulo es exponer (en la medida de lo posible) las líneas generales de la diferenciación funcional, contenida en la obra de Niklas Luhmann, con el propósito de esclarecer algunos supuestos sobre las *posibilidades* y *límites* que le impone el sistema social a la acción colectiva.

1.1 La diferenciación social

Si bien el tema de la diferenciación social es un tópico ya tratado desde el inicio de la sociología como disciplina, en los escritos de Émile Durkheim sobre la *División del trabajo social* (1999), y posteriormente de George Simmel, la evolución social la ha puesto como rasgo definitorio de la composición y el funcionamiento de las sociedades contemporáneas.

Partimos, junto con Luhmann, de la concepción de que las sociedades actuales son *sociedades funcionalmente diferenciadas*. Esto en primera instancia señala el creciente empeño de las sociedades por constituirse a partir de sistemas parciales que privilegian su función por encima de todo lo demás, es decir, de sistemas que a partir del ejercicio y cumplimiento de su función se constituyen a sí mismos y reconstituyen al sistema social⁵. Las sociedades modernas, en el diagnóstico de Luhmann, están constituidas por sistemas parciales cada vez más autónomos como la economía, la política, la religión, etc., que al cumplir su respectiva función hacen más eficaz la actividad del sistema general al hacerle frente a la complejidad de manera selectiva y diferenciada.

La diferenciación social, entendida en clave sistémica, parte de un principio: la reproducción de la *diferencia* entre *sistema* y *entorno*, es decir, una sustitución de la perspectiva de análisis que privilegia la unidad del objeto (la sociedad), por otra que entiende la unidad como una diferencia⁶.

⁵ Como es bien sabido, Luhmann utiliza la “teoría de sistemas” (abiertos), cuyo fundador es L. von Bertalanffy, para hacerle frente a la sociedad en calidad de sistema. Por esto, dentro de este capítulo denominaremos a la sociedad como sistema social que se constituye a partir de la única operación genuinamente social: la comunicación.

La definición de los sistemas que parte de su carácter autopoietico y autorreferente, es decir, de aquello que señala la capacidad de autoproducirse y de hacerse materia de *atención para sí mismo*, si bien es fundamento del desarrollo teórico de Luhmann, apunta en dirección de la teoría de sistemas y no de la teoría de la diferenciación. Debido a esto, y en gran medida por la vastedad del tema, nos enfocaremos a escudriñar a la sociedad a partir de la forma *sistema/entorno* y la relación que guarda con la *complejidad*, es decir, seguimos el sendero de la diferenciación social.

⁶ Sería pertinente señalar que del principio de la diferencia existe una preocupación fundamental en cuanto ésta aparece explicada en el plano espacial (el trazar una línea cualquiera en una hoja en blanco, distingue e indica diferencias), pero se deja en el lado oscuro de la teoría su dimensión temporal, es decir, el “momento” en el que surge tal diferencia.

Toda la teoría (de sistemas) está sustentada en una disposición sobre la diferencia: el punto de partida debe arrancar de la disparidad entre sistema y entorno, en caso de que se quiera conservar la razón social de teoría de sistemas. Si se escoge otra diferencia de inicio entonces se obtiene como resultado otro cuerpo de teoría. Por tanto, la teoría de sistemas no comienza su sustentación con una unidad, o con una cosmología que represente a esa unidad, o con la categoría del ser, sino con la diferencia (Luhmann, 2002: 78).

Quizá el reto y el potencial comprensivo de la propuesta teórica de Luhmann radica en que parte del primado de la diferencia desde el cual se observa a la sociedad, es decir, a partir de la forma sistema/entorno. Así pues, la teoría de sistemas no sustituye el concepto de objeto por el de sistema (o sobrepone la categoría sistema por sujeto, como lo señala Habermas⁷), sino que lo sustituye por la diferencia sistema/entorno.

Luhmann recurre al concepto de forma, desarrollado por el matemático inglés George Spencer Brown en su *Laws of form*⁸, para clarificar el sentido de la distinción:

La forma es forma de una distinción, por tanto una separación, de una diferencia. Se opera una distinción trazando una marca que separa dos partes, que vuelve imposible el paso de una parte a la otra sin atravesar la marca. La forma es, pues, una línea de frontera que marca una diferencia y obliga a clarificar qué parte se indica cuando se dice que se encuentra en una parte y dónde se debe comenzar si se quiere proceder a nuevas operaciones. Cuando se efectúa una distinción, se indica una parte de la forma, sin embargo con ella se da, al mismo tiempo, la otra parte (Luhmann y De Giorgi, 1993: 35).

Por ello, al hacer referencia de la disparidad entre sistema y entorno, estamos hablando de la forma constitutiva de la sociedad en la teoría de sistemas.

Lo que se persigue con esta conceptualización de la forma es dejar en claro que al operar una diferencia se indica un lado de la forma, pero simultáneamente se posibilita el otro, o en otras palabras, al indicar se señala y actualiza un lado de la forma, pero se presupone la otra. Por lo tanto, para la teoría de sistemas, “indicar es al mismo tiempo distinguir, y distinguir es indicar” (Luhmann, 2002: 83).

⁷ Véase *El discurso filosófico de la modernidad* (1989).

⁸ “El texto desarrolla un cálculo matemático sustentado en una única operación, capaz de fundamentar el surgimiento de la diferencia”, señala Luhmann en su lección sobre los sistemas abiertos (2002: 76).

Uno de los resultados de esta disposición teórica, un tanto desafiantes para la comprensión e incómodos para la tradición, es que no existe coacción alguna, ya sea moral, humanista u otra, para sesgar hacia un lado el estudio de lo social, es decir, no se parte de la negación de la apertura de la posibilidad al operarse una diferencia (bueno/malo, sí/no, correcto/incorrecto), al seguir un curso de acción, al elegir. Esto adquiere relevancia cuando en el estudio de lo social siempre se había privilegiado (con algunas excepciones) un lado de la realidad, lo bueno frente a lo malo, lo correcto frente a lo incorrecto, etc. La tradición humanista privilegió el conocimiento de lo social a partir de un solo lado de la naturaleza del hombre: lo bueno, lo correcto, el buen proceder, remitiendo a sus respectivos polos negativos a estados mórbidos de disfunción, anomia o desintegración de la sociedad. “Frente a la binariedad constitutiva de la elección, la moral privilegió sólo un lado de los polos: el positivo” (Torres Nafarrete, 1993: 9). Así pues, lo que la diferenciación realiza es el carácter fundante de la diferencia, o mejor dicho, de la unidad de la diferencia.

Con esto se hace explícito que la forma sistema/entorno es el punto de partida para analizar a la sociedad. Entrar de esta manera al terreno de la diferenciación social es entrar de lleno al “reino de la diferencia” y asumirlo como condición siempre nueva de posibilidades, de coacción a la selección, de exclusión de los determinismos y de valorarla por encima de toda forma de identidad e igualdad (Izuzquiza, 1990: 65). En consecuencia, lo que la diferenciación señala es que ésta no se agota en la realización de la diferencia, sino que la misma diferencia tiene un carácter inmanentemente recursivo, es decir, “todo lo que se diferencia puede indicarse también como diferencia” (Luhmann y De Giorgi, 1993: 280).

En otras palabras, al hacer referencia a la diferenciación social estamos partiendo de la tesis de que todas las diferencias o diferenciaciones que se operen en la sociedad (como la diferenciación simbólica, por ejemplo) son consecuencia de la diferenciación en sistemas parciales, es decir, “que pueden explicarse a través de la diferenciación sistémica” (*Ibid.*).

Al introducir en la teoría social el programa de la teoría de sistemas, Luhmann nos enfrenta, entre otras, a dos tipos de dificultades: a) la innovación del lenguaje y de los términos con los que se conduce su teoría, ya que los referentes que utiliza comúnmente provienen de

disciplinas como la física, la cibernética, las matemáticas, la biología, etc; y b) el nivel de abstracción que adquieren conceptos tales como sistema, que en el entramado teórico están lejos de ofrecer una definición formal.

Desde esta perspectiva, cuando se habla de sistema, se refiere inicialmente a una “entidad constituida por elementos correlacionados entre sí, definida por determinados confines y en relación de interacción con el ambiente externo” (Zolo, 1997: 262). Esto implica dificultades al hacer referencia a conceptos que, a pesar de tener la certeza de que existen, no tienen correspondencia con la realidad de manera pulcra y transparente, es decir, cuando Luhmann se refiere a sistemas, se refiere a entidades con una alta variabilidad en el tiempo, con límites difusos y extremadamente cambiantes, que se constituyen a partir de la recursividad de una operación (comunicación para los sistemas sociales, conciencia para los sistemas psíquicos, y vida para los sistemas vivos), en contraposición a unidades objetivas que denotan estructuras, límites y relaciones con más tendencia a la rigidez.

Volviendo al tema de la diferenciación, es necesario hacer una puntualización para clarificar a qué nos estamos refiriendo cuando hacemos uso de este término. Para Luhmann existen dos maneras de descomponer un sistema, la que descompone el sistema en sistemas parciales y la que lo descompone en elemento/relación. Si utilizamos la metáfora de una casa, la primera indicaría al cuarto dentro del conjunto del edificio, la segunda indicaría los ladrillos, los clavos, el alambre, etc. La diferenciación de los sistemas es consecuencia de la primera observación, es decir, lo que señala es la reconstitución del sistema a partir de los diferentes sistemas parciales (Luhmann, 1998b: 44); éstos se refieren al sistema como una versión especializada del mismo. A continuación uno puede percatarse que el sistema (el todo) no se descompone en partes, sino lo que interesa en la diferenciación, es la constitución de sistemas parciales que participan a partir de su propia diferencia sistema/entorno en la constitución del sistema en el que se encuentran y al que se orientan. La diferencia sistema/entorno es entonces una unidad recursiva que ensancha el sistema por disyunción interna, es decir, “la diferenciación es entendida como una forma reflexiva y recursiva de la construcción de sistemas. Repite el mismo mecanismo, usándolo para amplificar sus propios resultados” (Luhmann, 1998a: 73).

La creación de sistemas parciales dentro del sistema social, (que si bien no habíamos hecho explícito, es el sistema dentro del cual suceden todas las comunicaciones⁹ y dentro del cual se forjan las nuevas diferencias sistema/entorno), conecta en la teoría de sistemas la noción de sistema y la de función. A diferencia del *Funcional Estructuralismo* desarrollado por Talcott Parsons, la creación de ámbitos autónomos y especializados a partir de una sola función no persigue el mantenimiento del sistema, sino que sólo persigue el mantenimiento y el desempeño de la propia función. Esta aseveración proyectaría una imagen de la sociedad aparentemente fragmentada y con fuertes tendencias a la desintegración, más si se entiende correctamente, es cierto que hay división en funciones, pero éstas no son más que versiones especializadas del sistema social, son “parte y sociedad al mismo tiempo”. Esto indica que a partir de las distintas versiones que se tienen de la sociedad no existe una que se levante con un criterio rector que rija al conjunto de la sociedad, ninguna es más importante que la otra, ninguna sobredetermina a la otra. La diferenciación social expresa una sociedad heterárquicamente organizada, es decir, una sociedad sin centro que no se ordena a partir de disposiciones jerárquicas, sino a partir de una *constelación policontextual* en la que ningún sistema o función es esencial, pues todas lo son (Berriain y Blanco, 1998: 15).

Para acceder a una noción más precisa de función, podemos utilizar la vía de la observación de los sistemas parciales. La diferenciación funcional, se dice, observa la sociedad a partir de la unidad expresada en la función que los sistemas parciales cumplen con respecto al sistema social. Esto quiere decir que por vía de la observación, en el proceso de constitución de sistemas parciales se abren tres posibilidades para su observación precisamente, las cuales son definidas por Luhmann como “función, prestación y reflexión”. La *reflexión* es la observación que el sistema parcial opera sobre sí misma; la *prestación* es aquella observación que el sistema opera sobre su entorno interno expresado en otros sistemas parciales; y la *función* es la observación de todo el sistema (Luhmann y De Georgi, 1993: 347). Así se puede entender que la noción sistémica de función no queda

⁹ Con el propósito de delimitar el ámbito de la sociedad, Luhmann recurre a la comunicación como la operación que le da capacidad autopoiética, de ahí el carácter irreductiblemente último de la sociedad al referirse a ella misma. “Es justo decir en este sentido que la sociedad es el concepto social más amplio porque incluye todo lo social, incluye todas las comunicaciones. Por eso no conoce entorno social externo. La sociedad no está constituida por hombres sino por comunicaciones” (Millán, 1997: 120).

subordinada al mantenimiento del sistema, sino que el sistema queda subordinado al concepto de función ya que la capacidad del sistema parcial para observar al sistema está mediada por el ejercicio de la función.

El desempeño de la función no es más que la especialización de “parte” de la sociedad para seleccionar complejidad en el entorno y así reducirla. Esto crea ámbitos competentes para el tratamiento de ciertos problemas, pero a la vez aumenta las distintas versiones que el sistema desarrolla en su seno, es decir, hace frente a la complejidad pero paradójicamente la aumenta.

Así, por ejemplo, para el sistema político lo único importante es el éxito político, aún cuando se suponga que éste tiene una estrecha relación con la prosperidad económica; sin embargo, no puede existir ninguna subordinación del éxito político al económico. El subsistema político ordena a su entorno (como “lo público”) de acuerdo a su propia diferencia, de acuerdo a su propia versión de la sociedad que discierne entre lo específicamente político, a lo incompetentemente político (*Idem.*: 341). Esto no quiere decir que el sistema político se cierre a problemas específicamente de poder, sino que al ordenar a su entorno de acuerdo a su diferencia existe una gran cantidad de temas y problemáticas capaces de sensibilizar al sistema político y en algún momento participar de la recursividad de su diferencia. Temas como el derecho al aborto, la biogenética, que señalan una redistribución de diferencias tales como lo público y lo privado, lo ético y lo no ético, son ahora temas de debate político en las democracias contemporáneas, y no moral, privado o religioso (exclusivamente).

En otras palabras, lo que se quiere resaltar es que el dinamismo de la diferenciación funcional, es decir, el que parte de la relación entre sistema y función, hace que la sociedad sea fuente constante e interminable de estímulos¹⁰, y que a la vez experimente una suerte de crecimiento interno a partir de la diversidad de perspectivas.

¹⁰ Estímulo e irritación adquieren una connotación totalmente diferente a las nociones de determinación que se basan en un modelo causalista, en el sentido de que no existe correspondencia unívoca en las relaciones sistema/entorno o sistema/sistemas en el entorno.

Mediante la diferenciación funcional se acentúa la diferencia entre los distintos problemas de referencia; pero, desde el punto de vista de cada uno de los sistemas de funciones, esta diferencia parece distinta según sea la diferencia entre sistema de funciones y entorno interno de la sociedad a la que se la refiere. Para la ciencia, su entorno es específicamente incompetente, pero no es políticamente incompetente, económicamente incompetente, etc. En este sentido cada sistema de funciones tiene relación con un entorno interno de la sociedad compuesto de distinta manera: precisamente porque cada sistema de funciones está diferenciado, respectivamente, por una función (*Idem.*: 339-340).

La sensibilidad que los sistemas parciales desarrollan hacia el desempeño de su función, y no de otra, nos habla de que ninguna función debe regir al conjunto de la sociedad. *El primado funcional* vale sólo, y únicamente, para los sistemas parciales, ya que éstos existen en tanto cumplen una función dentro del sistema. Éstos desarrollan, por decirlo así, una sobreestimación de su función, son fuertemente sensibilizados hacia cuestiones específicas e indiferentes hacia todo lo demás. Ninguna función es más importante que la otra, no existe jerarquía funcional alguna dentro de los sistemas sociales. Cada uno es sociedad y parte constitutiva de ésta, la única operación (que no función) que contiene “todo lo social” es la comunicación. Esto implica que las sociedades modernas tienen una fuerte “connotación acéntrica”, es decir, no tienen centro ni las rige en su conjunto un primado funcional.

En suma, la constitución de sistemas parciales tiene en relación con el sistema social una empresa que es el cumplimiento de una específica función, o lo que es lo mismo, la perspectiva funcional desde la cual se mira a las sociedades contemporáneas, es la que se sitúa desde la perspectiva de los sistemas parciales hacia la sociedad. Esto, como ya lo hemos explicado, implica una relación dinámica entre la noción de función y el concepto de sistema. Pero la lógica de la constitución de sistemas parciales es siempre, en la teoría de sistemas, una respuesta al problema de la complejidad, es decir, el proceso de creación de sistemas parciales tiene una única y paradójica empresa: la reducción de complejidad. Para Luhmann la complejidad es en sí misma la base y el principal problema de la teoría de sistemas, es en pocas palabras, la expresión misma de la realidad social. Así pues, cualquier tarea, cualquier selección, cualquier estabilización de una diferencia, tiene como telón de fondo el problema de la complejidad.

1.2 Diferenciación y complejidad

La complejidad entendida como exceso de posibilidades supone tres cuestiones en la teoría de sistemas: *a)* en primer lugar, que la misma apertura de posibilidades requiere de un establecimiento de diferencias, “algo es complejo en cuanto contiene diferencias y está estructurado sobre la diferencia” (Izuzquiza, 1990: 60), es decir, se dispone de posibilidades en cuanto éstas son diferentes.

b) En segundo, la relación sistema/entorno se refiere siempre al manejo selectivo de la complejidad. El entorno es siempre más complejo que el sistema mismo, pero al establecerse el sistema como tal, debe hacerle frente a la complejidad avasalladora del entorno. Así visto, el entorno es fuente constante de estimulación, de irritación, pero como correlato negativo del sistema es incapaz de operar la diferencia. El sistema es de alguna manera el que al ser el que opera al “lado interno de la forma”, puede acceder a la reflexión al totalizarse a sí mismo haciendo referencia a su entorno (Luhmann, 1998a: 176). La complejidad otorgada por el entorno adquiere relevancia en cuanto es tratada por el sistema, esto quiere decir, que el sistema aferra y ordena su propio entorno de acuerdo a su función, a sus operaciones. Sólo el sistema puede tratar la complejidad.

Pero habría que hacer una diferencia entre entorno del sistema, al cual nos referimos anteriormente, y sistemas en el entorno por una sencilla razón, la complejidad adquiere relevancia funcional en cuanto es mediada por la relación del sistema con su entorno. Esto no excluye que en el entorno del sistema se encuentren otros sistemas, pero sólo el entorno es exclusivamente relevante en cuanto se ordene a “juicio” del sistema.

La complejidad que se presenta en el entorno, siempre mayor, cambiante y contingente, impone al sistema una necesidad de selección. La *selección* no es más que la manera de hacerle frente a la complejidad, o en otros términos, el carácter de la relación entre sistema y entorno es genuinamente selectivo. Selección, dice Luhmann, es la dinámica de la complejidad (1998b: 63). Pero semejante relación está coaccionada por dos factores: el

tiempo y la asimetría entre sistema y entorno. El tiempo es el factor que determina la selección, ya que si se dispusiera de él de manera infinita, todo podría estar relacionado con todo. De igual forma, la selección está obligada a suceder en cuanto el entorno es más complejo que el sistema, ya que si se dispusiera de todo el tiempo y todo estuviera armonizado con todo, el sistema dejaría de operar a partir de su diferencia, pues ésta, sencillamente no existiría al empatar la complejidad sistema/entorno.

c) Pero si tal asimetría es constitutiva de los sistemas, ¿cómo hacerle frente a la complejidad en el entorno de manera que la mantenga pero la procese adecuadamente a través de selecciones? La respuesta y tercer elemento que nos faltaba es *la paradoja que envuelve a la complejidad*, es decir, se hace frente a la complejidad del entorno a partir de un aumento de la complejidad del sistema.

La disposición y la conservación de la diferencia entre sistema y entorno es más complejo que el sistema mismo. A los sistemas les falta la “variedad requerida” (*requisite variety*, de Ashby) que sería necesaria para poder reaccionar ante cualquier situación del entorno, o para poder orientarse hacia él de manera adecuada. Con otras palabras, no hay ninguna coincidencia punto por punto entre el sistema y el entorno (situación que, por otro lado, haría desaparecer la diferencia entre sistema y entorno). Por eso resulta problemático el conservar esa diferencia, independientemente de un gradiente de complejidad, el cual deberá ser compensado por medio de estrategias de selección. El que el sistema esté obligado a la selección es resultado de su propia complejidad. El orden que prevalecerá en la selección de sus relaciones, dependerá de la diferencia de complejidad frente a su entorno. Así, ambos aspectos se desglosan analíticamente. Sin embargo, no son sino dos caras de un mismo estado de cosas, ya que sólo mediante la selección de un orden un sistema puede ser complejo (*Idem.*: 48).

Parecería entonces que la coacción a la selección en los sistemas dejaría una consecuente complejidad reducida, pero si pudiéramos llevar hipotéticamente esta operación hasta sus últimas consecuencias, eliminaríamos la paradoja de la complejidad que hace posible la diferencia sistema/entorno, es decir, la selección del sistema no da como resultado una complejidad excluida, sino da pie a una complejidad estructurada (Gleizer, 1996: 19). La selección es entonces “un mecanismo de reducción de complejidad, pero, es al mismo tiempo, apertura de posibilidades y una base para nuevas selecciones” (Izuzquiza, 1990: 62).

El manejo de la complejidad en la teoría de sistemas no recorre más que un solo camino, el aumento de complejidad. El transcurso que va de la “complejidad en el entorno-selección-reducción de complejidad”, desemboca necesariamente en el aumento irreversible de complejidad, o lo que Luhmann llama *gradiente de complejidad*. Con esto se quiere señalar que la relación asimétrica entre sistema y entorno estabiliza y posibilita el aumento de complejidad, es decir, la paradoja de la complejidad se expresa también en cuanto se afirma la diferencia. Consecuentemente, este proceso tiene implicaciones cuando nos referimos al proceso de diferenciación social, ya que a cada éxito, o logro estable que alcance el sistema parcial con respecto a su entorno, tendrá como repercusión el incremento de complejidad para todos los demás sistemas. *La complejidad es así pues imposición evolutiva y necesidad operativa.*

Si la diferenciación social indica, como ya lo habíamos dicho, el empeño del sistema para constituirse a partir de diferentes sistemas parciales que reproduzcan su unidad a través del cumplimiento de una función específica, semejante proceso se mantiene sólo en cuanto se establezca el carácter paradójico de la complejidad, es decir, la diferenciación del sistema provoca no sólo el aumento de complejidad, sino que también establece nuevas formas de reducción de complejidad (Luhmann, 1998b: 184). Así entendido, la complejidad está constituida por diferentes momentos en el proceso de diferenciación social: como realidad basal, es decir, como expresión misma de la realidad social; como parte constitutiva de la formación de sistemas y de las operaciones que ponen en marcha para relacionarse con el entorno, en sí mismo, más complejo; y finalmente como imposición evolutiva que desemboca en la paradójica sinergia de aumento y reducción de complejidad.

Es precisamente aquí donde podemos señalar que la complejidad es el correlato de la diferenciación, es decir, se puede formular que a mayores niveles de diferenciación, mayor complejidad, y viceversa. Si la constitución de sistemas parciales no tiene otra tarea que el reducir complejidad del entorno, relacionándose con ella selectivamente, la complejidad misma del sistema se ve acrecentada al aumentar, no sólo los elementos que lo constituyen, sino las versiones que ofrecen los sistemas parciales, es decir, la creación de éstos contribuye a la multiplicación misma de la realidad del sistema. Por lógica, un sistema con

mayores grados de diferenciación y de especialización le podrá hacer frente con mayores éxitos y de manera más eficaz a la complejidad. Y aquí la consecución de eficacia sistémica implica la posibilidad de partir de una base mucho más estable para hacer nuevas operaciones¹¹, es decir, si la complejidad impone altos niveles de contingencia y de inestabilidad, precisamente por la contingente apertura de posibilidades, los sistemas más diversificados y especializados podrán partir de niveles mínimos de estabilidad precisamente porque el potencial de saturación que implica la complejidad del entorno, puede ser absorbida de manera más estable si se diversifican las “tareas”, si se ordena y se seleccionan los estímulos. O en otras palabras, se puede acceder de manera más eficaz a la complejidad si se parte de una condición más diferenciada de los sistemas.

Posiblemente se podrá cuestionar, desde una óptica más crítica o pesimista, que la lógica aquí expuesta nos lleva a niveles cada vez más altos de incertidumbre, de desintegración, o de ausencia de toda regulación, ya sea ésta moral, humanista, ética, etc. Se aprecia una notable ausencia de bases normativas que rijan al conjunto de la sociedad, o de grandes relatos que otorguen mayor certidumbre o coherencia a la sociedad compleja. Pero a tales cuestionamientos podemos contestar de manera afirmativa sin que por ello seamos partidarios del caos, de la desintegración social, etc. En efecto, de acuerdo a lo antes expuesto hoy en día las sociedades se deben manejar a partir de altos niveles de incertidumbre, pues la selección es siempre contingente, y la contingencia significa riesgo: *la contingencia es una constante en las sociedades contemporáneas*; en segundo lugar, hoy en día no existe criterio alguno que pueda y deba regir al conjunto de la sociedad, pues ésta se fundamenta en la diversidad, en la parcialización de las tareas, y por tanto, de las lógicas y de los conflictos; y finalmente, la integración no está hoy en día proporcionada por una estructura o un orden preestablecido, sino que precisamente es posible en tanto la sociedad

¹¹ Aquí sería pertinente hacer una precisión en cuanto al establecimiento de estructuras, ya que éstas son efectivamente un conjunto de preselecciones comunes que brindan un piso mínimo del cual partir para que el sistema funcione, si no de otra manera, todo sería desbordado por la contingencia. Esto quiere decir, que la estructura no es una entidad metasocial que regule la actividad y el ordenamiento del sistema, sino es solamente una necesidad mínima de certidumbre, o mejor dicho, “la sociedad es un conjunto de sistemas dotados de estructuras estabilizadas, que constituyen un conjunto de preselecciones comunes, capaces de garantizar un mínimo de prestaciones reductivas y de seguridad que son necesarias para la estabilidad de los sistemas. Las estructuras consolidan como atendible sólo una porción muy restringida de lo posible, y están expuestas a decepciones.” (Zolo, 1997: 250).

se diversifica y se dota a sí misma de una *formación más flexible de integración*¹² para no sucumbir ante el aumento de complejidad.

¹² Lo que la complejidad y el proceso de diferenciación señalan es que no se debe partir de una concepción normativa o moral del concepto de integración, o mejor dicho, que “existe un vínculo estrecho entre la forma de la diferenciación, la modalidad de integración y la complejidad social. Escuetamente, el vínculo podría ilustrarse así: en conjunto el sistema social está en mayores posibilidades de permanecer y funcionar en cuanto mayor es su capacidad de responder a la complejidad del entorno; pero eso es posible en la medida en que incrementa su complejidad interna, precisamente diferenciándose y afirmando la autorreferencia de cada sistema parcial. Y consecuentemente, flexibilizando la integración en tanto que los sistemas parciales no pueden ordenarse en relación a un criterio único de jerarquía” (Millán, 1999: 60).

1.3 Complejidad, sociedad e individuos

La complejidad social tiene amplias y profundas implicaciones no sólo al nivel de la organización y funcionamiento de las sociedades contemporáneas, como hasta ahora lo hemos esbozado, sino también al momento de ser percibida y experimentada por la conciencia de los hombres. Esta afirmación podría parecer sólo un problema de niveles en el análisis sociológico, es decir, consecuencias “macrosociales” y “psicológicas” de la complejidad, pero desde la perspectiva de la teoría de sistemas el de la complejidad no es un problema de naturaleza causal, sino básicamente relacional. En otras palabras, el problema del mantenimiento de la paradoja de la complejidad no tiene otro lugar más que en la relación que guarda el sistema con su entorno. La naturaleza misma de la complejidad social, inabarcable, desbordante y paradójica no puede quedar ceñida como patrimonio de una sola entidad (llámese hombre o sistema social), por lo cual se precisa de un despliegue de diferencias que hagan tratable y eficaz el manejo de la complejidad. En concreto, la complejidad se expresa de forma álgida e incisiva cuando diferenciamos y relacionamos a la sociedad, a los hombres (sistema y entorno) y las interacciones.

La complejidad entendida en teoría de sistemas debe, y sólo debe, partir del principio dictado por la forma sistema/entorno; y como tal, el sistema social comprende a la vez un entorno (los hombres) que es más complejo, contingente y desordenado. Es por ello, que al sostener el enunciado: *los hombres son entorno del sistema*, no se define un juicio de valor con respecto a la situación del ser humano, sino sólo una disposición metodológica que diferencia a los hombres, como portadores de procesos psíquicos y biológicos, de la sociedad.

La naturaleza de esta disposición teórica tiene como finalidad definir y delimitar el objeto sociedad. “Luhmann niega en efecto que la tradición haya establecido correctamente los límites de lo social y definido con precisión el objeto analítico sociedad, sobre todo para la de hoy, particularmente compleja” (Millán, 1997: 114). Esto en consecuencia de que el hombre y las interacciones se encontraban en un lugar central para explicar el

funcionamiento, la reproducción y el orden de la sociedad, es decir, las posibilidades mismas de la existencia del sistema social. Mas sin en cambio, tales consideraciones orientan el análisis hacia problemas de norma y de cohesión, y no de contingencia y complejidad, característicos de las sociedades contemporáneas, según el diagnóstico al que nos acogemos.

Es por ello que los hombres pueden quedar bien comprendidos, y de forma más compleja, como entorno del sistema. En palabras de Luhmann, cambiamos de coordenadas a los conceptos clave de la tradición sociológica, lo cual quiere decir que no se eliminan, ni se pierden para la teoría.

Si excluimos a los seres humanos, como sistemas vivos y conscientes, no por ello se pierden para la teoría. Lo único que ocurre es que ahora no se encuentran allí donde hasta el momento, y con consecuencias fatales para el desarrollo de la teoría, se los había puesto. Ellos no se encuentran en la sociedad, sino en su entorno (Luhmann, 1998a: 55).

Entonces, si la sociedad no está constituida de hombres, ¿qué constituye a la sociedad? y además, ¿dónde quedan para la teoría los hombres, sujetos o individuos y sus posibles interacciones?

En primera instancia, para acceder y hacer consistente la diferencia que existe entre los hombres y la sociedad, es necesario establecer un principio que defina los límites de cada uno de los lados de la diferencia. Tal y como lo hemos reiterado, todas las observaciones u operaciones que se desprenden de la teoría de sistemas parten del principio de la diferencia, es decir de la forma sistema-entorno. Esto, como ya se ha dicho y es necesario recalcarlo, hace explícito que la posibilidad misma de la existencia de un sistema radica en la capacidad de orientarse y diferenciarse de su entorno, pero el despliegue de tal diferencia debe contener un principio operativo que distinga entre lo que es sistema y lo que no es. En el intento de definir un sistema, dice Luhmann, se debe determinar con exactitud las operaciones que lo conforman.

Las operaciones son acontecimientos que surgen, radican y “pertenecen sólo a los sistemas y no pueden ser empleados para aferrar ni acometer el entorno” (Luhmann, 2002: 101). Son el mecanismo a través del cual se establece la diferencia con el entorno, y la manera en cómo se mantiene, es decir, vida para los sistemas vivos, conciencia para los sistemas psíquicos y comunicación para los sistemas sociales. Es aquí donde el concepto *clausura operativa* es de enorme utilidad pues explica la forma en que los sistemas se cierran en torno a sus operaciones para posibilitar la apertura selectiva hacia su entorno. De igual forma, la clausura operativa reafirma “que la diferencia sistema-entorno se lleva a cabo, se posibilita, sólo por el sistema. Esto no excluye que un observador colocado en el entorno pueda observar el sistema. Pero el punto cardinal de esta disposición teórica se coloca allí donde el sistema establece sus propios límites, mediante operaciones exclusivas, y que únicamente debido a eso puede ser observado” (*Idem.*: 100).

En consecuencia, la comunicación es para Luhmann la operación que discierne con precisión qué es sociedad y qué no lo es, pues es la única capaz de realizar la autopoiesis¹³ del sistema. La *comunicación es social* en tanto participan de ella un gran número de conciencias, pero precisamente por eso, como unidad, no puede ser imputada a ninguna conciencia sola; es social, en tanto no se puede llegar a una conciencia común colectiva, en términos de un consenso que presuponga un acuerdo completo¹⁴, y aun así, y precisamente

¹³ El concepto de *autopoiesis*, al igual que el de *clausura operativa*, son términos acuñados por los biólogos chilenos Varela y Maturana, los cuales se refieren en términos químicos y biológicos a la constitución de estructuras circulares que expliquen la reproducción celular. Pero al ser utilizados como fundamento de la teoría de los sistemas autopiéticos y autorreferentes, y a partir de ello en beneficio de la teoría de los sistemas sociales, la autopoiesis denota no sólo la producción de estructuras y componentes, sino fundamentalmente de operaciones. “Los sistemas autopiéticos son los que producen por sí mismos no sólo sus estructuras, sino también los elementos de que están compuestos, precisamente en la trama de estos elementos. Los elementos –en el plano temporal son operaciones– de los cuales los sistemas autopiéticos están constituidos, no tienen una existencia independiente: no se encuentran simplemente; ni son simplemente colocados. Más bien son producidos por el sistema, y exactamente por el hecho de que (no importa cuál sea la base energética o material) son utilizados como distinciones. Los elementos son informaciones, son distinciones que producen la diferencia en el sistema. Y en este sentido son una unidad de uso para la producción de unidades de uso, para las cuales en el entorno no existe correspondencia” (Luhmann y de Georgi, 1993: 39-40).

¹⁴ El debate sobre la comunicación entre Habermas y Luhmann, radica en las condiciones en que se presenta el consenso, ya sea éste considerado como objetivo de la comunicación, o sólo como posibilidad altamente improbable. En el ámbito de la operación de los sistemas sociales, la consecución misma del consenso como presupondría Habermas, terminaría con la autopoiesis misma del sistema. ¿Qué pasaría, entonces, después de haber alcanzado el consenso en términos normativos?, “si la comunicación llegara a alcanzar ese punto de la aquiescencia, la autopoiesis de la comunicación cesaría. Para la teoría de sistemas la función de la

por esto, la comunicación funciona; y es autopoiética en tanto se reproduce en una trama recursiva constituida por comunicaciones (Luhmann y De Giorgi, 1993: 45).

Esto no tiene otro resultado más que la necesidad de diferenciar operativamente entre hombres y sociedad, de tal suerte que ningún sistema puede traslapar operaciones, ni éstas pueden suceder en diferentes ámbitos. El hombre considerado en su vastedad de ser viviente, conformado por procesos químicos, biológicos y neurofisiológicos, y dotado de conciencia, no puede estar incluido en el sistema de la comunicación, de tal forma que ésta tenga implicaciones inmediatas y vitales en la producción de glóbulos rojos para que el organismo funcione adecuadamente. De igual forma, la comunicación no puede operar a partir de la sucesión de ideas, ni de suponer la reciprocidad de las conciencias que utilizan la comunicación como condición para que ésta suceda. Esto explica por qué debe existir una delimitación de los hombres como entidades que llevan a cabo procesos biológicos y psicológicos, y el sistema social, que sólo puede operar a través de las comunicaciones.

Ahora bien, los hombres son entorno imprescindible de la sociedad pues ni uno ni otro pueden existir en solitario ya que el camino de la coevolución los ha implicado de manera profunda, o en otros términos, sin conciencia la comunicación es imposible. Los hombres son entorno imprescindible de la sociedad en primera instancia al operar en un medio análogo: el sentido; es decir, son sistemas abiertos al sentido gracias a su clausura operacional. Esto sólo se refiere a la situación de que los dos operan en un medio que se caracteriza por un exceso de posibilidades (el sentido como forma actualidad/potencialidad) y que a partir de ello están coaccionados a seleccionar y actualizar algo y dejar de lado todas las demás posibilidades. En segundo lugar, la sensibilidad recíproca hacia acontecimientos propios de cada uno de estos sistemas nos indica que comunicación y conciencia requieren una suerte de acoplamiento para posibilitar las propias operaciones. Gracias a que la comunicación está acoplada sólo a los sistemas de conciencia, aquélla se dota de una coraza impidiendo que la entera realidad del mundo incida en la comunicación.

comunicación estriba en volver probable lo que es altamente improbable: la autopoesis del sistema comunicación llamado sociedad” (Luhmann, 2002: 315).

Y finalmente, el *acoplamiento estructural*¹⁵ entre comunicación y sistemas de conciencia se hace posible a través del lenguaje pues “tiene la virtud de ofrecer la posibilidad de que pueda ser empleado como conciencia y como comunicación y mantener separadas las operaciones respectivas. Desde el punto de vista de la evolución, el lenguaje es un tipo de ruido extremadamente improbable, el cual, precisamente por esa improbabilidad posee un alto valor de que se le preste atención” (Luhmann, 2002: 288).

En consecuencia, los hombres son entorno en tanto no participan de la recursividad de la comunicación, pues no existe la comunicación de conciencia a conciencia, pero los hombres son comprendidos como sistemas psíquicos en tanto operan en torno a la conciencia. El hombre como sistema psíquico no tiene la capacidad de constituir sus propios elementos (llámense biológicos, químicos, etc.), pero sí está dotado de una capacidad autorreferente que le concede la posibilidad de describirse como individuo. Y es justamente esta sensibilidad de referirse a sí mismo lo que resalta la importancia del ámbito donde radica tal desempeño: la conciencia.

La conciencia es un sistema que se observa a sí mismo. En cuanto tal es un sistema cerrado como todo sistema autopoietico. La clausura es compensada por la operación de observación y la participación en la comunicación. La primera se realiza mediante el pensamiento y la segunda mediante el lenguaje. Pero la compensación no desvanece la clausura autopiética. En este sentido, el *hombre* es sólo un *operador cognitivo* que facilita las comunicaciones. Sin embargo, no puede comunicar con los sistemas sociales, son sistemas distintos (uno piensa, el otro comunica). En otros términos: no comunican los hombres, comunican los sistemas, las comunicaciones (Millán, 1997: 120-121).

Este conjunto de observaciones que hacen de los hombres entorno del sistema, nos conduce a hacer una consideración de suma importancia. En el momento mismo que los hombres o individuos son comprendidos como entorno, estamos disolviendo las constricciones que se les impondrían al ser comprendidos como parte de la sociedad, pues al encontrarse en el

¹⁵ Si bien habíamos sostenido que los sistemas están operativamente cerrados, ¿cómo es posible establecer entonces, que puedan “acoplarse” sin que cese la existencia del mismo sistema? Esto es posible en tanto el término *acoplamiento estructural* designa una específica sensibilidad hacia eventos del entorno que tiene un carácter “intuitivo”, no de determinación, pues como diría Maturana “el acoplamiento estructural se encuentra de modo ortogonal con respecto a la autodeterminación del sistema. No determina lo que sucede en el sistema, pero debe estar presupuesto, ya que de otra manera la autopoiesis se detendría y el sistema dejaría de existir” (Luhmann y De Giorgi, 1993: 52).

entorno gozan de un campo mucho más amplio de posibilidades y de libertades para actuar y ser concebidos. O como sistema, se le “conceden al ser humano más libertades en relación con su entorno, particularmente ciertas libertades de comportamiento irracional e inmoral” (Luhmann, 2002: 265).

Ahora bien, la señalada diferenciación entre hombres y sociedad en términos operativos nos permite ilustrar de forma más compleja el vínculo tradicionalmente descrito como individuo-sociedad. Si la naturaleza de la relación entre sistema y entorno está determinada por la adquisición de mayores grados de complejidad por parte del sistema para acometer la complejidad del entorno, esto supone que la complejidad interna de los “individuos” se incrementará como correlato de la complejidad característica de la sociedad contemporánea. En suma, la señalada diferencia de operaciones entre hombres y sociedad indica una tendencia emergente hacia la libertad de los individuos, expresada en mayor medida como imprevisibilidad del comportamiento de los hombres al despojarse de las constricciones sociales (en términos empíricos y teóricos) y debido a esto como el aumento de contingencia en el entorno del sistema social¹⁶. Y desde otra perspectiva, la señalada diferenciación funcional implica una reestructuración de la conciencia de los hombres y de la forma en cómo se relacionan con su entorno social, sensiblemente diferenciado, para acometer el aumento de complejidad.

La conformación de la libertad y los visos de las condiciones para la individualidad en términos de teoría de sistemas se observa de forma más precisa cuando hacemos alusión a la diferenciación que acontece entre el sistema social y los sistemas de interacción. Es decir, cuando la sociedad se enfila a realizar los prospectos de un sistema grande, complejo y englobante, que no esté atado a las limitadas posibilidades de la interacción cara a cara, y cuando la interacción se despoja de la agobiante función de reproducir a la sociedad y

¹⁶ En el seguimiento que hace Luhmann de la tradición filosófica y sociológica para cimentar su específico tratamiento del vínculo individuo-sociedad descubre dos grandes quejas temáticas que emergen del tratamiento de los hombres como parte de la sociedad: la alienación y la emancipación. Alienación en referencia a que la sociedad moderna no le permite al hombre realizarse en términos de su constitución esencial, y emancipación como exigencia “a la sociedad que está constituida sobre relaciones de dominio, y de las que hay que emanciparse” (Luhmann, 2002: 256). La percepción de estas quejas cambia en cuanto la sociedad, entendida en calidad de sistema, oscila entre las valoraciones positivas (sujetos) y negativas (*homme copie*) de las oportunidades que tiene el individuo.

realiza con mejores expectativas sus posibilidades de reflexividad e intimidad sociales se observará un marcada diferencia entre sociedad e interacciones (Luhmann, 1994: 148). Especialmente en este caso nos percatamos que la diferenciación no significa segmentación, pues la interacción sigue siendo comunicación. La interacción realiza a la sociedad pero sólo de manera fragmentaria y efímera, pues cualquier tipo de interacción cara a cara no puede realizar en sí misma todas las comunicaciones socialmente posibles. La interacción en términos operativos precisa en primera instancia de la presencia de agentes participantes, es decir, la interacción se delimita mediante la inclusión de todo aquello que puede ser tratado como físicamente presente; y en segundo lugar la interacción se vuelve socialmente relevante, es decir posibilita la comunicación, en cuanto la percepción de alguien se percata de que alguien percibe (percepción reflexiva). Así pues, sin ninguna interacción no habría sociedad, pues ésta (es decir, la comunicación) no podría existir sólo en el papel.

Ahora bien, la diferenciación entre sociedad e interacciones señala únicamente que en el *continuum* de la realidad de la comunicación social se diferencian los sistemas de interacción. Esta diferencia requiere de especificar sus dimensiones temporales en primera instancia, y sociales en segundo término. En cuanto a la primera, se señala que las interacciones son *episodios* de realización de la sociedad, en el sentido que presuponen un principio y un final que sucede sobre el fluir de la comunicación. Si ello no fuera así, es decir, si no fuera considerada como un episodio, como una “momentánea del horizonte social”, ningún individuo se comprometería a una, pues implicaría involucrarse o en el final tajante de lo social, o en el infinito del fluir de la comunicación. Es decir, “el inicio y el fin de la interacción presuponen a la sociedad” (Luhmann y De Giorgi, 1993: 356). Y finalmente en cuanto a la segunda, se advierte que en la medida en que se diferencian el sistema de interacciones del social progresivamente se van adquiriendo mayores márgenes de libertad de los individuos, pues la sociedad va dotando de una diversidad de responsabilidades, vínculos y de roles, a su repertorio de posibles cursos de acción. “En otras palabras, la diferencia transforma el vínculo: la obligación en libertad” (Millán, 1997: 128).

Esto sin duda se proyecta en una mayor “abstracción” y “despersonalización” de las relaciones sociales en el marco de una sociedad diferenciada, pues las grandes formas de los parciales sistemas de función flotan en un mar de interacciones que continuamente se reconstituyen y se descomponen (Luhmann y De Giorgi, 1993: 354). Esta suerte de distanciamiento señala la dificultad que tienen las relaciones sociales para volverse duraderas y consistentes, en cuanto son innumerables, efímeras y hasta despersonalizadas. La variedad de la experiencia aumenta, pero las experiencias están moldeadas más directamente por necesidades o expectativas funcionales (Zolo, 1994: 20), tal y como sucede en las relaciones que se establecen en el sector servicios (como por ejemplo, la relación cajera-cuentahabiente, operario de autobús-pasajero, burócrata del sector salud-derechohabiente e incluso la comunicación por internet). En este clima de interacciones efímeras, basadas en los roles y rutinariamente irrelevantes radica la importancia cotidiana de informar sobre lo personal por medio de un distintivo identitario, (piénsese en el recurso de la ropa por ejemplo)¹⁷.

Ahora bien, el cuadro descrito anteriormente de diferenciación de sistemas, funciones y operaciones, no se limita a complejizar el sistema social, pues tiene un correlato de complejidad creciente y específica en la conciencia de los individuos. Los individuos en las sociedades contemporáneas son conscientes de la complejidad del mundo que los rodea. Están tocados en la profundidad de la conciencia por los cambios en las estructuras y el funcionamiento de las sociedades complejas. O en otras palabras, los individuos de hoy en día no están exentos de las ofertas y las dificultades que impone la realidad contemporánea. La representación que se hacen del mundo se ha despojado de los contenedores religiosos y políticos, y aparece como un horizonte inabarcable de posibilidades. Experimentan la complejidad como una forma latente de incertidumbre que les impone la necesidad de

¹⁷ Así el consumo de mercancías se vuelve un medio privilegiado para comunicar de forma rápida y eficaz la personalidad y la jerarquía de valores que la contiene, al mismo tiempo que se libera del incumplible requisito de explicitarlo a cada encuentro o cada requerimiento cotidiano. “El consumo utiliza a las mercancías para hacer visible una serie particular de posiciones personales y dar forma material a las elecciones valorativas y estéticas; ofreciendo un mensaje visual clara y rápidamente descifrable sobre la propia identidad. El conjunto de bienes propiedad de una persona, la indumentaria incluida, constituye un informe físico y visible de la jerarquía de valores que suscribe quien los ha elegido, instituyéndose así en la actividad social con base en la cual el hombre contemporáneo estructura consciente y estratégicamente su personal estilo de vida” (Gleizer, 1997: 168).

elegir. En suma, las condiciones para vivir, actuar y conocer han cambiado de manera sensible.

La complejidad social denota por lo tanto dos planos de representación: la *diferenciación social*, que se expresa en cuanto los sistemas van adquiriendo mayores niveles de autonomía con respecto a una función específica, y la *diferenciación simbólica*, que se refiere a la apertura de posibilidades culturales y puntos de referencia que determinan la naturaleza de la experiencia social y la estructura cognitiva de los individuos (Makowski y Constantino, 1995: 188).

En estos términos, la complejidad interna de los individuos se ciñe a una específica forma de diferenciación que redundando en la dimensión simbólica de la realidad social, es decir, las representaciones cada vez más paradójicas y complejas que se hacen los individuos de la realidad social son una expresión del proceso de diferenciación simbólica que acontece en las nuestras sociedades. Ello describe una tendencia de naturaleza contradictoria y paradójica, pues en un primer momento señala una marcada *excedencia cultural*, es decir, los individuos en las sociedades complejas están expuestos a una polisemia de lenguajes, experiencias, símbolos, culturas, pero precisamente por esa diversidad y pluralidades socioculturales vuelven precario cualquier universo de significado que pretenda englobar e integrar la totalidad del espacio social y de la experiencia de los individuos.

Así pues, la diferenciación social posibilita la ampliación del *menú* cultural del que disponen los individuos, pues la multiplicación y la variedad de circuitos de comunicación en conjunto con la pluralización de modelos y estilos culturales correspondientes a diversos circuitos interactivos, amplía la gama de posibilidades de experiencias y de cursos de acción disponibles para los individuos (Esteinou y Millán, 1991: 58).

En consecuencia, el problema que descubre la excedencia cultural es de naturaleza irreductiblemente selectiva, ya que la “desproporción entre las innumerables posibilidades de experiencia y de acción y la limitada capacidad de actualizarlas, constituye el carácter de fondo de la complejidad social. Ello señala la necesidad de selección” (Sciolla, 1983: 49).

Esto presupone antes que nada que el despliegue de las posibilidades ofrecidas a los individuos tiene sustento en la diferenciación de la sociedad, es decir, los individuos disponen de posibilidades en tanto la diferenciación social ha diversificado las lógicas, códigos y contextos de experiencia e interacción. Pero a decir verdad, la excedencia cultural y la disposición de ella en una rica oferta de posibilidades culturales no se reduce al ofrecimiento de un *menú* amplio y diversificado, sino que también señala la escasa o casi nula integración recíproca del orden simbólico y las implicaciones y cargas psicológicas que este cuadro impone a los individuos.

La *diferenciación simbólica* indica efectivamente la apertura de posibilidades y referencias culturales, pero sobre todo la venida a menos de la interrelación y la integración de los símbolos, valores, códigos que conviven y se generan en la sociedad (Esteinou y Millán, 1991; Negri, *et. al.*, 1985; Sciolla, 1983). Este tipo de diferenciación genera una sensible modificación en la experiencia de los individuos, pues la discontinuidad sufrida en los varios niveles de formación de la experiencia y hasta la coexistencia de puntos de vista contradictorios en la sociedad precisan de desempeños subjetivos y cognitivos que pongan el énfasis en la integración y coordinación de la propia experiencia social. Así por ejemplo, el significado de la experiencia en un contexto social determinado, como las relaciones dentro de la familia, no puede ser transferido o traducido de manera relevante al ámbito de los negocios, a la participación política, a la escuela, etc. Esta pluralización de ámbitos de experiencia y de circuitos de comunicación vuelve extremadamente precario la formación de un sistema único de atribución de significados que valga y otorgue coherencia al conjunto y la diversidad de actividades y experiencias que despliega el individuo. “La diferenciación entonces, indica el hecho que la experiencia social se coloca en ámbitos en los cuales los mismos modelos de acción no pueden ser transferidos de un contexto al otro sin sufrir modificaciones. Esta no transferibilidad de la acción de un área a la otra de la experiencia social dificulta la acumulación automática de la variedad de contextos existenciales” (Melucci, 2000: 30).

Excedencia y precariedad se pueden observar someramente en la diversidad de los temas para la movilización disponibles en las modernas sociedades occidentales, y su específica

incorporación a las dinámicas sociales y subjetivas de los individuos. El amplio abanico de temas para la movilización que se establecen en sociedades democráticas y pluralistas, los cuáles van desde la lucha por las reivindicaciones de género, de grupo étnico, o de minoría sexual, hasta la defensa del ecosistema, o las manifestaciones en contra de la guerra, muestran la diversidad de temas en torno a los cuáles se ejerce la manifestación en la esfera pública, el despliegue de solidaridades y la necesidad de reconocimiento. La participación se vuelve en este sentido un mecanismo de selección, pero a la vez incrementa los ámbitos de interacción, de experiencia y de significado para el individuo que se alista a participar. En este sentido la participación “política” ya no está adscrita a un grupo u organización social estable, como la clase, el partido o el sindicato, que cubra a partir de grandes proyectos o metarrelatos la totalidad de la experiencia de los individuos, sino que precisamente debido a la diversificación de los temas de movilización se vuelven materia de selección. Ello se incorpora entonces a la amplia gama de experiencias y posibilidades culturales a las que está expuesto el individuo, difíciles de integrar y coordinar en torno a un único sistema de significados. Una feminista, en este caso, puede encontrar extenuantes contradicciones en cuanto observa la postura que sostiene su partido y la iglesia a la que pertenece, respecto a los derechos reproductivos de la mujer.

Y finalmente, la diferenciación social expresada en una ampliación de posibilidades de cursos de acción y de sentidos se asume como una situación cognitiva que ya no puede hacerle frente al mundo sólo de manera lineal y objetiva, pues esto les limitaría enormemente la capacidad de percibirlo y de actuar en él. De ser así, estarían en una situación realmente precaria al momento de percibirse a sí mismos sin hacer referencia al ambiente social dominado por la complejidad. Esto es a lo que Danilo Zolo le llama *circularidad cognitiva*, y se define cuando:

los agentes toman en cuenta el hecho de que no están en condiciones de definir su medio ambiente en términos objetivos, esto es, mediante la neutralización de las distorsiones introducidas por su propia actividad cognitiva y, circularmente, que no están en condiciones de definirse a sí mismos sin hacer referencia a la complejidad y la turbulencia del medio ambiente que, con el transcurrir del tiempo, condiciona y modifica sus propias actividades cognitivas (1994: 18).

Dicho de otra forma, lo que estamos tratando de señalar es que los individuos que tienen lugar en las sociedades complejas se vinculan con el contexto social esencialmente de manera reflexiva¹⁸. Si la tradición ha dejado de imponer su interpretación del mundo como la única forma válida, y ella misma se ha sometido a una constante crítica y revisión en el mundo moderno, la *reflexividad* es el mecanismo que ha salido al paso para que los actores se muevan dentro de un ámbito social que no puede ser abordado de manera lineal, pues de ello depende en gran medida la capacidad de autoorientarse –esto es, disposición, predicción, planeamiento, manipulación- en medio de un ambiente dominado por la complejidad. Así pues, la función reflexiva de la complejidad devela que “la pretensión de verdad de cualquier situación cognitiva queda eliminada al asumir que los actores forman parte del medio ambiente al que intentan hacer cognoscible; esto es, los actores pueden hacer visible la circularidad cognitiva, pero no pueden desprenderse de la perspectiva histórico-social que les impone el medio en que se han desenvuelto” (Makowski y Constantino, 1995: 187).

Así pues, la diferenciación de la sociedad ha minado los tradicionales ámbitos de categorización que otorgaban una única y sola definición a los individuos, lo que ahora deriva en un atributo abierto, reflexivo y siempre incompleto de los grupos y de los individuos. De esta forma, la identidad no es un ámbito transparente y armónico pues la misma diversidad de contextos y ámbitos de experiencia vuelven difícil la delimitación precisa de los límites y los confines de la propia identidad. La identidad en este sentido ha dejado de ser un dato para convertirse en un problema, en una tarea urgente a resolver.

La identidad se ha convertido en el nudo en el cual se puede observar la creciente inversión de empeños de los actores de la complejidad para relacionarse con su entorno. Y es en torno a ella que se han venido desplegando nuevas formas de conflictualidad social, pues en el cuadro de identidades abiertas y reflexivas se observa también la emergencia de identidades cerradas y fundamentalistas. Así, el vínculo acción colectiva-sociedad compleja

¹⁸ Tesis sostenida de igual forma y en términos generales en la modernidad reflexiva de Giddens (1997) (y además Beck y Lash, 1997) en cuanto afirma que “en el orden postradicional de la modernidad y sobre el trasfondo de las nuevas formas de experiencia mediada, la identidad del yo se convierte en una tarea de manera refleja, es decir, el proyecto reflejo del yo consiste en mantener una crónica biográfica coherente *con su entorno*”

pasa forzosamente por el tema de la identidad, el cual requiere de una atención especial y tratamiento pormenorizado. El siguiente capítulo versará sobre ello, es decir, sobre las dimensiones y la forma de la identidad en la sociedad compleja.

Antes, creemos necesario establecer el contexto en el que surge el problema de la identidad, es decir, alumbrar el problema de la identidad a partir del proceso de individualización en las sociedades modernas.

III. A manera de interludio: Modernidad e individualización

Ulises, que luchó en Troya y volvió por los mares capitaneando su propio barco, que tenía en cada isla una amante, no, no es esa nuestra vida. La Odisea de Homero se trasladó al interior. Se internalizó. Las islas, el mar, las sirenas que nos seducen, Itaca que nos llama de regreso, éstas son hoy las voces de nuestro interior.

Milan Kundera, “El libro de la risa y el olvido”

El creciente interés por el tema de la identidad se debe primordialmente a la radicalización del proceso de individualización en las sociedades modernas. Los cuestionamientos sobre la ajena y la propia identidad se hacen más acuciosos en sociedades complejas y crecientemente individualizadas. Individualización y modernidad, señala Zygmunt Bauman (2001), son procesos sociales que básicamente significan lo mismo, no se puede hacer alusión a ellos de manera separada ya que se refieren a la misma condición social. Es por ello que el tema de la identidad se inscribe dentro de la condición social que la modernidad le ha impreso a nuestras sociedades.

El concepto de identidad, cuando se afirma en la época moderna, no nace de la nada pues tiene detrás un proceso de larga duración que hoy se prefiere llamar con el término “individualización”, pero que ya había sido analizado en sus aspectos fundamentales con otras denominaciones (individualismo, diferenciación) las cuales convergen en un aspecto central, pues grandes sociólogos del pasado han señalado que una de las salidas más importantes en las transformaciones sociales que conducen a la naciente sociedad moderna es la afirmación del individuo como valor (Sciolla, 2003).

Anteriormente ya hemos señalado que desde una posición sistémica es posible diagnosticar las condiciones que se han ido estableciendo en las sociedades modernas para el surgimiento de la individualización, es decir, al abrirse la brecha entre el sistema social y el

sistema de interacciones los individuos van adquiriendo mayores márgenes de libertad con respecto al orden social (ver apartado 1.3). Ahora bien, la individualización también debe quedar entendida como un proceso sociocultural de la modernidad, que se ha ido forjando a partir de la secularización de la vida social. Por eso, al hacer el vínculo entre individuo e identidad, creemos necesario explicar, en la medida de nuestras posibilidades, algunos de los principios sobre los que se erige el discurso moderno de la individualidad. Y de igual forma, tratar de expresar a qué cosa nos referimos cuando hacemos uso del concepto “individuo”.

Desde la mirada que nos ofrece la teoría crítica, en *El discurso filosófico de la modernidad* Habermas siguiendo a Hegel, afirma que la época moderna esta cimentada en la emergencia del *principio de subjetividad*, es decir, en la capacidad que han obtenido los “sujetos” para entablar una relación consigo mismos. De este principio Habermas resalta tres posibles connotaciones que van a formar el discurso sobre la modernidad:

a) *individualismo*: en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones; b) *derecho de crítica*: el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre justificado; y c) *autonomía de la acción*: pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos (1989: 29).

Por un lado, la secularización de la vida privada a partir del movimiento de la Reforma, reivindicó a la subjetividad como ámbito desde el cual se podía construir lo divino, es decir, la fe religiosa adquirió una cierta capacidad reflexiva; por otro lado, para la vida pública es a través de la Ilustración y de la Revolución francesa que se asciende a la libertad individual como fundamento sustancial del Estado, por lo cual el individuo fue emergiendo como ente autónomo, dueño de sus acciones y libre de llevarlas a cabo.

Sin embargo, desde una perspectiva filosófica se llega a un punto crítico al erigirse la razón como elemento central de la comprensión de la modernidad, se vislumbran las tendencias anómalas de objetivación y autonomización de la subjetividad moderna. Es entonces cuando se requiere hacer una crítica profunda a la razón y a la subjetividad emanadas de la modernidad, señalaban los críticos. Esta es la tarea a la cual se abocan los acusadores de la

razón que se funda en el principio de subjetividad, que van desde Hegel y Marx hasta Foucault y Derrida, puesto que la capacidad que tienen los “sujetos” para relacionarse consigo mismos sólo se consigue a costa de la objetivación tanto de la naturaleza externa, como de su misma naturaleza interna (*Ibid.*).

Así pues, la crítica hacia el tipo de racionalidad sobre la que se finca la modernidad recorre distintos itinerarios. Marx es uno de los primeros que imprimen una observación aguda hacia el orden social que desplegaba la racionalidad capitalista. Enclavado en la filosofía de la praxis se cuestiona la idealización misma de la razón y del conocimiento (materia que mueve a los “hegelianos de derecha”, según Habermas), y se critica la racionalización unilateral del mundo burgués, volviendo fundamental la relación que guarda el sujeto con su mundo externo, con el orden de lo práctico, es decir, elevando al trabajo como principio fundamental de la modernidad¹. Pero esta forma de relacionar al sujeto con su mundo externo, en las condiciones que impone el capitalismo, es una relación que enajena la producción y que impide a los productores el acceso a sus *fuerzas esenciales*. Es el trabajo alienado, entonces, el que impide la consumación de la praxis emancipatoria.

En consecuencia, tanto la idealización de la subjetividad, como el anclaje en la praxis, expresan la crítica y el descontento hacia una modernidad que se levanta sobre la razón y que se desprende de toda crítica, se objetualiza y se dota a sí misma de una “sinistra inmunidad”. Algunos llevarán al extremo el principio de subjetividad para depositar en ella el germen de la autodestrucción, como sería el caso de Nietzsche; otros, cuestionarán la dominación que ejercerá sobre los hombres y sobre el orden social.

¹ Ahora bien, la postura de Marx en cuanto al lugar que ocupa el trabajo en la sociedad capitalista no se reduce a la relación que tiene el hombre con el ámbito de lo material, sino que de la actividad humana se derivan también relaciones sociales que en conjunto determinan el ser social y la conciencia de los hombres.

De esta observación parte un principio básico de la sociología del conocimiento, a saber, que la conciencia del hombre está determinada por su ser social, señalan Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*.

Weber años mas tarde vería con otros ojos el surgimiento, no precisamente de la individualidad², pero sí de la racionalidad, ya que afirma que es a partir del desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo que surge una cultura profana, pero sobre todo la evolución de la sociedad moderna. Según Weber, la institucionalización de los ámbitos de acción formalmente organizados en torno a núcleos característicos de la sociedad capitalista, como el aparato estatal y la empresa capitalista, llevaría a una propagación y dominio de la acción cognitivo-instrumental. “Este proceso lo entiende Weber como institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines. Así pues (agrega Habermas) la modernización del mundo de la vida vendría determinada solamente por las estructuras de la racionalidad con arreglo a fines” (*Ibid.*: 12).

La modernidad que a la luz de estas miradas se erigía a partir de un tipo de racionalidad, si bien ponía en marcha la evolución de la sociedad en una dinámica de cambios sin precedentes, también se constituía por procesos de dominación al intensificar las lógicas de sustentación y producción del orden social. La modernidad entonces, estaría cruzada por un potencial de liberalización de los individuos, ya sea en términos de ascensión de la conciencia y de la razón como medio para subvertir las constricciones que imponía el orden tradicional, pero de igual forma se le sobreponían nuevas formas de condicionamiento y dominación social, liberadas precisamente por ese potencial de “acción” del que empezaban a disponer los individuos. En otras palabras, el orden social “no estaba construido sobre el consenso, no era un sistema social ‘blando’ como siempre lo pensó la sociología funcionalista desde Comte hasta Parsons” (Bizberg, 1989: 486).

De este diagnóstico que hacía notar la dominación y determinación del sistema o la estructura sobre los individuos, surgen algunas reacciones que privilegian teóricamente al individuo sobre el orden social. El interés que surge por el individuo se debe tanto a la respuesta que dieron algunos enfoques, como el posmodernismo y el individualismo

² Para Weber, el factor histórico que desencadena el empuje de la individualización en la sociedad moderna es el surgimiento de la Reforma protestante. Con la eliminación de la confesión, como medio sacramental de control, liberación y cura del pecado, la conciencia individual pasa a ser el medio para “liberarse periódicamente del sentido de culpa, dejando al creyente en un estado de profunda y dramática soledad interior” (Sciolla, 2003).

metodológico, “a las concepciones que interpretan a los individuos a merced de la dominación del sistema *o de las estructuras*” (*Ibid.*: 488), así como posteriormente ubicar a la individualización como parte constitutiva de la complejidad en las sociedades contemporáneas.

Así pues, el proceso de individualización que se originó con el advenimiento de la modernidad se ha convertido en un elemento constitutivo de nuestras sociedades. Las diferentes modulaciones que se puedan establecer entre el vínculo individuo y sociedad, creemos, tienen un sesgo histórico y cultural: la creciente individualización en las sociedades de hoy en día. Es por ello que las cuestiones que privilegian al individuo, al actor, a la agencia, y al orden de lo subjetivo, han aparecido como ámbito de creciente intervención e investigación social.³

Entendemos al proceso de individualización como el marco que pone de relieve la figura de un individuo libre y autónomo en nuestras sociedades. Esto no quiere decir que la individualización parta de la oposición individuo-sociedad, sino del vínculo y de sus posibles equalizaciones. La individualización, entonces, no tiene una connotación catastrofista de aislamiento, soledad, desconexión o el final de todo tipo de sociedad, o incluso de socialidad (Beck, 1997), es más que nada una condición de vida social que se ha impuesto con la modernidad. Con ello cambia la percepción de fondo que se tiene de “lo social”, pues ésta ya no concierne exclusivamente al “*homo sociologicus* condicionado por

³ Haciendo válido el diagnóstico de Luhmann sobre las sociedades contemporáneas, que no está por demás volverlo a recordar, la diferenciación social ha dado mayores márgenes de libertad a los individuos con respecto al orden social, a partir de la creciente diferenciación del sistema de interacciones con respecto al sistema social. Ahora bien, el vínculo que establecemos entre individuo y sociedad, no tiene como unidad de análisis al sistema, evidentemente, sino al individuo.

Además, adelantamos que este tipo de individuo se ubica en el nivel *mezzo* de la teoría sociológica, ya que “por una parte el individuo aparece como una realidad compleja que es el resultado no sólo de una estructura biológica sino también de distintos condicionamientos culturales y sociales que inciden profundamente en las formación de las mismas necesidades vitales y en la percepción de los intereses. Por otra parte, la forma de la racionalidad no sólo aparece condicionada por una serie de límites cognoscitivos relativos a la propia situación, pero está también intrínsecamente influida por exigencias existenciales conectadas con el sentido, a la identidad y a la necesidad de reconocimiento recíproco, que no son fácilmente reducibles al cálculo de los intereses.” (Crespi, 1997: 41)

las normas establecidas, sino a ‘lo social’ construido a partir de la individualización y en miras de su despliegue” (Lechner, 2000: 113).

Apegándonos a la interpretación que nos brindan las lecturas actuales que se hacen de este proceso de individualización en las sociedades contemporáneas, como lo podríamos observar desde la así llamada “Sociología del Riesgo”, la tendencia a la individualización podría explicarse a partir de la disolución de un orden social integrador y homogéneo que estuviera en condiciones de brindar coherencia y certidumbre a la experiencia de los individuos. Ello consecuentemente desintegra todo tipo de certezas y obliga a una cierta compulsión de encontrarlas a partir de empeños individuales, más que colectivos (Beck, 1997: 29). Individualización, por otro lado, quiere decir emancipación del individuo de los designios y de la adscriptividad del orden social. “Lo que contiene la idea de individualización es la emancipación del individuo respecto de la determinación adscrita, heredada e innata de su carácter social: un alejamiento que se considera correctamente como el rasgo más conspicuo e influyente de la condición moderna” (Bauman, 2001: 166).

Ello pone al centro del debate sobre las sociedades de hoy en día su emergente y expansivo rasgo individualizador. Esto es comúnmente visto de manera pesimista, pues tal parece que la radicalización del proceso de individualización pondría en serios cuestionamientos el mantenimiento mismo de la sociedad, al situar la problemática en las condiciones mismas de existencia de la sociedad.

El individuo al ser explicado como entidad que surge de la disolución del orden tradicional y de la búsqueda de certezas ahora depositadas en sí mismos, o como entidad que se emancipa de los determinismos sociales, nos dan una descripción de la situación en que se encuentran los individuos en nuestras sociedades. En ello también se asoma un cierto *déficit* emocional de la experiencia, pues su condición individualizada les hace tomar conciencia de la realidad social (compleja) a partir de un sentimiento de pérdida y de incerteza, tal como lo afirma Melucci (2000). Pero recapitulando, si habíamos hecho explícito que los individuos le hacen frente a la complejidad social de manera reflexiva e individuada (ver

apartado 1.3), la pregunta que se hace apremiante es definir a qué tipo de individuo nos estamos refiriendo.

Ilustraremos la respuesta de la siguiente manera:

La sociedad contemporánea ha puesto al día dos distintos tipos de concebir y actuar en el mundo, nos dice Habermas, que corresponden a dos diferentes mitos griegos: el de Apolo y el de Dionisios. Habermas, recuperando a Nietzsche, distingue entre el espíritu que define al individuo apolónico, contenido en sus propios límites y por sus fronteras, el cual acepta ciertas normas para poder vivir en sociedad. Este individuo, aparte de estar encerrado en sí mismo, también tiene la capacidad de distinguir entre el mundo exterior del interior. En suma, es el tipo ideal de individuo que recupera la modernidad.

Pero frente a esta concepción de individuo contenido y socializado, se levanta como crítica a la razón, la utilidad y el cálculo, la imagen romántica de un individuo totalmente desbordado por sus pasiones, por sus sentimientos. El espíritu dionisiaco recupera todo lo que la modernidad ha desechado en términos de moral y de racionalidad, es decir lo inmoral de las pasiones y lo irracional de los sentimientos.

Más adelante, pero en este mismo tenor empapado de hedonismo y de egoísmo exacerbado, el posmodernismo destaca un individualismo de tipo narcisista que adopta una actitud cínica ante el mundo que lo rodea. El narcisismo no se encuentra desilusionado de la modernidad, más bien, el individuo narcisista actúa de forma totalmente indiferente hacia el mundo que lo rodea y saca el mayor provecho de la amplitud de posibilidades que éste le ofrece para satisfacción y beneficio personal. Ilán Bizberg hace notar que la imagen del individuo contemporáneo se debate entre la implosión personalista del narcisismo o la figura del actor social sobrerreflexivo con “espíritu apolónico”, pero a los dos les compete una tarea en común, la construcción “íntima” de su identidad:

En términos modernos y sociológicos, el espíritu apolónico definiría al individuo calculador que actúa en función de sus intereses, que actúa sobre sí mismo para limitar sus pasiones, que crea un mundo social y político

(normas, instituciones, el Estado), que lo descarga, en parte, de la tarea de contenerse a sí mismo, todo ello con el objeto de conservar la posibilidad de seguir actuando en función de su propio beneficio. Esta idea de individuo es diferente de la del narcisismo en lo que se refiere a las fuentes de la determinación de la identidad. Mientras que la autolimitación apolónica exige conformarse a las normas y valores existentes, es una determinación exterior, la personalidad narcisista no se conforma a otros valores y normas que los que define el propio individuo; la identidad se determina desde el interior, el único valor real es la singularidad, la diferencia. Pero hay un punto en el que ambas concepciones se parecen: en que la identidad la determina el individuo en su soledad. En el caso del individuo apolónico se trata de una definición de la identidad por medio de la reflexión sobre las normas y los valores dominantes y el autocontrol que se deriva de ésta: ya se ha mencionado que lo que se busca es la aprobación del otro. En el caso del individuo narcisista, ya no se busca la aprobación del otro, se busca conformarse a una identidad que es autodefinida (1989: 499-500).

Visto desde esta tipología, la imagen de individuo que recuperaremos, es aquella del espíritu apolónico, es decir, aquella que ofrece una visión del individuo reflexivo y calculador, con intereses y destrezas, pero anclado al mundo social. Un individuo con crecientes necesidades y empeños para definir su identidad en “soledad”, más no desvinculado totalmente del contexto social, del mundo que lo rodea, de normas valores e instituciones. Es decir, lo que subrayamos, ahora de otra forma, es que las nuevas condiciones de socialidad vinculan a los individuos de forma más libre que obligatoria, pero el vínculo permanece, no desaparece.

Sin embargo, es necesario señalar que para el posmodernismo la figura del individuo narcisista adquiere relevancia en cuanto se observa una notable pulverización del orden social, una recomposición de la subjetividad en términos de un aumento patológico de la individualidad por sobre lo social. Un individuo que se pierde en lo infinito de su subjetividad al grado de confundir los confines de su *self* con el mundo, donde la definición de su identidad sólo corresponde con criterios irreductiblemente particulares. La figura mítica de Narciso, retomada por Christopher Lasch en un texto de título significativo, *La cultura del narcisismo*, evoca a un individuo moderno rebasado por la patología de su psique, que da lugar a una implosión de la personalidad, una desvalorización de los otros, una superficialidad consumista, un empobrecimiento de la vida personal, en suma, una experiencia subjetiva de vacío (1999). Los niveles hipertróficos que ha alcanzado el

proceso de individualización hacen pertinente una cierta visión pesimista en cuanto al estado actual de los individuos en las sociedades complejas.

La cuestión radica en establecer los matices que nuestra empresa requiere. El sesgo individualizador, si bien a dado pie a pensar en una individualización desbordada, donde todo proyecto social o de raíz colectiva sea desechado, no cumple con un diagnóstico que concuerde con nuestra noción de la complejidad social. La sociedad de hoy en día carece de certezas últimas, de metarrelatos que la justifiquen, de órdenes dados *a priori*, más sigue moviéndose, ciertamente con dificultad, en torno a organizaciones, proyectos colectivos, instituciones políticas, sociales, etc. En suma, la complejidad social cambia las dinámicas de lo social, pero en ello están implicados y relacionados empeños de carácter tanto individuales como colectivos o sociales.

Para clarificar la cuestión, la mirada sociológica vuelta hacia la subjetividad de los individuos nos hace distinguir dos aspectos sobresalientes del proceso de individualización: *la identificación y la individuación*. De un lado, la tradición sociológica pone de relieve los lazos que los hombres establecían con el grupo social, que en sociedades tradicionales estaban comprendidas alrededor de la familia, del clan o de la tribu. Este tipo de relación viene definida por una identificación total del individuo con el grupo social, “donde el ‘nos’ (la conciencia colectiva en Durkheim⁴) prevalece sobre el ‘yo’ y cubre casi por completo la conciencia individual” (Sciolla: 2003). La individualidad, en cambio, es la parte que otorga singularidad a los individuos al distinguirse como seres únicos y diferentes del todo. La modernidad, acorde a lo dicho anteriormente, ha ido cambiando la prevalencia del “nos” a aquella del “yo”. Es decir, en “términos más habituales, de los dos componentes de la identidad, es decir la individuación y la identificación, es la primera la que se ha desarrollado con mayor vigor que la segunda, incluso, de manera hipertrófica” (*Ibid.*).

Paralelamente a este proceso de individualización le sucede un movimiento diversificador de los círculos de referencia y posibilidades culturales que se le presentan al individuo. La

⁴ Ver *La división del trabajo social* (1999).

diferenciación social ha vuelto parciales, móviles y plurales las identificaciones que despliegan los individuos. El “nos” de la identidad no es más un componente homogéneo que cubra totalmente la pertenencia del individuo, ya que la disponibilidad y la ampliación de la gama de grupos, asociaciones, diversifica al mismo las pertenencias, los roles y las membresías del individuo. Esto posibilita que se pueda asumir una posición diversificada frente al horizonte social, formando parte de distintos tipos de “círculos sociales” (Simmel) a la vez sin ser tachado de traición o de poca lealtad (*Ibid.*).

Así pues, la individualización en nuestros días resalta una cuestión de fondo, a saber: la autonomía individual va debilitando cada vez más la raíz colectiva y acentuando el componente singular y distintivo de la identidad. La individualidad hipertrófica de la disolución total de la identificación con el otro, de la radicalización de la autonomía individual que nos brinda la imagen del individuo narcisista, es hoy más que nunca una posibilidad latente.

Pero como ya lo habíamos dicho, la imagen que tenemos en mente sobre el individuo moderno no es la de aquel sujeto flotante y sin ningún anclaje en la realidad social, es más aquella imagen del espíritu apolónico; sí, con cargas e imposiciones individualistas, con imperativos de selección, más contenido por una idea de continuidad y con capacidades reflexivas sin precedente. En términos de agente, aquel que está guiado por intereses y beneficios personales, pero también con fuertes necesidades existenciales de sentido, de reconocimiento y de identidad. En suma, aquel tipo de individuo que toma parte en acciones de corte colectivo.

El individuo contemporáneo se debate entre el potencial de autonomía y de construcción sobre sí mismo que la sociedad le otorga, pero problematiza su relación con el mundo, el vínculo con la sociedad y la capacidad para asegurarle unidad y continuidad a su persona.

La imagen del individuo que emerge hoy en nuestra sociedad es un desarrollo de la herencia moderna, pero tal herencia va vaciándose de sus dimensiones sustancialistas y se ve empujada a la acción y al proceso. El individuo es una potencialidad que se construye; es utilización e inversión continua de capacidad y de recursos. Sin embargo, este individuo tiene como problema principal el perdurar, el de garantizarse un núcleo estable. Si todo

cambia, si la afirmación del sí como individuo conlleva una redefinición constante del sí, entonces la verdadera dificultad no radica en cómo cambiar el curso propio de vida, sino en cómo asegurar su unidad y su continuidad. Este individuo-como-proceso, que trabaja constantemente por construirse a sí mismo, debe no obstante salvaguardar sus límites y preservar sus raíces biológicas y sociales (Melucci, 2001: 44).

¿Cómo repensar la identidad en términos de un contexto complejo? Creemos que el sesgo individualizador ha acentuado el componente singular y distintivo de la identidad, pero las modulaciones del vínculo individuo-sociedad nos darán una imagen más precisa de lo que acontece con los actores de la sociedad compleja, sean éstos individuales o colectivos.

IV. Después del individuo, la identidad. Identidad y complejidad social

...la ausencia absoluta de carga hace que el hombre se vuelva más ligero que el aire, vuele hacia lo alto, se distancie de la tierra, de su ser terreno, que sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan ligeros como insignificantes.

Entonces, ¿qué hemos de elegir? ¿el peso o la levedad?

Milan Kundera, “La insoportable levedad del ser”

La modernidad, afirmamos, ha forjado las condiciones para la emergencia de la individualidad¹. Con la reciente disposición de recursos sociales individualizantes (Melucci, 2001), así como la desarticulación de los procesos socializadores de núcleos sociales fijos, únicos y estables², los individuos hoy en día están en la posibilidad (y necesidad) de construir su identidad.

Así pues, las tendencias “socioculturales” para repensar la situación de los individuos en las sociedades contemporáneas nos hace detenernos en temas largamente discutidos, como el

¹ Ver Bauman (2001), Beck (1997), Petrosino (2004) y Sciolla (2003).

² Según U. Beck, *la individualización* como tendencia de la modernidad se entiende en dos sentidos: el primero se refiere a un creciente proceso de “desvinculación” de los individuos de órdenes sociales “tradicionales”, y el segundo es lo que podríamos denominar como “socialización individualizada” y que va en el sentido de una “revinculación” (siguiendo los conceptos de Giddens) a “nuevas formas de vida de la sociedad industrial en sustitución de las antiguas, en las que los individuos deben producir, representar y combinar por sí mismos sus propias biografías” (Beck, 1997: 28).

de la subjetividad³, o de reciente atención e investigación sociológica, como lo es el de la identidad⁴.

Podemos afirmar que la identidad es un problema moderno, ya que en torno a ella el proceso de individualización va develando cada vez más las problemáticas que encierra la vida interna de los actores de la modernidad. Pero al referirnos a las sociedades complejas estamos pensando en una modernidad que se ha radicalizado; vemos entonces que los procesos de desarticulación del orden social tradicional se han agudizado y los individuos que se desenvuelven en un contexto de complejidad social ya no encuentran definiciones estables y coherentes del entorno, e incluso de sí mismos⁵. El ámbito de la subjetividad es ahora un terreno cuestionado, propenso a la intervención individual y de urgente definición. En otras palabras, podríamos decir que “el persistente y generalizado cuestionamiento sobre la ajena y la propia identidad, no hace más que reflejar el ansia por algo que se va perdiendo o de aquello de lo que uno ya no está seguro” (Sciolla, 2003).

Es dentro de este marco de individualización creciente, donde la identidad adquiere un nuevo status, un nuevo valor. Aún cuando fuera posible señalar que los “estudios sobre la identidad” han impulsado una renovación y ajuste de los análisis sobre la sociedad (Bauman, 2001: 161), hoy en día, el interés por el tema de la identidad no se da exclusivamente en el ámbito de las ciencias sociales (sociología, politología, antropología, psicología, etc). Las sociedades contemporáneas discuten sobre *la identidad* de manera

³ Siguiendo a Habermas, el concepto de subjetividad acuñado por Hegel, inaugura uno de los principios de la cultura moderna (Habermas, 1989: 28-29).

⁴ El tema de la identidad como referencia de análisis sociológico es de naturaleza reciente, ya que apenas en la década de los 60's es motivo de interés e investigación en los estudios pioneros de la corriente fenomenológica que se desarrolló en los Estados Unidos. Para mayores detalles ver Sciolla (1983).

⁵ Bauman afirma que el interés y el conocimiento de “algo” tiene su origen precisamente cuando la opacidad, lo difuso y la oscuridad son sus características. El conocimiento llega, como la lechuza de Minerva, la diosa de la sabiduría, en cuanto se pone el sol, en la metáfora de Hegel. “La buena iluminación es la verdadera ceguera”, afirma Heidegger. Y “en la versión de Vycinas, sea lo que fuere que compone mi mundo, mi atención se fija en él cuando desaparece, cuando de repente deja de comportarse de la manera monótona en que lo hacía antes, pierde su utilidad o muestra no estar ‘preparado’ para mis esfuerzos por usarlo. Son las cosas torpes e inflexibles, no fiables, resistentes y por lo demás *frustrantes* las que entran a la fuerza en nuestra visión, atención y pensamiento” (Bauman, 2001: 162). En otras palabras, problemas como la identidad surgen cuando los individuos la encuentran difusa y poco coherente.

cotidiana, principalmente a partir de la exposición que se hace de ella en los medios de comunicación y en la cultura de masas. Pero esta discusión se especifica en otros muchos ámbitos, como en el de la política, es decir, en torno a la discusión sobre los derechos humanos, la identidad política de electores, partidos, o movimientos sociales; en la cultura contemporánea, como se deja ver en el fenómeno de la moda, en el cine, en los estilos de vida, etc., y finalmente lo que se va expresando de manera más radical en el ámbito de la religión y en los conflictos de origen étnico⁶.

Al encontrar múltiples referencias en nuestras sociedades sobre la cuestión de la identidad nos damos cuenta en primera instancia de la amplitud de fenómenos a los que se refiere el concepto. Se habla tanto de identidad colectiva como individual, de elaboración de identidades como de modelos, etc., pero en general, percibimos a la identidad como aquello que da sustancia y define tanto a individuos como a colectividades. En cierto sentido la acepción es correcta, ya que es la identidad lo que constituye y sustancializa a los individuos, así como también dota de significado a las acciones que éstos emprenden⁷. Pero esta interpretación sustancialista y evocativa del término impide la clarificación del concepto, al adjudicarles desde la posición del observador y de manera inmediata significados y explicaciones a los individuos y a sus posibles acciones.

⁶ La emergencia del tema de la identidad en nuestras sociedades, efectivamente, tiene muchas referencias. Los movimientos sociales hoy en día son uno de los fenómenos que más han hecho visible cuestiones referidas a la identidad. “Después de haber reclamado la igualdad, los movimientos reclaman la afirmación de las identidades y de los derechos a los cuales pueden aspirar” (Dubet, 1989:580). Igualmente es en el terreno de la inmigración, de la multiculturalidad, donde la conjunción del origen étnico y la modernidad han sugerido nuevas interrogantes con respecto al orden de las sociedades (occidentales y desarrolladas) y los estados. La identidad étnica como motivo de movilización de los inmigrantes “es una opción de la acción más que una ‘naturaleza’, y corresponde a lo que los sociólogos llaman, a propósito de las minorías étnicas, ‘etnicidad’. Se trata de una identidad étnica construida a partir de una mezcla de elementos prestados de la tradición y de la vida moderna de la que el actor no hereda nada pero que decide utilizar como un estilo, encarnando una situación y una reivindicación. La etnicidad, la de los jamaicanos inmigrados a Inglaterra, por ejemplo, se desarrolla cuando otros caminos de la acción colectiva se han cerrado, cuando la acción democrática antirracista no encuentra suficientes aliados y cuando los sindicatos obreros no transmiten las reivindicaciones de los inmigrados” (Dubet, 1989: 528). Sobre el mismo tema, y con referencias específicas a hibridación, mestizaje, etc. ver Petrosino (2004).

⁷ Al evocar esta noción sustancialista del término identidad queremos poner de relieve la “unión” que guarda con el concepto de individuo, es decir, “la discusión en torno al individuo no tiene sentido si no se habla de identidad” (Bizberg, 1989: 501), pero la transposición e indefinición de la relación que contiene esta noción sustancialista obstruye la profundización y el esclarecimiento de ambos conceptos (Sciolla, 1983: 7).

Por lo tanto, proponemos al menos dos vías de carácter teórico para acceder al tema de la identidad, las cuáles resaltan en común el carácter emergente de la individualidad en nuestras sociedades. *a)* la primera es la de mayor raigambre sociológica y se refiere básicamente al vínculo individuos-sociedad (o actor-estructura, etc); y *b)* la segunda se hace explícita dentro de la teoría de los movimientos sociales, al cobrar importancia la definición de los actores colectivos tanto en términos de la acción racional, como en términos de identidad.

¿Cómo surge entonces el interés por la identidad en las sociedades modernas? , ¿a qué tipos de identidad nos estamos refiriendo?, y finalmente ¿cuáles son los vínculos con fenómenos de naturaleza colectiva, como los movimientos sociales?

2.1 El concepto de identidad

Los procesos de individualización y diferenciación que cruzan a las sociedades complejas han hecho de la identidad uno de los temas más concurridos en el debate social contemporáneo. La identidad es un problema moderno, y a partir de ello ha adquirido relevancia para el análisis científico. Si el ámbito de la subjetividad se ha visto transformado y ha ido adquiriendo mayores niveles de problematización, consecuentes problemas como la identidad evocarán comúnmente la imagen de un laberinto, ya que guardan múltiples referencias, diversos caminos para el debate, varias salidas, pero sin un criterio rector que guíe la discusión. Ilustrativo de esto es el punto de intersección entre las ciencias humanas y sociales en el que se encuentra situado el concepto de identidad. Disciplinas como la psicología, la filosofía, la antropología, la historia, la sociología hacen uso del término y abren vías de acceso para la discusión, más lo estimulante de ello es que la discusión y la formación del concepto *identidad* vincula a las diferentes disciplinas en el momento más acabado de su definición sociológica.

Existe un registro indispensable sobre el tema, que está contenido en el texto recopilatorio de Loredana Sciolla, *Identità*. En él se muestra lo relevante del tema y el *status* que guarda en el debate sociológico reciente. Si bien el concepto ha estado en el centro del análisis filosófico y psicológico, la teoría sociológica había demostrado un escaso interés en él como área problemática. Es a partir de la década de los sesenta del siglo pasado cuando la identidad había empezado a tomarse en cuenta como uno de los tópicos más relevantes del análisis social. Corrientes como el funcionalismo, el interaccionismo simbólico y la fenomenología social fueron los principales frentes a partir de los cuales se fue elaborando sociológicamente el concepto de identidad (Sciolla, 1983).

Inicialmente si lo vemos desde una perspectiva filosófica, el concepto *identidad* hereda de su raíz semántica y de la noción de “alma” de la tradición cristiana su connotación más difundida hasta nuestros días, es decir, la noción “sustancialista” del término. “Identidad, semánticamente, hace referencia a una sustancia o estructura estable con la cual el

individuo o el grupo se identifica”, (Melucci, 2000: 32). Pero es John Locke, el que nos da una de las primeras versiones de la identidad del hombre moderno, pues ésta ya no corresponde con la “unidad sustancial del *self*” que la tradición cristiana da por descontado:

El sentido de identidad, de ser siempre la misma persona no obstante los cambios sufridos, no guarda más ya la persistencia en el tiempo de una sustancia, pues ahora se refiere más que nada a la continuidad de la memoria con el propio pasado. La identidad no es más la constancia de una sustancia, es la persistencia de una forma, podríamos decir: una autoorganización dinámica. La posición de la tradición filosófica nos muestra un desplazamiento significativo hacia la imagen del individuo, cuya consistencia es más ligada ya a aspectos subjetivos e individuales, es decir, al individuo solitario (Sciolla, 2003).

Así pues, la conciencia que el individuo toma de sí mismo, así como la cuestionada continuidad de su persona, son elementos que incuban en la subjetividad moderna y ponen en movimiento un proceso de definición y construcción permanente del individuo sobre él mismo. Creemos que las transformaciones sociales han radicalizado este proceso, por lo cual las definiciones individuales ahora se hacen cada vez más urgentes. Los individuos ya no están contenidos por una sustancia o un núcleo fuerte metafísicamente definido, sino que van acercándose más a un constante proceso de definición, a empeños continuos de autoorganización de su persona. En suma, el *individuo-como-proceso* al que se refiere Melucci (2001).

Al poner de relieve la indeterminación y la confección constante de la identidad del individuo moderno, de igual forma estamos subrayando el hecho de que la identidad, en primera instancia, está definida por el individuo mismo. Parecería obvio decir que los individuos son capaces de cuestionarse y otorgarse a sí mismos respuestas coherentes a demandas del tipo: ¿quién soy? o ¿quiénes somos?, pues detrás de ello existe una constante antropológica que caracteriza al género humano, es decir, un cierto grado de reflexividad y de autoconocimiento que guardan los hombres. Aunque sería pertinente anotar que también existe la posibilidad para el autoengaño, es decir, la definición del sí mismo a partir de la negación, como en el caso de la locura de Alonso Quijano cuando afirma ser un caballero andante y que se ha dado por nombre Don Quijote de la Mancha. Pero la identidad, como se puede ver en el ejemplo, requiere de una base o estructura social que solvente las

definiciones que hacemos de nosotros mismos, es decir, la identidad requiere de un sustrato coherente al nivel subjetivo y un sustento social que la haga plausible. En forma resumida, la identidad como seña de definición individual, y en perspectiva fenomenológica, es aquella forma en que los individuos se definen a sí mismos (Berger *et al.*, 1974).

Planteado de esta manera, afirmamos que la identidad ilustra de otra forma, y desde otro ángulo el nudo sociológico individuo-sociedad. Así, la tradición sociológica, como disciplina moderna, ha puesto de relieve en diferentes momentos y desde diferentes perspectivas lo problemático de este vínculo; de Weber y Durkheim hasta Luhmann y Habermas, han tratado de darle algún tipo de explicación al problema, que en sí mismo está en el corazón y define a la disciplina sociológica.

Significativamente, la identidad surge como problema en un momento específico del desplazamiento de la teoría sociológica. Del análisis social dominado en otra época por el *paradigma determinístico*, el cual privilegiaba la explicación de la acción a partir de causas que están detrás de los hombres, ya sean éstas sociales o psicológicas, hacia aquél que explica la acción del hombre a partir del sentido que se construye subjetivamente, existe un incentivo disciplinario para abordar fenómenos de corte individual y subjetivo. Este desplazamiento pone sobre la mesa las consideraciones que se hacen de los hombres en la sociedad moderna, es decir, la idea de un individuo racional, libre y autónomo. Pero cuando uno piensa en individuos emancipados de estructuras y determinaciones sociales, es decir, en individuos racionales y con mayores márgenes de libertad, la identidad también introduce dificultades en cuanto tratamos de explicar el sentido de la acción social a partir de la idea weberiana de acción racional con arreglo a fines, de la cual se desprende toda la interpretación utilitaria del actor racional (Sciolla, 1983).

Creemos que la identidad, como construcción sociológica, pertenece a un momento del análisis que trata de establecer vínculos entre las macroestructuras sociales y la llamada microsociología. En palabras de Jeffrey Alexander y Bernhard Giesen, el llamado “vínculo micro-macro” de corte accionalista se establece:

cuando el interés de la sociología con respecto a la acción social se reduce a descubrir las huellas e improntas de macroestructuras económicas que engloban el todo. Entonces la sociología está al borde de verse reducida a una subdisciplina de la economía. El esfuerzo para contrarrestar la predominancia de la economía política marxista ha llevado al renacimiento de la teoría weberiana y parsoniana en la sociología alemana, por un lado, y a un interés creciente en las teorías fenomenológicas e interaccionistas por el otro. Ambas tendencias establecen el escenario para el empuje del vínculo que creemos ha caracterizado la fase más reciente del debate sociológico (1994: 44).

Por un lado, el vínculo individuo-sociedad, en términos de libertad/determinación, y por el otro, la idea de sentido que guarda todo modelo de acción social, son dos vías de acceso para definir la noción de identidad que utilizaremos en adelante y el punto de partida para establecer la relación de las dimensiones “micro” y “macro” que definirán a los actores colectivos.

Al partir de un diagnóstico de la sociedad crecientemente individualizada, existe un sesgo, como lo habíamos ya explicado, para considerar al orden de lo individual por encima de cualquier tipo de colectividad o de orden social. Pero si la individualización es un proceso sobre el que se monta el discurso de la identidad, ésta no se reduce de manera narcisista a lo estrictamente individual y singular, sino que también contiene un sustrato societario que le define. En este sentido es que recuperamos la imagen del *homo sociologicus*, a partir del cual la identidad contiene dos dimensiones fundamentales, la *personal* y la *social*. La primera se refiere a aquel componente que pone de relieve la diferencia con respecto a los otros, lo irreductiblemente singular y distintivo del individuo; la segunda es el elemento que iguala a los individuos con los demás, el reconocimiento con grupos o colectivos que trascienden al individuo (Sciolla, 2000).

La dimensión personal. Al hablar del orden de lo subjetivo, y por ende de la identidad, el distintivo irreductiblemente particular o singular del individuo está conectado con la capacidad que tienen los hombres para ser objetos de sí mismos. Esta capacidad autorreflexiva es la que G. H. Mead ha denominado como *self*, es decir, la capacidad reflexiva del individuo para hacer experiencia de sí mismo, como objeto diferente del cuerpo, y de otros objetos. La no inmediatez de la experiencia del *self* implica un

“alejamiento” de la “inmediatez del acto de la experiencia”, un “pararse y pensar” (Sciolla, 1983: 18). Así pues, todas las subsecuentes elaboraciones del concepto de identidad estarán cimentadas en lo que Mead observó como un distintivo sociopsicológico de la conciencia humana, es decir, la capacidad de los hombres para hacer experiencia de sí mismos.

Ahora bien, la experiencia del *self* sólo sería relevante en cuanto se contrastara con la experiencia que se pueda tener de los “otros”, y ello estaría mediado por el uso del lenguaje, es decir, “el individuo interactúa con otros mediante la comunicación de símbolos significativos, que Mead distingue como *señales naturales*” (*Ibid.*). Pero la relación que guarda la experiencia del sí mismo con respecto a los otros no puede estar ceñida por el aislamiento y distanciamiento que presupone el mecanismo reflexivo del *self*, sino que la experiencia social debe estar cimentada en un principio intersubjetivo que otorgue una noción de presente. La tradición fenomenológica profundiza sobre la “temporalidad” de la experiencia y afirma que vivir en un mundo social y tener conocimiento de él está basado en hacer experiencia del *alter/ego* en el “vívido presente”⁸.

Haciendo eco de las tempranas consideraciones de la fenomenología social sobre la identidad, ella estaría definida por la conjunción de la experiencia reflexiva del “sí mismo” y de la inmediatez de la interacción con “los otros”. Así pues, la identidad se despoja de su carácter sustancial e intrínseco del individuo, y devela su carácter relacional, negociado e intersubjetivo.

La identidad no es una propiedad intrínseca al sujeto, pues tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que la identidad es el resultado de un proceso social en el sentido que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. Sólo reconociéndose en el otro es que el individuo se reconoce a sí mismo. Esto quizá vaya en el mismo sentido de aquella célebre frase del poeta francés Rimbaud que dice: *El yo es el otro* (*Ibid.*: 21).

⁸ Para Alfred Schütz éste es uno de los puntos medulares de la unificación de la *temporalidad de la experiencia del ego-agens*: “así, puedo vivir en el curso de mi actuación, dirigido hacia su objeto, y experimentar mi actuación en el tiempo presente (*modo presenti*), o bien puedo salir, por así decir, del flujo en curso y contemplar con una mirada reflexiva los actos realizados en procesos previos de actuación en tiempo pasado o pretérito perfecto (*modo praeterito*)” (1962: 203).

Visto de esta manera, la identidad estaría en un punto neurálgico de las representaciones que elabora el individuo con respecto a sí mismo y con respecto a su entorno social (Giménez, 1994). La organización de las preferencias, la situación social y la noción de permanencia de la persona son dimensiones que están fuertemente implicadas con la construcción de la identidad y con el sentido de la acción. Es por ello que al *homo sociologicus*, entendido en calidad de agente social, le antecede un “criterio” que organice sus mapas de posibilidades y cursos de acción, tarea que está depositada en su dimensión identitaria.

De esto se desprenden tres funciones elementales de la identidad: la función *locativa*, la *selectiva* y la *integradora*.

La identidad a partir de su función *locativa* brinda al individuo una posición en un espacio social y lo coloca al interior de un campo (simbólico). Debido a esto “el individuo asume un sistema de relevancia, define la situación en la que se encuentra y traza los bordes que delimitan los territorios del *sí*”. De igual forma, la identidad en torno a su función *selectiva*, organiza el “sistema de preferencias” de acuerdo con valores sociales internalizados por los individuos (*Ibid.*), y finalmente, la identidad guarda una función *integrativa* al punto de brindarle al individuo un hilo conductor que le de sentido a la experiencia presente, pasada, y futura en el marco interpretativo de una unidad biográfica (Sciolla, 1983: 22).

Abriendo un paréntesis, en el caso de la relación entre identidad y acción social, se abren varias puertas hacia la discusión de los mecanismos de selección y los criterios que rigen las decisiones de los agentes, ya que la identidad puede echar luz sobre la forma en que éstos orientan sus criterios de selección (es decir, respondería de alguna forma a la pregunta: ¿qué se quiere?), más la ocupación primordial de la identidad gira en torno a aquél cuestionamiento autorreferencial y autorreflexivo del ¿quién soy?

Una vez establecidas las funciones que desempeña la identidad, creemos que el punto de inflexión en la reestructuración de la subjetividad en las sociedades contemporáneas, está relacionado con la forma en que se han ido transformando los modos de vincularse con el

entorno social. La diferenciación social, la diversificación de los grupos de pertenencia y de “círculos sociales” abre la posibilidad para que el carácter unitario y coherente de la subjetividad sufra modificaciones profundas en referencia a un horizonte social diferenciado.

La dimensión social. El “nos” de la identidad, la cara que privilegia el reconocimiento con los otros, la parte de lo social y colectivo de la identidad, tiene en perspectiva sociológica dos esquemas elementales para conformarse: *a)* el primero estará determinado por la manera en que el individuo privilegia la relación con los valores y normas establecidos socialmente. El modelo límite, que aquí llamaremos de *conformidad*, evoca inmediatamente la imagen del *homo sociologicus* pasivo, sin margen de autonomía, totalmente determinado por su situación social, y *b)* la segunda forma de constituirse el “nos” de la identidad es aquella que guarda en su seno un fundamento interactivo, es decir, el reconocimiento se construye a partir del nivel simbólico de la interacción. Aquí lo llamaremos someramente el modelo de la *negociación* (Sciolla, 2000).

El modelo de *conformidad* estaría representado por el enfoque estructural funcionalista cuya referencia principal es Talcott Parsons. Según el esquema general de la teoría parsoniana, la identidad se ubica en el nivel más alto y estable del sistema de la personalidad. Pero este lugar otorgado a la identidad en el modelo de la *estructura de la acción social*, está determinado por los puntos de convergencia que existen entre el orden social y el individuo. A la tarea de descubrirle una jurisdicción propia al ámbito de lo psicológico en su teoría sociológica, Parsons amplió en este sentido el modelo del orden social de Durkheim con los aportes psicólogos de Freud (y de seguidores como Erikson) pero con el agravante de “enraizar lo social en lo individual”. De igual forma al andar por el sendero del orden social, Parsons dejó en el lado oscuro de su teoría elementos fundamentales de las sociedades modernas como la contingencia (Alexander y Giesen, 1994). De ello se deriva que el modelo de la relación entre “actor” y sociedad este recortado por su aspecto normativo y por la internalización de valores generalizados.

Así pues en la convergencia de los sistemas social, cultural y de la personalidad, la identidad es aquel ámbito que se caracteriza por desempeñar la función de mantenimiento del sistema de la personalidad, tratando de conectar la “personalidad del individuo con el carácter normativo del sistema cultural”. Esta conexión se conforma para Parsons en el proceso de socialización y a través del mecanismo de la internalización de valores, ya que la plena integración del individuo a la sociedad es un requerimiento para el diseño de un plano psicosociológico coherente y organizador de la acción social. De esto se desprende que la identidad para Parsons esté concebida como un subsistema de la personalidad que antes que nada otorgue estabilidad al individuo, lo cual sugiere una identidad permanente y que sólo sufra de ligeras modificaciones. De igual forma, este modelo supone un tipo de identidad que se despliegue en el inconsciente del individuo pues representa un anclaje para la acción que no debe de “adolecer” de ratificaciones y revisiones sustanciales en la conciencia del individuo. Es por esto, que la socialización y el mecanismo de la internalización hacen que la identidad sea del tipo *unitaria y coherente* (Sciolla, 1983: 29-30).

En este sentido es que Parsons habla del individuo como un depositario consistente de las normas y valores de la sociedad. “Los valores y las normas de la sociedad vienen por tanto a constituir una parte sustancial de la personalidad de sus miembros, por lo que aquéllos ya no son más simples aspectos de la situación externa de los individuos” (Parsons, 1983: 68). En suma, el “nos” de corte normativo presupone que “el individuo y el orden social, que comúnmente estaban considerados en tensión permanente, intensifican la unión de forma más estrecha y armónica” (Sciolla, 2000: 11).

El modelo de *negociación* describirá otro tipo de dimensión social de la identidad, pues ésta supone a individuos que “internalizan” a la sociedad de manera más diferenciada y contrastada que asimilada y adscrita. Este modelo estaría ilustrado por las consideraciones que hace el interaccionismo simbólico en la conformación del *self*. Ya como habíamos dicho antes, la figura del *self* está en la base de la vertiente *personal* de la identidad, mas el diseño de la “dimensión social de la conciencia” nos da otro tipo de lectura del individuo socializado, al que ejemplifica el modelo parsoniano. Es en este punto donde el *self*

meadiano ilustra este modelo al descomponerse en dos elementos íntimamente relacionados: el *Yo* y el *Mí*. Si bien la experiencia que el individuo tiene de sí mismo está determinada por su carácter reflexivo, ésta también guarda un proceso de contrastación (mediada por el lenguaje) con el comportamiento de los otros. Esto supone que la experiencia del individuo no pasa de largo ante los requerimientos de modificaciones necesarias de la conciencia en la interacción con los otros. Lo distintivo de este modelo es que se atribuye una importancia radical a los “*procesos internos* del actor social en el desarrollo de la interacción y en la construcción activa del mundo social” (*Ibid.*: 15).

El filo más significativo de las consideraciones de Mead va en el sentido de que el aspecto socializado de la personalidad del individuo, o sea el *Mí*, se conforma a partir de que el individuo se define como gestor de un particular “rol” social. Pero los roles y los grupos a los que el individuo pertenece son múltiples, y por lo tanto el individuo responderá a un *Mí* múltiple. Así pues, “el *Mí* es el conjunto organizado de comportamientos de los otros que un individuo adopta. El comportamiento de los otros constituye al *Mí* organizado, por lo cual el individuo reacciona a eso, en forma crítica o de adhesión, como un *Yo*” (Mead, 1972: 195). Este modelo nos da pie para introducir un elemento central en la reestructuración de la subjetividad contemporánea, es decir, la posibilidad del cambio de la identidad en correspondencia con un contexto social diferenciado.

La fenomenología, en su vertiente sociológica, ha profundizado como ninguna otra corriente el problema de la identidad dentro de un contexto de complejidad social creciente. Si bien de alguna forma resume los aportes de otras escuelas en su particular modo de elaborar el concepto de identidad, éste adquiere más que un análisis teórico-sistemático, un diagnóstico descriptivo de su situación en las sociedades contemporáneas (Sciolla, 1983: 36). Por ello quisimos establecer algunos fundamentos teóricos en la construcción del concepto de identidad, sin embargo, establecemos que la relación entre complejidad e identidad está significativamente elaborada por la tradición fenomenológica. Por ello, merece un tratamiento pormenorizado.

Finalmente, estamos en posibilidad de definir lo que acontece al interior de los individuos en la sociedad contemporánea, al hacer el nexo entre complejidad social e identidad. Como se puede ver no es posible hacer un recorte del problema de la identidad en términos de la individualización que acontece en nuestras sociedades, la identidad también alumbra la necesidad de reconocimiento de los actores de la complejidad. En concreto, en la emergencia de las movilizaciones sociales en las sociedades complejas donde las fronteras entre lo privado y lo público se desdibujan, o donde existe una llamada *politización de lo privado*, efectivamente, la acción colectiva está determinada por el empuje de la individualización en unión paradójica con la necesidad de reconocimiento, y es precisamente este elemento conspicuo de la movilización social contemporánea lo que la hace distinta de las precedentes.

2.2 Identidad y complejidad

Cuando hablamos de los individuos en la sociedad contemporánea casi siempre observamos un componente perturbador de su experiencia, una situación precaria de su “andar por el mundo”. Salen a la luz inconsistencias, agravios emocionales, discontinuidades, búsquedas de sentido y sobredosis cuando hacemos alusión a los males que aquejan en los ámbitos interiores y subjetivos de los habitantes de la complejidad a principios del milenio. Debido a esto, se habla constantemente de *crisis de identidad* en el sentido de que se va desdibujando aquella imagen del individuo coherente y unitario que suponía un tipo de identidad visible, identificable y consistente.

Las metáforas que se utilizan para designar a los individuos en la sociedad contemporánea son más que ilustrativas. Para Melucci, lo que distingue a la experiencia de los individuos es aquel *nomadismo* moderno que se obsesiona por la vivencia compulsiva del presente (1996, 2002); para Bauman se pone al día la figura cristiana del peregrino, ahora convertido en el *flaneur* que va por el mundo como un perfecto extraño (1995); y para Berger la figura del *homeless* en la que se alude a una sensible pérdida metafísica del hogar (1974). Lo común en todas estas metáforas, agrega Sciolla, es la idea de que “la representación de la identidad personal había sufrido un cambio profundo y generalizado: el *sí* no sería ya más visto como una entidad unitaria y coherente, un centro fundamental de regulación de la acción, sino que tomaría la forma de un *sí plural*” (1995: 41).

Quizá por ello, se encuentren a la defensiva fenómenos sociales que reivindiquen y se aferren a su matriz comunitaria, a nichos de comunalidad que les otorguen certidumbre a su vivencia social, lo cual nos lleva a pensar paradójicamente a la sociedad, crecientemente tecnificada y globalizada, como un signo ominoso de la vida del hombre en sociedad.

¿Qué es lo que a final de cuentas ha hecho que la experiencia de los individuos sea un ámbito crecientemente problemático? Creemos que la respuesta está dibujada en las consideraciones que hace la fenomenología social sobre lo que llaman *pluralización de*

mundos de vida, y su retraducción en ámbitos de complejidad en términos de *diferenciación simbólica*.

Son Peter Berger y Thomas Luckmann en su obra *La construcción social de la realidad*, los autores que sientan las bases para las subsecuentes consideraciones sobre la situación de la identidad contemporánea. Anclados a la fenomenología social, reivindican los fundamentos propuestos por Alfred Schütz que giran en torno al concepto de *mundo de la vida*. Creemos necesario hacer un somero recuento de los principios que sustentan dicha perspectiva.

De inicio, parten de la consideración de que el conocimiento que se tiene de la “realidad social” *está* dividido en dos grandes momentos: la facticidad de la realidad objetiva y el significado subjetivo que se tiene de ella. Según los autores, son Durkheim y Weber los que lanzan los dos enunciados claves para entender lo seminal de esta relación. Para Durkheim, la primera y fundamental regla de la ciencia social es que debe *considerar los hechos sociales como cosas*, es decir, la realidad social en calidad de facticidad objetiva. En Weber, el conocimiento de lo social gira en torno al significado subjetivo que se le da a la acción, pues *tanto para la sociología en su estado actual, como para la historia, el objeto de conocimiento es el complejo de significado subjetivo de la acción social*. A lo cual agregan Berger y Luckmann, que “la sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo... Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su realidad *sui generis*, para emplear otro término clave de Durkheim” (1972: 35).

La concreción de este carácter dual de la realidad social se da en lo que la tradición fenomenológica llama *mundo de vida*, pues ésta se presenta “como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente ” (*Ibid.*: 36). Este *mundo de vida* guarda ciertas características que ponen a la

orden del día el conocimiento que tenemos de la realidad social⁹. Inicialmente a nuestro actuar en el mundo de la vida le domina una actitud pragmática, nuestro acontecer cotidiano, o mejor dicho, las rutinas que ejercemos cotidianamente transcurren en mayor medida con una actitud natural, con una actitud pragmática por encima de cualquier otro estado de conciencia. Este estado de conciencia, de plena atención a lo que acontece es lo que Schütz llama *attention à la vie*, pues el mundo de vida ocupa toda nuestra atención cuando nos desenvolvemos dentro de él, no podemos guiarnos más que con un pleno estado de conciencia que regule nuestro actuar en el mundo ya sea en forma inmediata y presente, en el aquí y el ahora, hacia los “objetos que la constituyen”, o bien para retraernos y tomar una actitud reflexiva hacia nuestros “actos”.

De igual forma, la realidad del mundo de la vida cotidiana guarda un componente fundamentalmente intersubjetivo. Como habíamos visto, la experiencia de los hombres tiene un carácter social en su origen y en su desarrollo. La vida en común, es decir la vida con otros, es el principio de nuestro actuar en el mundo social. “En realidad, no se puede existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarse continuamente con los otros” (*Ibid.*: 39). El sustrato irreductiblemente social de la experiencia del hombre es el saber que actúa en un mundo habitado, comprendido y modificado por los otros. De ello se desprende que al mundo de la vida cotidiana le cubre un sistema de significados que le es común al conjunto de hombres que le constituyen. En suma, las definiciones de la realidad social tienen un carácter inmanentemente intersubjetivo.

Ahora bien, además de las consideraciones sobre la *realidad del mundo de la vida*, Berger y Luckmann afirman que la *sociedad es una realidad objetiva*, lo cual se expresa en diversos niveles de esta facticidad y que además se entrecruzan en el conocimiento de la vida cotidiana; en la base de tales definiciones se encuentra la *actividad cognitiva* de los hombres, en tanto que el conocimiento está sustentado en un proceso de “externalización” de la actividad humana, y su consecuente proceso de “objetivación”, proceso por medio del

⁹ Según Berger y Luckmann, el conocimiento que se establece de la realidad social en estos términos guarda una doble realización, pues hombre y sociedad son entrelazados en un proceso dialéctico continuo que les produce mutuamente, es decir, hombre y sociedad son productos de este mismo proceso. “La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social” (1972: 83).

cual se proporciona la posibilidad de aprehender el mundo como entidad inabarcable pero “tipificada” y por lo tanto accesible, en parte, al conocimiento del hombre. Existe una primera traducción que se refiere básicamente al *sustento institucionalizado* de la vida cotidiana; en ello se deja por sentado el encuentro del hombre con el carácter fáctico de diversos ámbitos de la vida social. Al mundo de la vida le cruza un proceso de instauración de ámbitos institucionalizados, con los que los hombres tienen una manera “tipificada” y “rutinizada” de relacionarse. La objetivación es antes que nada, “el proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad”, por lo tanto “el mundo institucional es actividad humana objetivada” (*Ibid.*: 83). Este mundo institucionalizado se conforma a través de tipificaciones de acciones “habitualizadas” y de actores que en consecuencia quedan identificados con etiquetas del mismo signo. El análisis de los “roles” que los hombres desempeñan, se establece en concordancia con este mundo institucionalizado, pues sugiere que los hombres al desempeñar sus respectivos roles internalizan dicho mundo institucional.

Pero, ¿qué es lo que hace compatibles los diferentes roles que desempeña un mismo individuo y los diversos niveles de realidad a los que está sometida su conciencia? Al plantearnos esta pregunta, estamos haciendo evidente una suposición de fondo: que la experiencia humana está constituida por el cambio, la “alteridad” y la discontinuidad, por lo que se requiere de un universo que otorgue significados integradores al conjunto de las experiencias del individuo, así como a los diversos ámbitos de la sociedad. Es este el punto donde se expresa la siguiente forma de objetivación, y tiene que ver precisamente con la fijación y la trascendencia de la *dimensión simbólica* que cubre al conjunto de definiciones que se hacen de la sociedad¹⁰. Los así llamados *universos simbólicos* están conformados en principio por un cúmulo organizado y sistematizado de signos, es decir, por un proceso peculiar de objetivación que sofisticadamente dota de significado a las experiencias humanas. El lenguaje, en estos términos, es el sistema de signos (vocales) más importante de la especie humana, pues otorga el sustento de las objetivaciones comunes de la vida

¹⁰ A diferencia del llamado interaccionismo simbólico, y en específico a la conformación del *Mí* a partir del desempeño de diferentes roles, la fenomenología social “considera que no basta con entender los símbolos o modelos de interacción propios de cada situación individual. Hay que entender la estructura global de significación en la que dichos modelos y símbolos particulares están localizados, y de la que obtienen el significado que comparten colectivamente” (Gleizer, 1997: 31).

cotidiana y trasciende la experiencia inmediata de su realización. “De esta manera, el lenguaje es capaz de transformarse en depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que pueden preservarse a través del tiempo y transmitirse a las generaciones futuras” (*Ibid.*: 55-56). Debido precisamente a esta característica trascendente, es que en los desniveles y en el “viajar” constante de una realidad a otra, en la conciencia y la experiencia del hombre, el lenguaje alcanza la connotación de símbolo, pues consigue la máxima separación del “aquí y el ahora” que predomina en la vida cotidiana.

Así pues, los *universos simbólicos* desempeñan la función de integración y ordenamiento de la experiencia humana. Si los ámbitos institucionalizados están cruzados por una lógica diversificada y de segmentación, y la experiencia humana expuesta a ella produce sus respectivas definiciones, ocasionalmente contradictorias, los universos simbólicos otorgan la capacidad de percibir esa realidad como una sola, integrada y en relativo orden. De igual forma, los diferentes estados y tensiones de la conciencia, que corresponden a diferentes esferas de la realidad social (como los sueños, o la experiencia del arte, etc.), pueden ser aprehendidas subjetivamente gracias a que el universo simbólico las remite sistemáticamente al centro de la experiencia humana que es el mundo de vida. En suma, los *universos simbólicos* otorgan definiciones globales, integradas y ordenadas de la realidad social.

La identidad, en este sentido, es un elemento clave de la subjetividad¹¹ y se conforma en correspondencia a un mundo social, y al universo simbólico, el cual cubre con un halo de orden, certeza, coherencia y legitimidad al *self* del individuo. Pero a decir verdad, la identidad está determinada por la simetría que se establece entre el mundo social y el subjetivo (a través de la actividad cotidiana y el desempeño de sus roles), y la consiguiente plausibilidad de los significados que de ello emanan dentro del marco que brinda el universo simbólico. “A este nivel horizontal de integración debe agregarse un nivel vertical que permite a la biografía individual, en sus diversas fases, adquirir un significado que

¹¹ El análisis pormenorizado que se elabora en torno al mundo subjetivo en la obra de Berger y Luckmann, tiene puntos de encuentro consistentes con el modelo parsoniano de la personalidad, y básicamente en el sentido de la integración social, lo cual ya ha quedado descrito, aunque de forma resumida, en párrafos anteriores.

preste plausibilidad subjetiva al conjunto” (Gleizer, 1997: 32). Semejante modelo no se aleja mucho del tipo de identidad parsoniano, es decir, un tipo de identidad coherente y armonizada con su entorno social. Lo promisorio del modelo fenomenológico, es que privilegia el carácter flexible de la identidad, pues teniendo en mente la discrepancia de los planos de la realidad social, se compromete con una connotación más cambiante de la identidad del individuo, lo cual se deja ver en el análisis que se hace de la formación de la identidad a partir de la socialización primaria y sus posibles conversiones y ajustes en la socialización secundaria o, de manera más radical, en los procesos de resocialización.

Ahora bien, ¿qué pasa cuando, en concordancia con la diferenciación social, el universo simbólico que cubre las definiciones en la vida cotidiana de los hombres sufre un proceso de segmentación en las sociedades contemporáneas? Ya Schütz había hecho algunas consideraciones en esta dirección cuando hablaba de *realidades múltiples*, pues señalaba que la realidad estaba conformada por diversos planos (ámbitos finitos de sentido), pues existían “varios órdenes de realidades, tal vez un número infinito de ellos, cada uno de los cuales tiene su propio estilo especial y separado de existencia” (1962: 197). Pero lo que se pone a discusión con la complejidad emergente de la sociedad ya no es sólo la diversificación de las realidades, sino los puntos de vista encontrados y la discrepancia de la experiencia social que se proyecta dentro del ámbito de la vida cotidiana.

Quizá por ello, observamos que el rasgo más consensuado sobre el estado actual de la sociedad sea el proceso de diferenciación social, que en perspectiva sistémica apunta hacia un tipo de sociedad funcionalmente diferenciada, pero que en clave más “culturalista” destaca la multiplicación de los referentes simbólicos, es decir, una marcada excedencia cultural que crea efectos paradójicos de precariedad simbólica en cada universo que pretenda englobar, integrar y asegurar coherencia y permanencia temporal a la experiencia social e inclusive a la identidad¹².

¹² Ver por ejemplo Esteinou y Millán (1991), Giménez (1994), Gleizer (1997), Petrosino (2004) y Waldman (2000).

Este diagnóstico de excedencia cultural y de precariedad simbólica se desprende de lo que Berger, Berger y Kellner llaman *pluralización de mundos de vida*.

Citando uno de los más célebres pasajes de *The Homeless Mind*, esto señala que el paradigma de la modernización, el cual hace una distinción del pasaje de sociedades tradicionales a sociedades modernas, revela las observaciones más agudas sobre el estado de fragmentación simbólica de las sociedades contemporáneas, pues en sociedades tradicionales, cualquiera que fuese la diferencia entre los diversos ámbitos de la vida social, éstos se encontraban unidos por un universo simbólico que les contenía a todos. Este universo simbólico, aportador de un orden de tipo integrante, estaba constituido comúnmente por la religión. El individuo en este contexto podía andar por diferentes ámbitos de su vida cotidiana, sin sucumbir ante los cambios en la experiencia. Ya sea que se encontrase en familia o en el trabajo, que tomara parte de una actividad política o fuese participe de la fiesta y la ceremonia, el individuo se encontraba siempre en el “mismo mundo”. En las sociedades cruzadas por los efectos de la diferenciación social, los individuos están relacionados con mundos de significado y experiencia extremadamente diversos y comúnmente discrepantes. Este tipo de experiencia diversa, segmentada, y discrepante no se manifiesta sólo en el comportamiento de los individuos, sino que tiene profundas implicaciones al nivel de la conciencia (Berger *et al.*, 1974).

El empuje hacia el mundo de lo privado es un aspecto notable que emerge de la pluralización de los mundos de vida. A partir de que existe una marcada conciencia de la separación entre el ámbito de la vida privada y de la pública, los hombres fincan más los empeños de su experiencia en confeccionar un ámbito privado que le de sentido a su existencia. La exposición a un orden institucional segmentado y la relación activa que guardan los individuos a través de la multiplicidad de roles lleva a relativizar cada experiencia que se tenga en la esfera pública, así como a considerar a las instituciones como ámbitos que “falsean” y “enajenan” al verdadero “yo” (Gleizer, 1997). De ello se deduce que la esfera pública sea comúnmente vista como un ámbito que infringe continuas frustraciones y decepciones a los individuos, ya sea porque el ámbito público los expulsa, o por la sublimación de las decepciones sufridas en sus compromisos públicos (Lechner,

1996). Esto dificulta sobremanera el despliegue de proyectos de raíz colectiva, y tiende a sobrevaluar los proyectos de vida propios y de corte individualista.

La segmentación del orden simbólico privilegia de igual forma las proyecciones a futuro de la vida de los individuos. El *proyecto de vida* en las sociedades complejas se ha convertido en un valor en sí mismo y fuente primaria de identidad. Las aspiraciones y los objetivos de vida de los hombres vienen a ser considerados como atribuciones donde se ejercen las libertades individuales. Pero con el fin de eliminar la amenaza de frustración y de ansia que presupone un proyecto bastante definido, pues en cada decisión se jugaría el éxito de tal proyecto y la clausura de otros tantos, los proyectos son comúnmente definidos en forma vaga y abierta, es decir, con posibilidad de rectificación. Esto es lo que, con tintes angustiantes, Bauman señala como temor a las fijaciones, pues “la conducta racional en *un contexto diferenciado* exige que las opciones, todas las que sean posibles, se mantengan abiertas” (2001: 170) (cursivas mías).

En suma, la experiencia de vida de los individuos tiende a considerar al ámbito de lo subjetivo como el vértice organizador de su realidad, es decir, el *acento de realidad* pasa del orden objetivo, al ámbito de lo subjetivo. En otras palabras, “la experiencia que el individuo tiene de sí mismo le parece más real que la experiencia del mundo social objetivo” (Berger *et al.*, 1974: 77). Así pues, la retracción hacia el ámbito de lo privado, y la consecuente sobrecarga de empeños y tareas vitales a nivel subjetivo, no tiene otra consecuencia más que una reestructuración profunda de la subjetividad y de la identidad contemporáneas.

Así, la identidad individual ya no es mas estructura estable de la personalidad y se convierte en una de las tareas más urgentes del individuo hoy en día. La identidad en la sociedad compleja se define como un proyecto, es decir, como materia de definición continua y de aspiración permanente.

De esto Berger, Berger y Kellner destacan cuatro características de la identidad que traducen a la complejidad social al nivel de la conciencia, es decir, la diferenciación, la apertura, la reflexividad y la individuación.

La identidad contemporánea, señalan, es peculiarmente *abierta* en tanto que es considerada como un proyecto. Los individuos no sólo muestran una notable capacidad para transformar su identidad, sino que están concientes de ello y predispuestos a realizar los cambios necesarios. La biografía en este sentido es percibida como una migración entre diferentes mundos sociales, y a la vez como la realización de posibles identidades.

La identidad contemporánea es llamativamente *diferenciada* a causa de su exposición a contextos simbólicos diferenciados. La identidad en este sentido traduce *de facto* la realidad social diferenciada al nivel de la conciencia y adquiere la forma de una combinación estadística que evita la tendencia a la dispersión.

Así mismo, la identidad es *reflexiva* en cuanto el individuo está sometido a una realidad social cambiante en experiencias sociales y en significados. Esto supone que la complejidad social no está en condiciones de brindar un piso seguro para las definiciones que de sí mismos hacen los individuos. No es una casa confortable que otorgue certidumbres a la experiencia interior. Debido a ello, la conciencia moderna es particularmente atenta, tensa y racionalizante. Esta reflexividad no radica sólo en la forma como los individuos se relacionan con su entorno, sino que se proyecta en lo profundo de la subjetividad de los individuos. El individuo contemporáneo no sólo debe estar atento al mundo, sino que incluso observa deliberada y angustiosamente su *self*.

Y finalmente, la identidad es peculiarmente *individuada*. El individuo como portador de la identidad, alcanza los niveles más altos en la escala de valores. La libertad individual, la autonomía y los derechos individuales han tomado un papel preponderante en nuestras sociedades, pero antes que eso se encuentra el derecho a modelar la propia existencia lo más libremente posible (*Ibid.*: 77-79).

Lo que se observa a partir de la caracterización de la identidad contemporánea, es que es un tipo de identidad lábil, flexible y por lo tanto cambiante. Un tipo de identidad que en concordancia con su *sí plural* refleja una “forma caleidoscópica del mundo social moderno, donde se suceden, en un carrusel infinito, roles, mundos sociales, ideas” (Sciolla, 1995: 42). En este estado de cosas, la identidad contemporánea es un asidero muy inestable para la vida de los individuos, una condición de precariedad para la experiencia. Esto proyecta una imagen del individuo moderno que deambula por su mundo sin un referente que le de sentido de pertenencia y embargado por la incerteza de la experiencia social azarosa y discrepante. En suma, el vagabundo carente de cobijo y de techo, condición que le deja a la intemperie de la sociedad:

El hombre moderno sufre de una condición siempre más acentuada de “falta de hogar”. El correlato del carácter migratorio de su experiencia social y de sí mismo es aquello que definimos como la pérdida metafísica del “hogar”. No es necesario subrayar lo psicológicamente difícil que es soportar semejante condición. Ello ha generado una singular nostalgia –la nostalgia de “sentirse en casa” en la sociedad, consigo mismo y, en definitiva, en el universo (Berger et al., 1974: 82).

La figura del *homeless* aquí ilustrada, supone antes que nada una sensitiva falta de sentido de pertenencia en el individuo, ya que al habitar en un mundo social plural y diverso, y al establecer múltiples pertenencias dentro de él, al final de cuentas todas se relativizan y ninguna lo define.

De igual forma, la imagen del *homeless* supone la falta de consistencia del *self* contemporáneo; llegados a este punto se parte la brecha en cuanto al juicio ético y a las valoraciones que se tienen sobre la experiencia del individuo que de ello se deriva. Para algunos, especialmente para la cultura del narcisismo posmoderno, esto supone una apertura inusitada de las posibilidades de experiencia de los individuos, así como el campo más idóneo para ejercer el máximo de libertad individual: es responsabilidad y facultad exclusivamente del individuo elegir desenfadadamente su identidad desde la elección de un par de zapatos. Algunos otros verán una experiencia de vacío y un comportamiento totalmente superficial de los individuos en tales condiciones de pluralidad social y fragmentación de la conciencia. Y finalmente, la tradición fenomenológica subraya la

sensible falta de consistencia y permanencia en el individuo contemporáneo, lo cual permite entrever un dejo de nostalgia por la “consistencia y la certeza” perdidas, en otro tiempo otorgadas por el aspecto religioso y trascendente de la vida.

Lo común a todos estos juicios es que tienden a sobrevaluar y generalizar la dimensión individual de la identidad. Creemos que aún dentro del cuadro descrito de creciente individualización en las sociedades complejas, es posible considerar a los fenómenos de carácter colectivo como expresiones de socialidad que conjugan el sesgo individualizador, con vínculos y lazos de reconocimiento.

La sociedad compleja hace posible hoy más que nunca la convivencia de los diferentes tipos de comportamientos y tipos de vida que supone cada una de estas observaciones, tanto del individuo narcisista obsesivamente empeñado en la confección de su individualidad y su identidad, como del individuo que en la multiplicidad y discontinuidad de las definiciones de sí mismo le increpa continuamente un imperativo de consistencia. Y aún más, no excluye la conformación de identidades colectivas, ámbitos donde se observa una sensible necesidad por el reconocimiento, por el vínculo con el otro, igual y diverso al mismo tiempo.

En suma, el problema al que hemos llegado es el de tratar de introducir el diagnóstico del *Sí plural*, consecuencia de la identidad débilmente integrada, al panorama que plantea el estudio de la acción colectiva recortada por el tema de la identidad.

V. Los movimientos sociales en la sociedad compleja

-Teresa, la misión es una idiotez. No tengo ninguna misión. Nadie tiene ninguna misión. Y es un gran alivio sentir que eres libre, que no tienes una misión.

Milan Kundera, “La insoportable levedad del ser”

Cuando las demandas enarboladas por los jóvenes, las minorías sexuales, los grupos étnicos, las feministas, los pacifistas y los ecologistas saltan a la palestra del espacio público, uno puede distinguir el colorido de la diversidad, la trascendencia de demandas que sensibilizan por conformarse al nivel común de la vida cotidiana y la festividad de la movilización que retoca el tono gris de las épicas revolucionarias. Más, si uno se detiene y observa con detenimiento el cuadro: el colorido, la expresividad y la emotividad que se despierta *in actu*, deviene en inquietud por la poca armonía y los contrasentidos que emiten los trazos. Pero sabemos ya, junto con el arte, que lo que sensibiliza no es únicamente lo armónico, lo idílico o bello; sino también lo que desentona, lo discordante. El cuadro de la movilización social atrae la mirada por la amplia gama de colores que en ella se suceden. Pero también trastoca, porque a pesar de ser un cuadro que pertenece a la misma colección de la vida contemporánea, aparece aún más discordante al conjunto de las piezas que ésta nos tiene reservada.

Los movimientos sociales que pugnan por el reconocimiento de sus identidades son un signo distintivo de las sociedades complejas. Los movimientos sociales de este tipo evocan tensiones en el entramado social, reestructuración de las subjetividades, una reformulación del panorama político, pero sobre todo son una paradójica muestra del despunte de “lo

social”, apuntado en una creciente individualización y que toma forma en un fenómeno colectivo. La acción de los movimientos sociales es, en sí misma, un signo de los cambios y los problemas que cruzan a las sociedades contemporáneas, muestran la eclosión de nuevas identidades en el horizonte sociopolítico, y develan de forma álgida la heterogeneidad, la diversidad y la pluralidad característica de la sociedad en la que vivimos.

Su naturaleza “autolimitante” prescribe, al menos de momento, los mitos que rondan a la movilización social, pues no son más agentes del cambio histórico, ni sujetos que prometan la llegada a un estadio de armonía social. Los objetivos ahora son más parciales, la articulación aún más complicada y los vínculos más lábiles y efímeros. Las grandes épicas cuyo guión dividía al conjunto de la sociedad en buenos y malos es materia de estudios históricos y no de realidades palpables. Los movimientos sociales hoy en día son una muestra de la vitalidad social, pero también de complejidad, pues su expresión implica inmediatamente costos sociales que redundan en problemas de orden social, de inclusión y de integración. La venida a menos de los grandes metarrelatos, y la ascensión del discurso de la diversidad y la heterogeneidad en la “sociedad civil”, dentro del cual se inscribe la naturaleza de los “nuevos movimientos sociales”, pone a la orden del día el viejo problema del orden social (Zamorano, 1999), pero ahora acusando incerteza, riesgo y contingencia en los resultados sociales que produce. O en otras palabras, activa el problema del equilibrio social signado por la crisis.

La movilización social entrado el siglo XXI, y como bien se ha señalado de forma recurrente, ha cambiado de manera notable no solamente en el tipo de demandas sino en la manera de conformarse. Movimiento, demanda e “individuo convocado” han cambiado sus coordenadas de encuentro, y su relación es ahora menos nítida. Paradójicamente, como se podrá vislumbrar, la complejidad social fragmenta y potencializa la movilización social, la vuelve más necesaria en cuanto brinda espacio para el reconocimiento, la solidaridad y la afirmación de la identidad, en la misma medida en que problematiza las tareas de conformación y permanencia tanto de actores, como de proyectos de raíz colectiva.

Si bien el énfasis del presente estudio está puesto en la introducción de los “cambios socioculturales” (Gusfield, *et al*, 1994; Tavera, 2000; Tejerina, 1998, etc.) que supone la diferenciación social y la relación que guarda con la emergencia de un nuevo tipo de actores, pensamos que esto no debe reducir el análisis a la forma meramente simbólica, expresiva y *quasi* folklórica de los nuevos movimientos sociales. Como bien se sabe, el fenómeno no se agota en esta dimensión, sin duda de radical importancia, sino que también forma parte del estado de la política hoy en día. Ante la respuesta que destaca que los movimientos sociales ponen en entredicho los límites y posibilidades del “sistema político”, de la “vieja política” o de la “política institucional” y que obedecen más a su naturaleza “culturalista” que a los fines pragmáticos de la política, creemos firmemente que de una u otra forma apelan a una modificación y correspondencia con la esfera, pongámosle, de lo político.

Es por ello que en lo consiguiente ensayaremos una vía de salida al problema de la incursión de los llamados nuevos movimientos sociales en el ámbito de la política a través de la figura del *intercambio político*, es decir, el trueque que pone en juego al recurso de autoridad y que amenaza el consenso en sociedades de corte pluralista. Antes, es necesario dejar en claro tres supuestos que guían nuestro trabajo: el análisis de los movimientos sociales aquí propuesto está enclavado en los procesos que se desatan con la diferenciación social, es decir, el vínculo acción colectiva-identidad sucede en un contexto de creciente complejidad social; de igual manera, recuperamos el diagnóstico que describe cómo la diferenciación social ha reconfigurado y problematizado el ámbito de las subjetividades de forma tal que la individualización, las identidades débiles y el llamado *sí plural*, son rasgos que definen a los individuos que pueden tomar partido en los nuevos movimientos sociales; y finalmente, que la conformación de actores colectivos estará ceñida a estos dos grandes procesos, y que precisamente por ello, uno de los objetivos inmediatos del presente estudio, se dirige a los procesos de construcción del actor colectivo.

3.1 Las teorías de los movimientos sociales

Si bien el objetivo del presente apartado no es dar un recuento pormenorizado de las teorías sobre los movimientos sociales, (pues el tema central es la conformación de los movimientos sociales y su “traducción política” en las sociedades complejas) creemos necesario establecer algunas vetas de análisis que llegan hasta nuestro días y conforman el cuerpo teórico que da cuenta de las movilizaciones contemporáneas. La preponderancia de la respuesta estructural al problema de la acción colectiva (marxismo y funcionalismo), el advenimiento y el auge de los enfoques del actor racional en los estudios de la acción colectiva, y los análisis contemporáneos caracterizados por ubicarse en el nivel *mezzo* de la teoría y sus intentos por integrar y sintetizar la “Teoría de la acción colectiva”, son el itinerario del análisis que ubica a los movimientos sociales en un contexto de complejidad social.

Los movimientos sociales, como tales, han estado presentes en la historia a partir del largo proceso de conformación de las sociedades modernas, esto es, el fenómeno colectivo está ligado a la instauración de instituciones como los Estados nacionales y a procesos sociales y cambios estructurales vinculados con el surgimiento del capitalismo (Tarrow, 1997; Tavera, 2000). Ello tal vez describa, intuitivamente, lo intrincado de la relación, que llega hasta nuestros días, entre las estructuras estatales y la acción colectiva, así como a los procesos sociales que derivan del capitalismo y la movilización social (especialmente obrera). Es decir, el análisis marginal de la acción colectiva está ligado a la formación de grandes estructuras y procesos.

Así pues, el movimiento obrero fue el referente empírico por excelencia al consolidarse el capitalismo en las sociedades occidentales. Es por ello que Tarrow se refiere a Marx y Engels como los primeros teóricos de los movimientos sociales, pues lograron observar que “el problema de la acción colectiva estaba enraizado en la *estructura social*” (1997: 36). Según Marx, las contradicciones de clase, plenamente desarrolladas, darían la pauta para que el proletario se involucrara en la acción colectiva de tipo revolucionario. Pero en el

guión de la lucha de clases se pasa de largo ante dos cuestiones fundamentales, pues en primer lugar nunca se explica el por qué un individuo toma parte en la acción colectiva, y en segundo, tampoco se sabe bien a bien cómo es posible la articulación interna de los movimientos y la consecuente maduración de la protesta en un movimiento de clase. “La dificultad teórica del marxismo clásico (la transición de la condición de clase a la conciencia de clase) todavía existe y no se puede resolver sin tomar en consideración cómo se forma y mantiene un actor colectivo” (Melucci, 2002: 36).

La respuesta que guardaba el marxismo al problema de la acción colectiva ponía el énfasis en las condiciones objetivas de las cuales se desprendía el “incentivo” para la acción, pero ello en lugar de ser un principio inapelable, generó múltiples interrogantes dentro de la misma tradición en cuanto apremiaban las tareas de conformación, organización y mantenimiento del movimiento obrero. Para Lenin, por ejemplo, la tarea fundamental era la organización del actor colectivo a partir del liderazgo que desempeñaría la vanguardia. El compromiso y la participación en la movilización era fruto del trabajo de los revolucionarios profesionales que se abocarían a la tarea de implantarle al obrero la conciencia de clase, ya que los trabajadores por sí mismos no tenían la capacidad para ser concientes de su posición y del papel que estaban destinados a desempeñar. En este caso, el partido (*deus ex machina*) representaría esa vanguardia que dotaría de dirección y llevaría a las masas indiferenciadas de obreros a la movilización política, es decir, fungiría como una especie de instancia mediadora que traduciría las precondiciones objetivas en actitudes subjetivas (Melucci, 1994). Pero las inquietudes relacionadas con la organización y la dirección del movimiento obrero no se agotaron con plasmar la necesidad de una vanguardia detentada por el partido o las élites revolucionarias, sino que también se forjó la idea de que la gestación de la acción revolucionaria englobaba tanto condiciones sociales como procesos históricos más amplios. Gramsci, para entonces y debido a las experiencias del socialismo ruso y de la lucha obrera en Europa, contribuyó en precisar que la tarea fundamental del partido no se reducía a filtrar la conciencia de clase a la base trabajadora, sino que estaba obligado a formar un “bloque histórico” de fuerzas en torno a la clase obrera a partir de la creación de un cuadro de “intelectuales orgánicos” que actuaran y permearan a varios niveles de liderazgo y de iniciativa. Los aportes de Gramsci se dirigen

a expresar que la conciencia de clase de los trabajadores no era fruto de la imposición de las élites, sino que ella se debería gestar en amplias franjas del movimiento y permear a otros sectores de la población. Esta fórmula implicaba ampliar el espectro de las interacciones del movimiento, tanto con otras clases como con el propio Estado, de la misma forma que se deberían de llevar los procesos de la conciencia de clase a la maduración del consenso dentro de la movilización (Tarrow, 1997).

Así pues, el conflicto emanado de las condiciones sociales (Marx), la organización del movimiento (Lenin) y los marcos “culturales” que posibilitan el consenso sobre los objetivos (Gramsci) son temas que trascienden el análisis marxista del movimiento obrero y han dado pie para el análisis de la acción colectiva en las sociedades de hoy en día (*Ibid.*). Esto quiere decir que problemas de corte sociológico como la conformación, la organización y la articulación de la acción colectiva son aspectos propios que pasaron de largo en la explicación emanada del marxismo clásico. En resumen, el modelo se agota cuando sostiene que las causas de la movilización se localizan sólo en la forma en que se estructura la sociedad capitalista, es decir, la conformación del actor colectivo *debe* ser la respuesta a las contradicciones de clase.

Por otro lado, en norteamérica, la amplia y difundida tradición funcionalista originó otro tipo de lectura sobre los fenómenos de tipo colectivo, pues ya la naturaleza de la acción colectiva no la ubicaban en el conflicto que surgía de las contradicciones sociales, sino que ésta era una respuesta de naturaleza psicosocial a los desequilibrios y desajustes de lo que para los funcionalistas era el sistema social. Sin duda las teorías que recibieron mayor atención y crítica hasta entrados los años sesenta fueron la teoría de la sociedad de masas¹ y la teoría del comportamiento colectivo.

¹ La lectura hecha por la teoría de la sociedad de masas estuvo marcada por el ánimo de las sociedades occidentales producto de los acontecimientos bélicos de la primera mitad del siglo veinte, por la fuerza demostrada por movimientos como el nazismo y el fascismo, pero sobre todo por la pujanza del proceso de modernización en las sociedades industriales. Al introducirse la modernización con tendencias socialmente disgregadoras y enajenantes como la burocratización, la industrialización y la urbanización, se instauró un tipo de sociedad de masas con características precisas que señalan por un lado una pérdida de autoridad por parte de las élites que dirigen las instituciones (políticas), y por otro una atomización, enajenación y aislamiento social producto de la erosión de la “comunidad”. Este cuadro produce relaciones sociales amorfas y enajenadas al verificarse una retracción de los individuos hacia relaciones sociales de tipo primario, como la familia; erosión de los vínculos sociales intermedios, como las comunidades locales; y el alejamiento de los

El enfoque del comportamiento colectivo (que trabaja desde la tradición del estructural funcionalismo y tiene como principal referente los estudios de Neil Smelser) es uno de los primeros intentos por sistematizar el análisis de la acción colectiva. El comportamiento colectivo es en estos términos un producto de situaciones no estructuradas, de crisis o de tensión, que reflejan una disfunción en los procesos de institucionalización de la vida social (Melucci, 2002; Smelser, 1996; Tavera, 2000). El carácter sintomático de todo comportamiento colectivo (ya sean estallidos colectivos de pánico o acciones más articuladas en torno a cambios en normas y valores) pone en primer plano las “tensiones” que acontecen en la estructura social, esto quiere decir que el origen del comportamiento colectivo se encuentra ahí donde “algo no está funcionando de manera fluida a través de las instituciones” y posibilita la agregación y cooperación de individuos en torno a deficiencias o injusticias sociales. Esta agregación y cooperación en el colectivo está cimentada en creencias generalizadas de carácter místico o épico, que dejan ver un fuerte ideal de reestablecimiento del orden y de lo que se pretende sea el correcto funcionamiento de la sociedad. Las llamadas “creencias generalizadas” funcionan entonces como mecanismo de definición del “nosotros” del grupo, al mismo tiempo que permiten esbozar el programa alternativo que guíe la movilización.

Según la opinión de Jean Cohen, los enfoques tradicionales de la acción colectiva de vertiente norteamericana, aún cuando tienen notables diferencias entre ellos, se pueden articular en torno a los siguientes principios:

Existen dos tipos de acción: la institucional-convencional y no-institucional-colectiva, siendo la segunda el tipo de acción que no está orientada por las normas sociales vigentes, sino formada para enfrentar situaciones indefinidas o inestructuradas; la tensión resultante y el descontento que producen estos estados de anomia social llevan al comportamiento

grandes centros de decisión y conducción social, como la esfera de la burocracia estatal. Es por ello que la desarticulación del cuerpo social, (particularmente de las instancias mediadoras e intermedias de las relaciones sociales) produce sentimientos de ansiedad y alienación en los individuos fácilmente traducibles a un arrobamiento de las masas por líderes carismáticos y a una predisposición a comportamientos extremos. Se precisa entonces sólo de una desestabilización social o una recesión económica para que surja una movilización de masas. Alienación y anomia social son el campo fértil para que las masas se expresen de forma irracional, temperamental y violenta (Tejerina, 1998; Tavera, 2000).

colectivo; pero principalmente ambos enfoques (la teoría de masas y la del comportamiento colectivo) “ven en la *muchedumbre* el átomo más simple de la anatomía de la conducta colectiva. Todo teórico de la misma enfatiza las reacciones psicológicas ante la desarticulación... y con ello queda revelado un sesgo implícito hacia una concepción de la conducta colectiva: como respuesta irracional o no racional al cambio” (1988: 9).

Ahora bien, para Melucci (1994), las respuestas estructurales al problema de la acción colectiva son poco convincentes a la hora de definir al actor que supone todo movimiento social: para el marxismo, la acción colectiva aparece en una forma de *actor sin acción*, ya que el actor está previamente diseñado a partir de las condiciones sociales que los hombres parecen tener en común; y para las teorías del comportamiento colectivo, la acción colectiva aparece en forma de *acción sin actor*, es decir, son acciones que se conforman a partir de una suma accidental de acontecimientos individuales, son irracionales y se caracterizan por ser reactivas a las crisis del sistema.

En suma, del análisis marxista se traslucen problemas relacionados con la conformación y articulación del actor al que se refieren; de las teorías del comportamiento colectivo, surge la necesidad de plantear un principio de racionalidad que guíe al actor. Ambos enunciados determinarán la situación contemporánea de los análisis sobre los movimientos sociales.

Las amplias movilizaciones de finales de la década de los sesenta dieron la puntilla a los enfoques tradicionales y empujaron hacia una nueva teorización sobre el análisis de la acción colectiva. El desplazamiento de la teoría se dio en dos grandes direcciones: la que siguió la vertiente angloamericana con el llamado *paradigma de la movilización de recursos*, y la que tomó el análisis europeo que se denominó como *paradigma orientado hacia la identidad* (Cohen, 1988).

En Norteamérica, el enfoque de la *movilización de recursos* surge como respuesta al agotamiento que demostraban las teorías del comportamiento colectivo para dar cuenta de las novedosas y variadas formas de manifestación social que estaban sucediendo en las décadas de los sesenta-setentas, pero muy significativamente por el auge y la influencia de

la elección racional que animó la obra *La lógica de la acción colectiva* del economista Mancur Olson. En ella fue donde encontraron respuesta al endeble supuesto de que los actores colectivos estaban guiados por actitudes irracionales y no normadas, es decir, por la preeminencia de creencias y sentimientos; siendo que, por el contrario, rasgos distintivos de los movimientos sociales, como la organización y las estrategias, respondían a un tipo de actor racional.

El problema de la acción colectiva, planteada en la disyuntiva olsoniana del *free rider*, se situaba en la lógica que vinculaba intereses y participación individual. Partiendo de un cálculo racional, los individuos pertenecientes a un grupo con intereses comunes no encuentran en ellos un motivo práctico para la participación. Se precisa entonces de mecanismos que coaccionen o incentiven la participación y compensen los costos que conlleva la acción colectiva. Así pues, cuando los intereses comunes no son suficientes para producir una acción colectiva se requiere de una administración de los incentivos, es decir, que éstos operen de manera diferenciada y selectiva, no indiscriminadamente. Los incentivos de tipo selectivo deben ser un mecanismo que discierna en el trato entre aquellos individuos que trabajan para los intereses del grupo y contribuyen a su consecución, y aquellos que no lo hacen. El que goza de los beneficios sin participar (*free rider*) debe asumir los costos que la acción implica (Olson, 1991).

Más allá de los debates² que se han generado en torno a los axiomas que guían la teoría de la elección racional (debido al privilegio de la utilidad y del individualismo a partir del cual se estudian los fenómenos colectivos), las diversas líneas de investigación que giran en torno a la movilización de recursos, aún con las críticas y precisiones planteadas³, han asimilado el principio de la elección racional como eje articulador de su teoría. Es decir, el tipo de racionalidad estratégica e instrumental que es imputada a los actores participantes

² Véanse los comentarios y críticas que hacen Pizzorno (1994), Rusconi (1984) y Melucci (2002) a la elección racional, al tratar de articular la noción de identidad en los mecanismos de participación en la acción.

³ Por un lado, los teóricos de la movilización de recursos señalan que Olson falla al observar que los individuos que se movilizan se encuentran desorganizados (modelo del mercado), pues regularmente éstos se encuentran ya organizados en grupos de solidaridad (Cohen, 1988); y por otro lado, es Tarrow quien precisa que la cuestión de la acción colectiva no es un problema que pueda reducirse al cálculo individualista de la maximización de beneficios, su naturaleza es más bien de carácter social, es decir, los puntos medulares de la acción radican en coordinar, mantener y dotar de significado a la acción colectiva (1997).

en la acción colectiva está en el centro de las categorías que utiliza la teoría de la movilización de recursos para dar cuenta de ella.

Por ello se explica, que la teoría de la movilización precisa que las acciones colectivas con mayor significado e importancia para el análisis son aquellas que están encaminadas al cambio institucional (Jenkins, 1994). Esto supone que la acción colectiva, a diferencia de las teorías del comportamiento colectivo y de masas, es tomada como una prolongación de las actuaciones institucionalizadas. El recorte del tipo de acción colectiva que privilegia la teoría de la movilización de recursos, es decir, aquella del tipo racional y co-institucional, desplaza la mirada hacia los aspectos fijos, verificables e identificables de la acción colectiva.

A la pregunta de por qué se forman los movimientos sociales, se ensayan respuestas que tradicionalmente tienen que ver con agravios percibidos y subsecuentes escenarios conflictivos. La teoría de la movilización de recursos plantea en cambio que “los agravios son relativamente constantes, que derivan de conflictos de intereses de orden estructural articulados en las instituciones sociales, y que *los movimientos surgen a partir de cambios a largo plazo en los recursos del grupo, en su organización y en las oportunidades de desarrollar formas de acción colectiva*” (Ibid.: 10).

Siguiendo la lógica de este modelo, se observa que la formación y el éxito (consecución de fines) de una acción colectiva depende en un primer momento de la disposición y el control de recursos para la movilización. Los recursos, en tanto, son de naturaleza diversa, pues involucra tanto bienes materiales o tangibles como el dinero con el que se cuenta, los locales a disposición, etc.; como bienes intangibles o no materiales que se expresan en las habilidades y destrezas organizativas de carácter especializado (o no), del que hacen uso las organizaciones para asegurarse de un “capital” que redunde en la satisfacción de las demandas. Ahora bien, la movilización requiere de una necesaria gestión y regulación de los recursos para ser eficaz, lo cual señala una profesionalización del entramado organizativo, o sea, una necesaria división de las tareas que implica la movilización. Desde un enfoque organizacional-empresarial, autores como McCarthy y Zald señalan que en la

fuerza de un movimiento social destaca un tipo de organización profesional que respalda la movilización social⁴, pues a través de los liderazgos externos compuestos por cuadros de profesionales y “empresarios del movimiento” se centraliza y organiza la demanda sin la necesidad de recurrir a la compleja movilización del sector en descontento, en la misma medida en que existe una capacitación de tipo gerencial para incorporar, en el momento necesario y los incentivos precisos, a las bolsas de descontento en torno a las organizaciones profesionales (Jenkins, 1994; McAdam, *et. al.*, 1999; Tarrow, 1997).

Ahora bien, no obstante la importancia de los recursos disponibles para la movilización y de sus modalidades de organización, los autores adscritos a este paradigma han ido otorgando un mayor interés hacia los procesos de interacción entre la acción colectiva y el ambiente político. El supuesto principal en el que se apoya este enfoque es que las personas participan en un movimiento social en la medida en que se abren campos de acción y posibilidades políticas (Tarrow, 1997). La importancia que se le confiere a las oportunidades políticas, como principal incentivo para la formación y desarrollo de la acción colectiva, pone de manifiesto una relación de tipo causal entre la movilización y el entorno político, pues son las oportunidades políticas las que explican en mayor medida los tiempos (el cuándo) y los motivos (el por qué) que están detrás de la aparición de las manifestaciones sociales⁵. De esta manera, con el término “estructuras de oportunidades políticas” se pone de manifiesto una específica e importante relación entre la acción colectiva y su ambiente, pues de la evaluación de dimensiones consistentes del contexto político se extraen recursos potencialmente explotables y razones suficientes para la movilización. Según la opinión de Tarrow, “los movimientos sociales se forman cuando los ciudadanos corrientes responden a cambios en las oportunidades que reducen los costes de

⁴ Esta teoría distingue entre movimiento social, las organizaciones formales o informales que lo componen, las organizaciones de apoyo, las asociaciones de un movimiento social y el sector dispuesto a la movilización (Tavera, 2000).

⁵ La relación específica entre acción colectiva y entorno político se sustenta en las observaciones ya hechas por Tocqueville con respecto a que los Estados centralizados y fuertes producían una sociedad débil caracterizada por poca participación y mayor tendencia a los brotes de acciones de confrontación y violencia, mientras que los Estados débiles articulaban de mejor forma la participación abierta y la acción colectiva convencional (Tarrow, 1997).

la acción colectiva, descubren aliados potenciales y muestran en qué son vulnerables las élites y las autoridades” (1997: 49).

A la luz de estos planteamientos se sigue ponderando la significativa importancia del cálculo racional de los actores para insertar sus intereses en el realineamiento y reestructuración de las élites que gobiernan, traducidos en forma de oportunidades políticas para la movilización. Así pues, a pesar de la amplitud y vacuidad otorgada al término “estructura de oportunidades políticas” (pues éstas se mueven en un amplio margen de formalidad e informalidad) se puede establecer un consenso mínimo sobre la importancia de cuatro dimensiones:

1. El grado de apertura relativa del sistema político institucionalizado.
2. La estabilidad o inestabilidad de las alineaciones entre las élites, alineaciones que ejercen una gran influencia en el ámbito de lo político.
3. La presencia o ausencia de aliados entre las élites, y
4. Capacidad del Estado y su propensión para la represión. (McAdam, 1999).

Más allá de la visión elitista de la política y de un marcado reduccionismo político al que se lleva el análisis de la acción colectiva, existe un intento no soslayable de acercamiento a la dimensión política de la acción colectiva. No es gratuito que la estructura de oportunidades políticas se encuentre entre uno de los aspectos más estudiados de la acción colectiva. Desde una perspectiva comparada, autores como McAdam, McCarthy y Zald postulan que existe un consenso reciente que ubica a tres grupos de factores que explican en mucho el fenómeno de la acción colectiva; éstos son: a) la estructura de oportunidades políticas y las constricciones que enfrentan los movimientos sociales; b) las formas de organización; y c) los marcos de interpretación y atribución de significado que median entre la oportunidad y la acción. (1999: 22-23).

Sin embargo, las diferentes corrientes que se inscriben dentro del paradigma de la movilización de recursos no dejan de sobreestimar el carácter racional estratégico-instrumental de los actores, y subestimar los procesos que actúan en el nivel menos visible

de la acción colectiva, es decir aquellos procesos referentes a la subjetividad, a la construcción de identidades colectivas y al necesario despliegue de solidaridades para que la acción colectiva suceda. De hecho, las respuestas ensayadas al problema del *free rider* son poco satisfactorias si se mantienen en el mismo nivel de acción estratégica; sin embargo, “si uno ve la solidaridad y la identidad como metas de la formación de grupos, aparte de otras metas, es que se puede entender que, respecto de esas metas, la acción colectiva no tiene costos” (Pizzorno citado por Cohen, 1988: 21).

A raíz de estas sensibles observaciones, en Europa se iría gestando otro tipo de acercamiento a los fenómenos colectivos. Al constatarse la expresividad y singularidad mostradas por los movimientos sociales contemporáneos, el estudio de la acción colectiva *orientada hacia la identidad* señalaba el vínculo entre este tipo de fenómenos colectivos y el cambio social que suponía la implantación de un tipo de sociedad “posindustrial”. Esto llevó a reconsiderar la pertinencia de seguir utilizando los modelos convencionales para estudiar los fenómenos colectivos (en especial el marxismo o neomarxismo), pero sobre todo derivó en un debate profundo entre los dos paradigmas prevalecientes que estudiaban las movilizaciones. Justamente, el “paradigma puro de la identidad” (Cohen) se instaura en el análisis de la acción colectiva como un certero cuestionamiento al modelo de la acción estratégico-instrumental cultivado en norteamérica. Para autores como Pizzorno, el problema de la participación individual en la acción colectiva no se resuelve a partir de los cálculos de costo y beneficio, pues el modelo de la elección racional presupone aquello que debe demostrarse, esto es, “la identidad del actor que calcula el interés”, pues cualquier cálculo de costos presentes y beneficios futuros precisa de un criterio evaluativo que sustente la elección, es decir, la identidad. La identidad colectiva antecede entonces al cálculo racional, y es precisamente su formación la que involucra a los individuos en un “mercado que acepte (reconozca) su propia moneda” (1994: 136).

Ahora bien, en la atención robada por las movilizaciones sociales se empezaba a mencionar el carácter “novedoso” de tales fenómenos, lo cual señalaba una descripción de rasgos que destacaban por inéditos. El tipo de movilizaciones sociales en el último cuarto del siglo XX, si bien apuntaban a una identidad que discernía entre “movimientos sociales-Estado-

participación política institucional y lo que se denominaba como nueva izquierda” (Cohen, 1988), más que nada destacaban por su heterogeneidad, es decir, el distintivo que hacía diferentes e identificables a este tipo de fenómenos era precisamente su carácter diverso. Así pues, en los llamados “nuevos movimientos sociales” se observa antes que nada una trascendencia de las estructuras de clase: los actores, los conflictos y sobre todo la sociedad son de corte distinto a los característicos de la sociedad industrial.

Las transformaciones cualitativas de la acción colectiva se observan en diferentes aspectos. Entre ellas destacan: *las bases de la participación*, pues más que corresponder con una ubicación estructural fija abarcan un amplio y difuso espectro de grupos y sectores sociales, como los jóvenes, las mujeres o la minorías sexuales. De igual forma, a los movimientos sociales no les caracteriza una *ideología* fija, ni se les puede encasillar en las tradicionales coordenadas políticas de izquierda-derecha, liberal-conservador, pues exhiben un pluralismo de ideas, de valores y de creencias. En las *quejas y factores de movilización* se observa un desplazamiento hacia temas de naturaleza cultural y simbólica traducidas a demandas de tipo identitario, que muy lejos de demandar reivindicaciones sólo de tipo económico (como el movimiento obrero), acusan un reconocimiento de aspectos y significados construidos en la vida cotidiana⁶. También dejan ver una diseminación de la diferencia entre público y privado, lo cual ha dado paso a una singular *politización de lo privado*: las demandas contienen cargas individuales de identidad afectiva, biológica y sexual. Estos rasgos distintivos redundan en un tipo de *relación entre individuo y movimiento* caracterizada por amplios márgenes de flexibilidad y opacidad, ya que al no existir contenedores externos que determinen la acción colectiva, ésta depende en gran medida de elecciones personales y de consecuentes empeños para construir identidades colectivas. Se produce así una notoria y urgente *necesidad de definición de los individuos*, por lo cual la acción dentro del movimiento se vuelve una compleja mezcla de confirmaciones tanto individuales como colectivas de la identidad. Y finalmente, las demandas planteadas por los movimientos están lejos de ser resueltas por las vías

⁶ Si en algo concordamos con Luhmann en sus observaciones hechas sobre los “movimientos de protesta” es en la creciente importancia de los temas expuestos por ellos y de su escisión de la forma “protesta”. Para ver mayores detalles sobre los movimientos sociales como “sistemas autopoieticos” ver Luhmann (1998) y Mascareño (1994).

tradicionales de participación en las democracias occidentales (partido, sindicato, grupos de interés, etc.), al grado de observarse *rasgos refractarios a la lógica política* (como el interés limitado en la toma del poder), lo cual representa un serio desafío a la construcción de un ordenamiento político que solvete las tensiones entre diversidad social, movimientos y sistema político (Gusfield, *et. al.*, 1994: 6-8; Laraña, 1999; Melucci, 1991; Offe, 1993).

En suma, los movimientos sociales contemporáneos se caracterizan, sí, por su orientación racional, como bien lo han señalado los cultivadores de la movilización de recursos, pero también responden a una significativa construcción de identidad. Ahora bien, la identidad colectiva no es un hecho, ni un *a priori* del fenómeno colectivo; ésta se construye en gran medida en base a los empeños que despliegan los individuos que intervienen en la acción colectiva; por ello decimos que si la acción colectiva contemporánea se articula en torno a definiciones de identidad, creemos que las determinantes que intervienen en tales definiciones no son un dato menor. Los cambios acontecidos en las sociedades contemporáneas, con sus rasgos distintivos de diferenciación social y de individualización, producen movilizaciones sociales que complejizan su conformación, en la misma magnitud que las relaciones que estos actores colectivos establecen con su entorno, específicamente político.

3.2 Movimientos sociales e identidad colectiva

La conformación de los actores colectivos no depende sólo de las modalidades organizativas que adquieren, ni de los fines o beneficios que persiguen, en ello también va implicado un componente que define el “nosotros” de la colectividad, es decir, la identidad colectiva.

La acción colectiva, tal y como lo ve Melucci, es antes que nada *una construcción social*, pues ella no es un dato o unidad, es en este sentido un *producto* de coordinaciones del colectivo entre orientaciones, recursos y oportunidades. A lo que comúnmente se observa empíricamente como “movimiento” le subyace una amplia gama de procesos sociales, actores y formas de acción. En la acción colectiva están vertidas definiciones, objetivos y relaciones con el entorno de forma tal que la unidad visible de la acción colectiva se articula previamente en una simultaneidad y entrecruce de procesos que apuntan a la capacidad, principalmente, de la definición de sí mismos y de su ámbito de acción. Así pues, la acción colectiva lejos de ser un fenómeno unitario y consistente, se conforma en un complejo entramado de relaciones y se articula en torno a tres vectores en especial: los medios, los fines y las relaciones con el ambiente. Esto es lo que Melucci denomina como *sistema de acción multipolar*:

Los individuos crean un “nosotros” colectivo, compartiendo y laboriosamente ajustando por lo menos tres clases de orientaciones: aquéllas relacionadas con los fines de la acción (el sentido que tiene la acción para el actor); aquellas vinculadas con los medios (las posibilidades y límites de la acción) y, finalmente aquellas referidas a las relaciones con el ambiente (el campo en el que tiene lugar la acción).

Así, el *sistema de acción multipolar* se organiza a lo largo de tres ejes (fines, medios y ambiente), a los cuales se puede ver como un conjunto de vectores interdependientes en estado de mutua tensión. La forma organizada de la acción es la manera mediante la cual el actor colectivo busca darle una aceptable y duradera unidad a ese sistema, que está continuamente sujeto a tensiones (2002: 43).

De esta forma, la acción colectiva aparece como un constructo social que implica, antes que nada, definiciones mínimas del mismo actor y del entorno. Factores de tipo coyuntural

como el surgimiento de “empresarios” de la movilización, la presencia de oportunidades políticas y los desajustes o crisis sociales pueden actuar como detonantes de la acción colectiva, pero siempre y cuando exista un proceso que sostenga las percepciones de apertura política, las definiciones de los recursos y el ambiente por parte de los actores colectivos. Esto es justamente la construcción de un “nosotros” que articule las diferentes orientaciones de la acción.

Ahora bien, la acción colectiva, además de ser una construcción social que implica un sofisticado y tenso ajuste de las diferentes orientaciones, siguiendo a Melucci, adquiere rasgos distintivos para que forme un “movimiento social”. La definición analítica de *movimiento social*, como una forma específica de acción colectiva, implica en primer término *solidaridad*, esto es “la capacidad de los actores para compartir una identidad colectiva”; tiene como reactor un *conflicto*, es decir, una situación en la que los adversarios se encuentran en disputa de un bien que está a disposición de ambos, y finalmente, *rompimiento de los límites del sistema*, esto es, la transgresión de las fronteras de compatibilidad del sistema, o lo que es lo mismo, el ir más allá del rango de variación tolerado por el sistema mismo (Melucci, 1994; 2002). De esta forma, el análisis de los movimientos sociales pone el énfasis en los procesos que intervienen en la construcción de los actores colectivos.

De los elementos aportados por Melucci, destaco dos para el análisis: la solidaridad y el conflicto.

La solidaridad y la identidad colectiva son aspectos cruciales en la formación de un actor colectivo, pues éstas son la plataforma que sustenta la acción. Las solidaridades desplegadas en un movimiento social están referidas primariamente a aquel sentido de pertenencia y de identificación que actúa al nivel de la identidad de los individuos. Ahora bien, la identificación, como lo habíamos dicho, es la faceta que privilegia el “nos” de la identidad del individuo y es en ella donde se hincan los empeños de la formación de la identidad colectiva de un movimiento social. En consecuencia con lo ya expuesto, la identidad del individuo opera al nivel de la diferencia entre él y el grupo (unicidad) y la

colectiva (uniformidad) se refiere a la diferencia que el grupo (actor colectivo) establece con otros grupos. De esta forma, la identidad colectiva sugiere dos niveles de análisis: la dimensión estática, es decir, lo referente a los rasgos que diferencian, estabilizan, mantienen y hacen perdurar a un actor colectivo; y su dimensión dinámica, es decir, el proceso continuo, interactivo y autorreflexivo de la construcción de la identidad colectiva.

En opinión de Melucci, la identidad colectiva es una definición interactiva y compartida del actor, producida por varios individuos (o grupos en un nivel más complejo) y que se ocupa tanto de las orientaciones, como del campo de oportunidades y constricciones en donde la acción toma lugar. Es preciso señalar que por “interactiva y compartida” se entiende a la identidad colectiva más que como una entidad homogénea y sustancial al actor, como un proceso, “porque es construida y negociada a través de una repetida activación de las relaciones que unen a los individuos” Así, *la identidad colectiva orienta*, pues supone definiciones cognitivas concernientes a los fines, significados y campos de acción; además, la identidad colectiva es posible en tanto está activa al nivel de las relaciones entre los individuos, los cuales interactúan, negocian y toman decisiones; y finalmente, la identidad colectiva está construida también por inversiones afectivas que develan un aspecto más emocional que racional. Ello expresa aquel lado de las empatías y de los sentimientos que no pueden reducirse al cálculo racional del costo-beneficio. “Esto es, no hay cognición sin sentimientos ni significados sin emoción” (1995b: 44-45).

De esta forma, el nivel cognitivo de definición del campo de acción, el mantenimiento interactivo de las definiciones del actor y las inversiones emocionales, son los tres niveles en los que se mueve la identidad colectiva.

Y en efecto, *la identidad colectiva funciona como un signo distintivo del actor*. La capacidad para definirse como un actor precisa de la habilidad para diferenciarse y aparecer como un actor unitario, es decir, con una identidad colectiva definida; pero al mismo tiempo, el actor depende de la capacidad para colocarse dentro de un “sistema de relaciones”. En otras palabras, el actor colectivo precisa de una definición “autorreflexiva” de su acción para poder proyectar una diferencia con los otros actores (partidos, otros

movimientos o terceras partes), pero también precisa de reconocimiento que garantice la pertenencia del actor a un campo delimitado de acción. Las oposiciones, los retos y los conflictos que encarna un movimiento social, están sujetos en mayor medida al reconocimiento entre los actores. En este nivel de análisis se pone de relieve el eje *nosotros-ellos* que guarda también la identidad colectiva, es decir, si el argumento ha puesto en primer plano la dimensión donde se articula la acción colectiva y donde se cimienta la identidad colectiva a través del eje *yo-nosotros*, el reconocimiento a la identidad de grupo remarca la participación y el posicionamiento dentro de un espacio social más amplio que abarca a otras identidades colectivas.

La identidad colectiva devela en este sentido su carácter paradójico, es decir, la afirmación de la identidad del actor supone la diferencia con los otros, pero al mismo tiempo el reconocimiento y la igualdad con los otros.

La propia habilidad para producir y reconocer la realidad colectiva como un “nosotros” es una situación paradójica: al afirmarse como una diferencia con respecto al resto de la sociedad, un movimiento también pertenece a la cultura compartida de una sociedad lo cual necesita de reconocimiento como un actor social. La paradoja de la identidad es siempre la diferencia, pues para afirmarse y vivir como tal, presupone una cierta igualdad y una cierta reciprocidad (*Ibid.*: 48).

Por otro lado, el mantenimiento de la identidad colectiva depende en gran medida de la práctica solidaria de los individuos que intervienen en un movimiento social. *La solidaridad, en este sentido, mantiene al actor.* El reconocimiento de un “nosotros” gira en torno a las capacidades de los individuos para adquirir y asumir vínculos solidarios. La identidad de un colectivo se concreta en mayor medida por la coordinación de las necesidades de pertenencia e identificación del individuo, con la práctica y el establecimiento de relaciones solidarias entre los componentes de un actor colectivo. La solidaridad apunta entonces al componente reflexivo de la identidad, es decir, a la identificación del individuo con el colectivo.

La puesta en marcha de lazos solidarios se ubica en lo que, dentro del modelo del *homo sociologicus*, señalábamos como su “dimensión social”. En palabras de Gallino, “para el

individuo, la identidad se refiere a la capacidad de establecer una diferencia observable entre el sí y el otro, de diferenciarse del mundo,... Por el contrario, siempre para el individuo, la identificación es el resultado de la disposición a co-fundirse, de sentirse en afinidad con otros de manera tal que el individuo tendría que ser incluido en una entidad más grande, que lo apremia a utilizar el “nos” en lugar de un “yo” (1985: 227). Ahora bien, entendida comúnmente, la solidaridad es una estructura del grupo social, que antecede y compromete al individuo con los valores y las creencias del mismo. En la opinión de Natale (1994), ello define una solidaridad de tipo “adscriptivo” que es fruto de las precondiciones y las determinantes que establece el grupo de pertenencia con respecto al individuo. Los vínculos solidarios de este tipo no están a disposición de una elección, al ser éstos antecedente inmediato del individuo.

La solidaridad que reafirma la identidad colectiva en los movimientos sociales opera desde la *dimensión social “negociada”* (ver apartado 2.2) del individuo. Esto es, queda claro que la “adhesión” solidaria a un movimiento social contemporáneo no es de raíz adscriptiva, pues ella misma es fruto de la elección del individuo. Aún más, la solidaridad es una meta (entre otras) que se busca en la acción colectiva ya sea para su mantenimiento, ya para la satisfacción de los individuos que la componen (Melucci, 1991). La solidaridad específicamente desplegada en los movimientos sociales es una práctica que responde más a la necesidad de pertenencia del individuo y a la capacidad de elección, que a una pertenencia predeterminada por su ubicación en la estructura social (la clase), o por el empalme del individuo con el grupo (solidaridad mecánica), por ejemplo.

Es por ello que hablamos de solidaridad “autodirigida” en el sentido de que los vínculos solidarios que pueda establecer un individuo son materia de elección propia, siempre con miras a la expansión de su subjetividad y abiertos a la posibilidad de la revocación o la renuncia de los compromisos adquiridos. Es preciso señalar que la capacidad de elección para establecer vínculos solidarios que señalamos no se refiere a una libertad del individuo amplia y a discreción, sino que tal desempeño parte de la constrictión impuesta por la necesidad del vínculo social (Natale, 1994). La identidad (la autonomía individual) no tiene sentido si no guarda una constante referencia a la identificación (la pertenencia a un grupo

social). En efecto, nos dice Gallino, “no existe identidad sin referencia a cualquier forma de identificación, ni existe identificación que sea escindible de la identidad” (1985: 228). Así se reafirma el argumento: la elección de una práctica solidaria está determinada por un imperioso sentido de pertenencia.

En la sociedad compleja, este es uno de los puntos de encuentro entre los procesos de individualización, de diferenciación social y de conformación del actor colectivo. Pues, si bien el *sí plural* que caracteriza a los individuos de la sociedad contemporánea está bordado lábilmente por el hilo de la individualización, es decir, el desarrollo vigoroso del “yo”, y por el hilo de la diferenciación social, es decir, la múltiple y contradictoria pertenencia a ámbitos de significado, como resultado se confecciona una identidad débilmente integrada y poco coherente, azuzada por una urgente necesidad de identificación. Es decir, el exceso de identidad, y el déficit de identificación, conducen a un sobrevalúo y encarecimiento de la realización de identificaciones.

Es por ello que la realización de identificación se vuelve más costosa e imperiosa a la vez. Para entonces, los empeños no son pocos, ni magras las inversiones. Así, la identificación precisa de procesos más largos para consolidarse puesto que afecta sectores más profundos de la psique subjetiva. Como se verá, la satisfacción de la necesidad de pertenencia producto de la realización de identificación del individuo implica costos elevados para el ámbito subjetivo y esfuerzos consistentes para consolidarla en vínculos solidarios entre los componentes del colectivo. Paradójicamente, en la dificultad de conseguir pertenencias estables la necesidad de identificación no cesa, se vuelve una tarea de primer orden para los individuos en la sociedad compleja. Del horizonte de soledad que emerge en las sociedades contemporáneas, surge la capacidad “de experimentar una ‘fe común’ con los otros, nace y se desarrolla una necesidad de pertenencia y de identificación, la voluntad de llegar a experimentar algo que ordene usar el ‘nosotros’ en lugar del ‘yo’ ” (Natale, 1994: 32-33).

Es en el contexto de una sociedad diferenciada donde se vislumbran cambios sin precedente en cuanto miramos las bases sociales y culturales que mantienen a la identidad y la identificación del individuo, pues éstas tienden a ser mucho más numerosas al

ampliarse de forma simultánea las formaciones sociales que conviven en la sociedad. “Así, cuanto más numerosas son las asociaciones en las cuales el individuo participa (familia, partido, comunidades de fe, movimientos sociales o asociaciones profesionales), tanto más frecuentes y amplias son las oportunidades de construirse identidad y de instituir identificación” (Gallino, 1985: 231). Las posibilidades inusitadas que se le presentan a los individuos para entrar y salir de organizaciones (pendularidad), de abandonar las identificaciones que ya no se desean más o de pertenecer a varias de ellas al mismo tiempo, plantea un cuadro en el que los recorridos personales de las participaciones en organizaciones o grupos de pertenencia vuelven precario el desarrollo estable de la identidad y debilitan sobremanera la consolidación de identificaciones. “Relaciones seriales y alternancia de participación en formaciones sociales diferentes, en combinación con la multiplicación de soportes y oportunidades de nuevas identidades e identificaciones, aparecen cada vez más como ámbitos resbalosos o efímeros a medida que el *sí* los experimenta” (*Ibid.*: 233).

Por lo tanto, la solidaridad, al otorgar mantenimiento a la acción y a la identidad colectiva, pasa a ser en las movilizaciones contemporáneas un objetivo de primer orden. En las sociedades complejas, donde los déficit de identificación son bastante pronunciados, los movimientos sociales son ámbitos de acción que están en la posibilidad de realizar, al menos de manera parcial, el sentido de pertenencia. De hecho, la búsqueda de identidad, y por tanto de identificación, está en el centro de los temas y las demandas que enarbolan los movimientos sociales contemporáneos. Las demandas, como lo habíamos dicho, plantean una conversión de los aspectos públicos y políticos a la esfera de lo privado, que parecen orientarse más que nada a la búsqueda de identidades colectivas, al regreso y la redefinición de vínculos solidarios en torno a identidades primarias (el sexo, la edad, el lugar o la raza) (Melucci, 1991).

Así: “los movimientos sociales buscan el reconocimiento de su identidad”, reza la lectura que vincula los cambios sociales acontecidos y la emergencia de este tipo de fenómenos. Desde nuestra perspectiva, las tensiones que la demanda de reconocimiento pueda generar al interior de la sociedad, hablamos de tensiones de orden social y político, son producto de

los cambios en las dinámicas sociales introducidas por los procesos de diferenciación y por el auge de la individualización proyectados en la acción colectiva que contiene por tal reconocimiento. De inicio, los conflictos que se generan son de matriz “culturalista” (demanda de reconocimiento de una identidad, al conjunto de la sociedad); éstos son a término, se expresan en una variedad de “temas”, sobre cuestiones determinadas y movilizan a una amplia variedad de actores.

El conflicto que se desprende de la demanda de reconocimiento, puede ser interpretado como una oposición al control y al dominio que ejercen los sistemas sociales abstractos y alejados sobre los individuos. La libertad para ejercer y construir la propia identidad, dentro de esta lectura, está determinada por los influjos de control y de dominio que la lógica ejerce sobre la producción de la acción y sobre la apropiación de sentido, con miras a asegurarse la gestión y el control social. “Por una parte, los individuos vienen acentuando su participación en la formación de su propia identidad, y a la constitución de su misma capacidad de acción. Por otra, esta identidad aparece negada y la capacidad de acción sustraída por la intervención siempre más articulada y difusa de aparatos de control y regulación, los cuales definen las condiciones, la modalidad y los fines de la acción individual y colectiva” (*Ibid.*: 74).

De lo expuesto, saltan dos corolarios a la vista: *a)* la reapropiación del sentido de la acción, enajenado y controlado por aparatos abstractos y distantes, implica en primer término la polarización del conflicto, cuyos contendientes disputan un bien que está de por medio: el reconocimiento de la identidad que otorgue sentido a la acción; y *b)* la demanda de identidad, entonces, se convierte en un bien que no es negociable, lo cual aleja las posibilidades de resolución por los canales convencionales de la lucha política, en los cuales impera la lógica instrumental.

En cuanto al primero, creemos que los niveles problemáticos y conflictivos que han ido adquiriendo rasgos distintivos de los movimientos sociales contemporáneos como la identidad, a la luz de los procesos de diferenciación social y de individualización, se refieren más que nada al rasgo deficitario de las identificaciones sociales y a la consecuente

promoción de las identidades realizadas para preservarlas, y no tanto como producto de la imposición de una lógica, de un control abstracto desde “arriba”. Y en lo que respecta al segundo, creemos que la traducción “política” de la demanda de reconocimiento de identidad es posible, en tanto se descubra que “identidad e interés” no están tan lejos de lo que parece, de hecho, se vinculan necesariamente en la arena de la política. Sobre ello versará el siguiente apartado.

3.3 Actuando políticamente. El intercambio político

Advertir la presencia de movimientos sociales que pugnan por el reconocimiento de sus identidades ha sido motivo de preocupación para el ordenamiento político y social en nuestras sociedades. Así, los movimientos sociales hoy en día han trascendido de alguna manera los puntos de conflictividad política característicos de las sociedades industriales, y se inclinan principalmente por impulsar una cultura política democrática que haga válida la diversidad social que representan. Mucho tiene que ver en ello la instauración de regímenes democráticos en sociedades anteriormente autoritarias, el declive del Estado benefactor, y la creciente aceptación del carácter plural de las sociedades contemporáneas. El distintivo “autolimitante” se afirma en cuanto persiguen fines que no buscan un cambio social radical, al resaltar la parcialidad de la validez de sus valores con respecto a la sociedad en general y la aceptación (crítica) de la existencia del Estado formal democrático y del mercado (Cohen, 1988). Por lo tanto, a partir de estas reivindicaciones, los movimientos sociales confirman que el orden democrático depende sensiblemente de los actos y los desempeños de todos los actores, ellos incluidos.

Pero, en este caso, el compromiso adquirido hacia ciertos rasgos democráticos en los que se fundamentan las sociedades contemporáneas en vez de reducir los momentos de disputa y de tensión, muestra su contracara contribuyendo a la disipación y conflictividad de las relaciones que sostienen el orden político. El mantener un equilibrio sociopolítico, por demás precario, supone el empleo de grandes cantidades de energía al interior de las sociedades. Y en la precariedad se hace visible la vulnerabilidad; ello, está por demás decirlo, es presa de constantes amenazas.

Por otro lado, los movimientos sociales que contienden por el reconocimiento de sus respectivas identidades, lejos de ser actores que introduzcan demandas consistentes y aparezcan reunidos en un ámbito delimitado y verificable, actúan en múltiples niveles de la sociedad y se orientan a distintas dimensiones de ella (política, cultural, religiosa, etc.). Ello abona, a partir de su naturaleza heterogénea, a la consecuente difusividad y

fragmentación de la demanda, lo cual forma un complicado cuadro de captación por canales políticos convencionales. Sin duda, esto representa un serio reto al ordenamiento político de cualquier sociedad. Las vías de comunicación entre el sistema político y la sociedad (que potencialmente se articula en torno a organizaciones sociales o movimientos sociales) aparecen comúnmente desbordadas, y ello representa un síntoma de la creciente complejidad social que se pretende acometer desde el cálculo político.

Ahora bien, la contribución de los movimientos sociales a instaurar regímenes con espacios democráticos más amplios, a la delimitación de la jurisdicción del Estado con respecto a la sociedad civil y a modificar el horizonte simbólico de la política (Bobes, 2002), es una tendencia que lejos de establecer equilibrios en los influjos mantenidos entre el sistema político y la sociedad, introduce márgenes cada vez más amplios de contingencia y de crisis en el producto que arroja tal relación. Pero contrariamente a lo dicho, la relación entre movimientos sociales y sistema político ha sido vista desde una perspectiva excluyente, es decir, los movimientos sociales no hacen referencia al sistema político, ya que “a su interior sucede una mediación de los intereses, que no contempla la existencia de demandas y conflictos sociales que se escapan, al menos en parte, a esta competencia regulada” (Melucci, 1995a: 229).

La exclusión de los canales convencionales de participación política puede ser entendida si miramos la identidad política primaria de los movimientos sociales, es decir, la diferencia que se establece entre éstos, los partidos políticos, sindicatos y el Estado. Para autores como Claus Offe, la emergencia de los movimientos sociales muestra el advenimiento de una “nueva política” que cuestiona de raíz la incapacidad de los canales convencionales de participación política instituidos en las sociedades industriales, es decir, la obsolescencia de respuestas como el estatismo o la inclusión en el temario de la agenda burocrática. En cambio, los movimientos sociales pugnan por la politización de ámbitos e instituciones ubicados en la ambigua zona de la sociedad civil, con el objetivo de desprenderse de los limitados y estrechos canales de la representación en instituciones burocráticas. La llamada emancipación de la sociedad frente al Estado habría de procurarse a partir de la politización de la sociedad civil, es decir, “por medio de prácticas que se sitúan en una esfera

intermedia entre el quehacer y las preocupaciones ‘privadas’, por un lado, y las actuaciones políticas institucionales, sancionadas por el Estado, por otro lado” (1992: 167). El campo de acción de los movimientos sociales es aquel que se ubica entre el binomio público/privado, es decir, reivindican un campo de acción *no-institucional*, con contenidos a medio camino de la distinción sobre la que se sustenta la democracia liberal: *citoyen et bourgeois*.

En este sentido es que los movimientos sociales se instauran como actores políticos a partir de la creciente diferenciación entre “Estado y sociedad”, pues toman como campo de acción la zona de la sociedad civil y dirigen sus baterías a la democratización de ámbitos de la vida cotidiana. Así, los llamados “nuevos movimientos sociales” contribuyen a la expansión del discurso de la sociedad civil en las sociedades contemporáneas (pues, se dice, son el “sustento activo” de aquélla), después de observarse el umbral del desarrollo capitalista en la crisis del Estado benefactor y de la crisis de regímenes de corte autoritario (Rabotnikof: 1999). Para entonces, la búsqueda de autonomía de lo social, con respecto a la política y a la economía, significaba un sensible reajuste en las relaciones entre éstos ámbitos al interior de las sociedades “posindustriales”. Así pues “el inicio de la llamada crisis del Estado de bienestar al inicio de los años setenta condujo a una nueva atención teórica al problema de los límites estructurales del capitalismo contemporáneo, y a la necesidad de buscar nuevas formas de libertad y participación democrática en un mundo que parecía estar condenado a ser dominado por una red de pactos neocorporativos” (Olvera, 2001: 30).

De esta forma, se alertaba sobre ciertos rasgos ominosos de participación política que se iban configurando en las democracias occidentales. Se avizora, entonces, una suerte de descomposición de la política en tanto que las prácticas neocorporativas iban ganando terreno en el juego político. Ello, después de constatarse una preocupante fusión entre Estado y economía, una drástica reducción de las posibilidades de influencia de la ciudadanía en la política y una marcada irrelevancia de los órganos parlamentarios en el ejercicio del gobierno. Dicho en palabras de Habermas, el Estado desarrollaba y garantizaba el derecho privado burgués. Y en conjunto, garantizaba “las premisas

existenciales de un proceso económico despolitizado y despojado de normas morales y orientaciones en términos de valores de uso” (1992: 255). Ante este panorama, en la convergencia de partidos de nuevo cuño, como los nacientes partidos “verdes” (particularmente destacados en la experiencia alemana) y los movimientos sociales se pretendía descubrir una regeneración de la política en las sociedades “posindustriales”. Ello con miras a destrabar en la práctica los problemas del clientelismo y del corporativismo que sostenían un orden político escindido del sustento de la ciudadanía y con marcados signos de pérdida de legitimidad (Olvera, 2001).

Lo relevante de estas observaciones radica, por un lado, en señalar que el ámbito de la política se iba configurando como un espacio centralizado y cerrado a la intervención de amplios sectores de la sociedad que no participaban de los canales políticos convencionales. La regulación de intereses al interior de la política y el manejo básicamente estratégico de los actores que intervenían dentro de ella, alejaban cada vez más a actores emergentes de la sociedad que reivindicaban modos particulares de vida, sustentados en principios “comunicativos” y en necesidades existencialistas de experiencia social. Y por otro lado, destaca la mecánica específica de regulación política, pues el espacio donde convergen los intereses de los actores políticos iba acusando rasgos específicos de un tipo de interacción política dominada por una lógica racional incrustada en el cálculo estratégico. En ello se sustenta el diagnóstico de diferenciación acentuada entre política y sociedad (civil), pues en una impera el cálculo estratégico de los actores y en la otra se reivindican principios comunicativos y de debate sustentados en pretensiones de validez, de corrección normativa y de veracidad subjetiva, si nos apegamos al modelo de la acción comunicativa de Habermas (2002)⁷.

Dar cuenta del debate generado, debido a su riqueza y amplitud, escapa a las posibilidades de este trabajo, sin embargo de él se desprenden varias líneas de análisis que dan cuenta de la incursión de los movimientos sociales en la arena política. En primer término, se vuelve necesario matizar el papel de los movimientos sociales como actores de la sociedad

⁷ Sobre tal diagnóstico se fundamentan las proposiciones de ubicar a la acción colectiva anclada al mundo de la vida y con referencias a los sistemas funcionales. Para observar con detalle la propuesta ver Marco Estrada Saavedra (1997) y Jean Cohen (1988).

compleja. Éstos no pueden ser vistos como una parte del tipo de conflicto polarizado entre Estado y sociedad. Ellos son uno más de los actores que se presentan en el escenario de la competencia política. Consecuentemente se intuye que reivindicar identidades no implica que éstas sean un dato inmutable a los cambios que se originan en la contienda, específicamente política. En base a esto, es pertinente preguntar: los movimientos sociales ¿actúan políticamente?

Si esto es así, ¿cuáles son las características de las relaciones políticas que despliegan los movimientos sociales y con qué tipo de actores las llevan a cabo? El cuadro que se presenta es complejo y requiere de importantes precisiones. En primer lugar, sería pertinente definir el “ámbito político” específico en el que actúan los movimientos sociales en un contexto de complejidad social. En segundo, las formas específicas en que se introduce la demanda en tal campo, y con ello la relación e intercambio entre los movimientos sociales y los actores políticos.

Haciendo válido el carácter autolimitante de los movimientos sociales, las siguientes consideraciones parten del piso mínimo que representa el acuerdo sobre los aspectos formales de un sistema democrático pluralista, es decir, “nuestro razonamiento supone que en la sociedad contemporánea, el sistema político democrático, aún cuan imperfecto y criticado, es aceptado por los grandes protagonistas sociales. El mantenimiento de la base política de la democracia se mantiene como primicia en los intereses de las contrapartes sociales” (Rusconi, 1984: 50). Esto, en efecto, es así.

Pero, la afrenta de la complejidad social a los sistemas políticos no se resuelve en el equilibrio, producto éste de la permeada aceptación del juego democrático, sino muy contrariamente, una de sus prestaciones más significativas, la de producir decisiones vinculantes, es un producto escaso, que además de todo funge como respuesta al persistente desequilibrio. Los cambios sociales acelerados y su consiguiente multiplicidad y transformación de los intereses, requiere de manera más acentuada y crecientemente compleja de la producción de elecciones y decisiones políticas para reducir complejidad. Y por si esto fuera poco, la regulación de intereses y la producción de decisiones al interior

del sistema político, aún guardando un principio democrático de pluralidad política, no puede estar abierto de manera total a las demandas que provienen de la sociedad. Éste es un campo que requiere, como todo sistema, de una cerradura para operar. En palabras de Zolo “la política no es más expresión general de la vida social: es un ‘subsistema’, diferenciado y especificado funcionalmente, que se ha hecho autónomo, que tiene la tarea general de producir poder, es decir, de transmitir decisiones vinculantes” (1986: 172).

En base a ello se sustenta la crítica que hace notar la existencia de amplias zonas oscuras que quedan excluidas de participar en la producción de decisiones. En opinión de Melucci, “contra cada ilusión de transparencia del pluralismo democrático, contra la pretensión de representar la sociedad como una pluralidad espontánea y abierta a las demandas y deseos, es necesario recordar que el juego político no es un campo abierto con igualdad de oportunidades. Así pues, la política no representa toda la realidad social, pues para ella existen ámbitos y dimensiones que se le escapan y que no se reducen a ella” (Melucci, 1991: 115).

Apremio social en cuanto a la necesidad de decisiones y delimitación del sistema político son observaciones plausibles en el particular análisis de Melucci. No así, el modelo restrictivo que aplica al análisis político de los movimientos sociales. Esto es de tal forma, porque si bien no existe coincidencia perfecta entre sociedad y política, ello no quiere decir que en la realización de su diferencia la política sea cada vez más un sistema que se escinda de la “sociedad”, o lo que con ello se quiera decir. En otras palabras, lo que se pretende dar a entender es que la exclusión política no se aplica en términos netos, siempre y cuando uno se percate de la existencia de otras dimensiones de la política. Para entonces, la pluralidad política deviene en problema cuando se precisa de un mecanismo que regule los intereses en ella representados. Ello precisa de regulación política, en tanto la exclusión se convierte en campo fértil para la negociación.

Clarifiquemos el punto hablando de intereses conformados, intercambios consistentes y de equilibrio político. El ideal democrático, de competencia política con suma positiva, se podría esbozar de la siguiente manera: en sociedades pluralistas, el conjunto de respuestas

dadas a las demandas que se le presentan a las autoridades públicas debería arrojar como resultado un “consenso” que sustente el orden democrático. Ello, por dos cuestiones a saber: por un lado, porque la representación proporcional y equitativa de los diversos intereses que se presentan en la competencia política, presupondría una legitimidad y acuerdo de principio para cualquier decisión tomada por las autoridades, pues tal resultado representaría los intereses de la sociedad, si no de manera fiel, sí lo más cercano posible. O sea, equilibrio político. Y por otro lado, los grupos acordarían regular sus intereses, en tanto que la convivencia democrática partiría de un acordado respeto por las reglas del juego (Pizzorno, 1994: 136-7).

En realidad, la competencia política está muy lejos de realizarse en condiciones de equilibrio. Aún y teniendo en mente la transformación que el pluralismo ha introducido en los intereses que se representaban en el “mercado de trabajo” (obrero-patrón), preeminentemente económicos, los términos en los que se da el intercambio político entre sus contratantes sigue revelando la importancia de *la legitimidad y el consenso*⁸. Así pues, la regulación de los intereses presentados en la competencia política establece una correlación directa entre distribución del producto social y consenso político. Es decir, la distribución del producto social entre los grupos interesados no se da a cambio de la contribución de éstos a su producción, sino a cambio de consenso social. Esto es así al hacer pesar sobre el consenso recursos del grupo (como la movilización, la participación o la organización) que lo pongan en entredicho (amenaza). Por otro lado, la legitimidad se realiza paralelamente en tanto los actores corroboran y acuerdan las reglas del juego con la firme idea de que ello estabiliza las expectativas propias y de conjunto. Pero el interés en preservar el convenio sobre las reglas del juego sólo puede quedar explicado si los grupos se identifican en un sistema que los comprende y confronta con otros actores. Por ello, nos dice Pizzorno, la legitimidad “no es, de manera pluralista, una función de la satisfacción de intereses, sino más bien de la identificación de los enemigos” (*Ibid.*: 138-139).

⁸ Para Zolo, en ello radica la función específica del sistema político, pues “la función del sistema político en sentido estricto consiste esencialmente en producir ‘legitimidad’: los partidos garantizan la disponibilidad del público a aceptar las decisiones vinculantes de la administración, generalizando expectativas de comportamiento compatibles con la complejidad del sistema administrativo” (1986: 178).

Así pues, el intercambio político se intensifica en cuanto el orden democrático da pauta para legitimar casi cualquier interés y tensar el delgado hilo del consenso. Esto se reafirma en cuanto la individualización y la diferenciación hacen más persistente la aparición de problemas que son menos dóciles al manejo político, “mientras que las soluciones políticas requieren de un consenso que cada vez es más difícil obtener mediante procedimientos formales, en condiciones en las que la ‘voluntad general’ se disipa y fragmenta en una confusa multiplicidad de particularismos e intereses poco localizables” (Zolo, 1996: 89).

Para entonces, el consenso se convierte en un recurso escaso en las sociedades contemporáneas y el intercambio político en un amplio terreno de negociación que funciona como garante de las reservas de legitimidad del sistema político. Cuando el consenso está de por medio, la lucha política alcanza niveles de complejidad insospechados. El intercambio político sale al paso, entonces, como mecanismo de reducción de complejidad.

Haciendo uso de las categorías acuñadas por Gian Enrico Rusconi, en su obra *Scambio, minaccia e decisione*⁹, el intercambio político se define como una situación en la que la competencia política pone en juego la autoridad y el consenso. La idea de fondo es que la política funciona de forma análoga al mercado de bienes económicos. El llamado “mercado político”, como el económico, se sustenta en el principio de competencia. En el caso del “mercado político”, la competencia por el poder entre partidos se da en la búsqueda del “bien-voto”. Eminentemente, aquí los modelos del votante-consumidor y el político-empresario adquieren cierta relevancia explicativa al observar la lucha política que se sostiene por un “bien político”, como lo es el voto para las democracias representativas. Pero está claro que en la competencia está en disputa algo más que el voto; en ello radica la observación que el “bien político” no se reduce exclusivamente a la obtención del voto, pues aquél implica contenidos bastante más heterogéneos. El mercado político, entonces, no se explica a cabalidad si sólo queda resumido al principio de competencia, pues en

⁹ En realidad, las categorías de sociología política acuñadas por Rusconi, son reelaboraciones de conceptos legados por autores de la Ciencias Política como Schumpeter y Lindblom, sociólogos como Pizzorno, y economistas como Olson, que introduce en el análisis de la “governabilidad” de las sociedades complejas. Ver Rusconi, 1982; 1984; 1986.

política lo que está en disputa es un específico “beneficio del ejercicio de autoridad”. Así pues, está claro que existe una notable diferencia entre mercado económico e intercambio político. En suma, el intercambio político “es un sistema de acción que no disputa sólo los objetos de transacción, sino las mismas reglas de la transacción. Es un momento de la lucha por la autoridad que gobierna las reglas de la transacción (*y en ello radica su politicidad*). Y semejante lucha es disputada alrededor de potenciales amenazas al orden existente. El intercambio político resulta, en definitiva, una combinación entre la lógica del mercado y la lógica de autoridad” (1984: 25) (cursivas mías).

Además, para que el intercambio político suceda requiere de tres componentes que activen tal mecanismo. En primer término precisa de actores con cierta unidad, o si se quiere “identidad”. Es decir, actores con rasgos distintivos precisos que les permitan actuar unitaria y racionalmente en cuanto se sostenga un cálculo de los propios beneficios en función de un interés medianamente articulado. De inmediato se percibe que en la confrontación de intereses lo que se pone en juego es la posibilidad latente del daño al “bien común”, pues se hace factible que en el proceder racional de los actores se produzcan resultados no esperados de daño recíproco e inclusive generalizado, al salir afectadas terceras partes no involucradas en el intercambio. Es en función de esta problemática que el Estado emerge como un actor con un papel diferenciado de mediador entre las partes y de garante del “bien común”. Incluso presentarse en el intercambio como contrayente y como garante de las reglas del juego (*Ibid.*).

A raíz de tales consideraciones, uno puede observar que en el intercambio político están en juego no sólo bienes materiales cuantificables (salario, incentivos fiscales, trabajo, etc.), reunidos a la sombra de la lógica del capital-trabajo, sino en mayor medida bienes y recursos de naturaleza inmaterial como la autoridad, el consenso, la amenaza y el reconocimiento. Cuando estos elementos están sobre la mesa, los contratantes del intercambio político están en posibilidad de actuar más allá de una lógica puramente economicista, al invertir recursos tales como la identidad y hacer valer su capacidad de disenso o de sustracción del consenso social. En tal escenario, los movimientos sociales tienen derecho de piso, y esto no es un dato menor. Es cierto, éste tipo de actores pugnan

por el reconocimiento de sus identidades, pero esto no excluye que en la contienda se internen en los terrenos del cálculo estratégico y de la acción encaminada a la consecución de fines.

En otras palabras, en el intercambio político, la identidad del actor importa. Ésta es condición para la acción y el cálculo estratégico. Más de la misma manera, la identidad se somete a los imponderables de la contienda política: el cambio o la negación. La identidad, cierto, antecede a la acción, pero en la lucha política la identidad del actor se permite experimentar realmente sus confines, aquello que puede llegar a realizar; y aunado a ello, la cláusula que dicta la imprevisibilidad del proceso político: es posible que la identidad de entrada y la de salida no correspondan, o peor aún, la última se pierda. Y finalmente, si se tiene éxito en el reconocimiento, se redimensiona el ámbito de la política.

Por último, es preciso hacer énfasis sobre el particular encuentro entre identidad e interés en el intercambio político¹⁰. En primer lugar, al igual que la identidad, la formación de intereses en un contexto de diferenciación social es una empresa azarosa, en tanto la diversidad y amplitud de organizaciones, instituciones y áreas de agregación social favorece la adscripción múltiple de memberships, esto es, no existe una sede fija de los intereses individuales o colectivos. Es más, en una organización más o menos conformada se ven implicados varios intereses. “Hoy los actores –individuales o colectivos- son cada vez más pluriinteresados. No existen intereses fijos, definidos una vez y para siempre” (Millán, 1995: 187)

Pero aún y con las limitantes que la situación impone, los intereses más o menos articulados hacen valer su capacidad de disenso a través de la amenaza. Esto es así, porque la hostilidad es una característica endógena al orden democrático. Más allá de que la amenaza está comúnmente vista con un dejo de reprobación moral, lo cierto es que de ella se valen los actores para actuar estratégicamente en el intercambio político. Si bien el echar mano de tal recurso es siempre costoso, pues su aplicación supone de una contraparte que responda en los mismos términos a tal proceder y en la hostilidad de las relaciones es

¹⁰ Para ver desde otra perspectiva el vínculo identidad e interés ver Gerardo L. Munck (1995).

imposible advertir certezas en cuanto a las consecuencias. También es verdad que ello deja ver el deseo de evitar la confrontación violenta, es más, la amenaza contiene una implícita invitación a la negociación. Así, el recurso de la amenaza puede verificarse en cuanto un actor colectivo desconoce el sistema de referencia en el que tiene lugar, esto es, en cuanto se desiste de participar en el reconocimiento de las contrapartes y los términos en los que se da la relación entre éstos. Pero, aunque el desconocimiento descubre los aspectos hostiles de la interacción política, lo cierto es que la amenaza se aplica pensando en que ello activa mecanismos de negociación para la solución de conflictos, y con ello el desistimiento implícito al recurso de la violencia. La vida política democrática está plagada de éstos comportamientos hostiles, de la búsqueda de satisfacción de intereses, de cálculos estratégicos y, lejos de lo que se piensa, los movimientos sociales como actores políticos, no son ajenos a la utilización de recursos como la amenaza. Es más, este es el mecanismo más accesible para desplegar posiciones y embates políticos (Rusconi, 1984).

Es precisamente en este punto donde se abre la discusión sobre la aparente contradicción entre los fines que persigue la acción colectiva característica de los movimientos sociales y la acción prevaleciente en la contienda política. Es decir, la contraposición entre solidaridad y cálculo estratégico. Como ya ha quedado señalado en el enfoque de las oportunidades políticas, la acción estratégica desplegada por los movimientos sociales es el principio que explica tanto la emergencia de fenómenos colectivos como su proceder político. A diferencia de ello, decimos que la acción estratégica es posible en tanto se sustente en una previa articulación de los actores, es decir, sobre sustentos como la identidad colectiva y el despliegue de solidaridades. La identidad no es un aspecto residual en la interacción política. Esto también quiere decir que la afirmación de la identidad colectiva no es un fin único de la acción colectiva, ella también descubre intereses, realizables sólo en la medida que se establezcan criterios de utilidad en cuanto a los recursos, medios y fines que guían dicha acción. “Un *actor colectivo* persigue los propios intereses actualizando acciones instrumentales, siguiendo criterios utilitarísticos, sin desistir en la empresa de conseguir con estas mismas acciones el solidarismo y el reconocimiento externo” (*Ibid.*: 186). Lo que se pone en juego, entonces, no es sólo la compleja conjugación de dimensiones en la acción colectiva, la identidad y el interés, sino

en mayor medida la relevancia y la trascendencia de tal acción sobre el plano sociopolítico. Ello cuestiona de fondo la interpretación un tanto romántica de los movimientos sociales, pues la sola realización de lazos solidarios, de dar sentido de pertenencia a los individuos, no redundaría en relevancia social en tanto el movimiento social, con sus recursos extraordinarios de identidad y solidaridad, no participe de la fría lógica de la utilidad y el interés.

La identidad es redefinida –comúnmente– en la confrontación estratégica. El intercambio político es una de las posibles confrontaciones (incluso el más inmediato). Esto es válido no sólo para los nuevos movimientos sociales, sino también para todos los contrayentes sociales. El axioma de la no-negociabilidad de la identidad en el intercambio político está puesto en entredicho por la evidencia que ninguna identidad es inmodificable en la confrontación. Si esto parece un dilema insoluble, la culpa es de un concepto un tanto genérico y sugestivo de la identidad colectiva (*Ibid.*: 276).

La pugna por el reconocimiento de identidades en actores como los movimientos sociales, no es sólo un reto para las sociedades contemporáneas, es de igual forma un reto para los mismos actores. Cuando el realismo político impone los comportamientos “mezquinos y amorales”¹¹ en la política, y éstos parecen ser la única moneda corriente de la que se puede hacer uso; del oprobioso proceder se puede hacer virtud, en tanto se abra la posibilidad para la tolerancia y el reconocimiento. Y por ello, no está de más apostarle a la empresa.

¹¹ Para describir claramente que los códigos que guían la política y la moral no se corresponden firmemente ver Niklas Luhmann (1996).

VI. Conclusiones

Hemos pretendido, en la medida de nuestras posibilidades, dar cuenta de los cambios profundos acontecidos en las sociedades contemporáneas y que de alguna forma han moldeado las movilizaciones sociales. Así, descubrimos la creciente importancia de la realización de selecciones de los individuos y de los actores colectivos, pues en muchos sentidos el declive de las adscripciones predeterminadas ha abierto un cúmulo de oportunidades que inmediatamente urge en la necesidad de elegir y seleccionar. La aparente consistencia que reflejaban las movilizaciones precedentes al observarse sólidos vínculos entre el sujeto, la posición en la estructura y el tipo de movimiento, ha dado paso a movilizaciones sociales poco consistentes, efímeras y rápidamente cambiantes que dependen radicalmente de las elecciones y preferencias individuales.

Por lo tanto, afirmamos que uno y otro, movimiento e individuo, se encuentran de forma más difusa, esporádica, y menos comprometida. Esto no es muestra sólo de desafección política, o de rechazo de los individuos a compromisos públicos, sino que describen una creciente sobredemanda al interés individual, a la atención, a la inversión del tiempo personal y a la utilización de afinidades y energías afectivas, las cuales, está por demás decirlo, escasean en el repertorio de los individuos contemporáneos.

Estos cambios profundos en las movilizaciones contemporáneas, efectivamente, dan como resultado temas para la movilización inéditos e inquietantes, que de alguna manera anuncian códigos que desafían la lógica de sus respectivas sociedades, parafraseando a Melucci; pero también anuncian movimientos con una apreciación distinta de su contexto, de las formas de vincular individuos en torno a su demanda, e inclusive de valorar distinto los recursos de los cuales pueden echar mano. En gran parte, este diagnóstico se presenta en función de profundos cambios sociales, en los cuales ubicamos un acentuado proceso de diferenciación social.

Con temor de ser reiterativos, creemos pertinente desarrollar el hilo del argumento que sustenta la tesis, y en ello descubrir algunas aportaciones y conclusiones parciales a las que ha llegado el análisis.

Así, nos hicimos de conceptos básicos de la perspectiva sociológica de Luhmann para tratar de explicar la complejidad creciente característica de nuestras sociedades. Complejidad entendida como un exceso de posibilidades, que hombres, organismos, máquinas y sistemas se encuentran imposibilitados para realizar en su totalidad, a lo cual les sobreviene un incesante imperativo de selección. En ello dejamos en claro que la selección es la dinámica de la complejidad.

De esta manera, iniciamos el trabajo aduciendo que el principio rector de la teoría de sistemas se funda en la diferencia, que es forma de una diferencia, y en este caso se describe como la forma sistema/entorno. La adopción y exposición de la teoría de sistemas dentro de nuestra estrategia de análisis, obedece en gran medida a que en ella encontramos las bases más sólidas para destrabar la lógica que presentaba a la movilización como una expresión colectiva unitaria y coherente, ya sea en forma de dato empírico, tal como lo asume la corriente disciplinaria de la movilización de recursos, o como una sofisticada articulación que rinde oposición a las nuevas formas de organización social. Las movilizaciones contemporáneas son ahora corresponsables, como muchos otros fenómenos sociales, de arrojar contingencia al estado actual de las sociedades, y a menos que no se calculen los costos, de ello no se pueden desentender.

Así pues, pretendimos dejar en claro que nuestra base para elaborar distinciones sociales radica en la diferenciación de sistemas funcionales, la cual aduce una hiperespecialización de diferentes ámbitos de la sociedad con respecto a una función específica. La diferenciación funcional provee a la sociedad de un cúmulo de observaciones que se contraponen, que diversifican las lógicas y que operan desde la función específica que los sistemas parciales cumplen con respecto al sistema social. Ahora, la sociedad se diferencia en cuanto necesita hacerle frente a la complejidad, y por ello se crean ámbitos competentes para el tratamiento de tareas específicas. Ninguna función, en este caso, puede dirigir ni

solventar las tareas sociales y lo que se resalta, entonces, es el carácter acéntrico de las sociedades complejas. Así pues, esta específica forma de diferenciación desencadena al interior de la sociedad un crecimiento por disyunción interna, sirviendo como mecanismo que dota de distintas versiones a la sociedad y la hace más eficaz para acometer su entorno, siempre más complejo. Pero la complejidad no se agota en su tratamiento selectivo por parte del sistema, al contrario, libera la potencial paradoja que envuelve a la complejidad, es decir, la complejidad sólo puede ser reducida y acometida desde formaciones más complejas. *La complejidad es así imposición de las evoluciones que diferencian a la sociedad y fuente primaria para que los sistemas operen.*

Ahora bien, la complejidad no es patrimonio de los grandes sistemas de funciones sino que correlativamente actúa al nivel de la conciencia de los hombres. Al hacer esta distinción, hombre/sistema social, asumimos que los hombres pueden ser bien comprendidos como entorno de los sistemas sociales. Esto por dos razones de peso: se desliga a los hombres de la extenuante tarea de reproducir la sociedad y se les dota de mayores márgenes de libertad. La cuestión radica en ilustrar pertinentemente el vínculo.

La complejidad social opera de esta forma al nivel de la conciencia de los individuos y encuentra su concepto clave en la *diferenciación simbólica*. Ésta indica en un primer momento la excedencia cultural a la que están expuestos los individuos, a la diversidad de lógicas, símbolos y comunicaciones que suceden y se generan en la sociedad, y consecuentemente a la precariedad de cualquier universo de significado que pretenda sancionar en conjunto las experiencias del individuo. Lo que se resalta en tal situación es la venida a menos de la integración y la interrelación de los códigos, lenguajes, lógicas, estilos culturales que conviven y se generan en la sociedad. Así, los individuos asumen la complejidad con un particular estilo cognitivo, es decir, de manera reflexiva, pues no pueden pasar de largo ante la evidencia de que su ambiente dominado por la complejidad, les lleva a asumir una posición cognitiva que no se efectúe en términos lineales, ya que ello les reduciría radicalmente las posibilidades para concebirse y ser concebidos.

La complejidad, entonces, acentúa los empeños particulares en definir la identidad y las formas de vincularse con el ambiente. Ello genera múltiples problemáticas, pero sensiblemente se resalta la creciente importancia de movilizaciones que se articulan en torno al reconocimiento de la identidad. La cuestión que salta a la vista es que la identidad en contextos de complejidad social ha intensificado sus fuentes de individualización. En efecto, la identidad contemporánea se destaca por el imponente desarrollo de la individualidad, pues la complejidad social empuja a los individuos a buscar certezas de vital importancia en torno a sí mismos, pero el efecto visual de que la identidad se haga visible por su raíz individualista oculta procesos de socialidad, del vínculo con el otro, que también acusan problemas de definiciones y de pertenencia, es decir, de identidad.

Así pues, creímos pertinente sustentar nuestro argumento definiendo la imagen de individuo que concordara con aquel que hace uso de sus vínculos sociales y que se enrola en acciones colectivas, con miras a que el concepto de individuo no adoleciera de una connotación demasiado disgregadora en el análisis de la acción colectiva. La formación del individuo se describe como un largo proceso de maduración de la modernidad en la que destaca el individuo como valor en sí mismo, y en donde se pueden observar tanto desarrollos hipertróficos del “yo” característicos del narcisismo posmoderno, como su disolución dentro de identidades cerradas y excluyentes basadas en raíces comunitarias. *Pero las condiciones que impone la complejidad, si no es que son negadas, hacen visible un sesgo cultural e histórico: la individualización.* La prevalencia del “yo” ha modificado sensiblemente las dinámicas de lo social, y de esa condición que se ha venido imponiendo con la modernidad, no están exentos los movimientos sociales.

Dentro de este contexto es que se hace visible el problema de la identidad, con la apreciación sesgada de que ésta se reduce a lo individual. Así pues, recortamos la identidad en dos dimensiones: *la dimensión personal*, o el “yo”, es decir, el elemento irreductiblemente particular de la identidad. En ella ubicamos tareas básicas del ejercicio de la individualidad al posicionar al individuo al interior de un campo (simbólico), al organizar su “criterio de preferencias” o selecciones, y al otorgarle una base para la integración temporal de la experiencia social. Y *la dimensión social*, o el “nos”, es decir, lo que iguala

al individuo con los otros. Estas dos dimensiones se han ido reestructurando de forma significativa en contextos de complejidad social. El “yo”, como lo habíamos dicho, ha crecido de forma sensible, a lo cual paralelamente se observa una diversificación y multiplicación de las fuentes que brindan identificación, lo que descubre una desarticulación del “nos” de la identidad y una pertenencia variada pero relativizante: *la complejidad social se asume desde una condición de identificación relativa*. Creemos que la reestructuración de la subjetividad contemporánea, radica en asumir que la identidad, y específicamente su dimensión social, adolece del cambio, de la pendularidad y de la pluralidad.

En tal diagnóstico se sustenta la introducción al análisis del *sí plural* característico de la experiencia en las sociedades complejas. La pluralización de los mundos de vida en correspondencia con la diferenciación simbólica a la que se ven expuestos los individuos, ha arrojado el diagnóstico de un tipo de identidad diferenciada, abierta, individuada y reflexiva, es decir, una tarea apremiante y en constate reconstrucción.

Ello, creemos, ha cambiado muy sensiblemente la acción colectiva característica de los movimientos sociales contemporáneos. Después de saldar las deudas pertinentes con los acercamientos clásicos y contemporáneos de la acción colectiva, nos percatamos que al igual que aquéllos privilegiaban la relación de la acción colectiva con cambios sociales profundos o grandes estructuras (capitalismo y Estado), por nuestra parte pretendimos relacionar la movilización contemporánea con los procesos de diferenciación social en dos niveles, al nivel articulación interna, es decir, las formas en que se vinculan los individuos hacia el interior de la acción colectiva, y al nivel de las expresiones y formas de vincularse con un contexto específico de complejidad social, en particular, con el ambiente político.

Las movilizaciones contemporáneas se caracterizan por depender cada vez más de las elecciones individuales y adquirir vínculos solidarios “menos comprometidos”. En el preciso lugar donde se cimientan las identidades colectivas y las solidaridades necesarias para que una acción colectiva tome la forma específica de un movimiento social observamos que: *en el acercamiento entre los procesos de diferenciación social e*

individualización, los movimientos sociales contemporáneos destacan por conjugar las condiciones de desarrollo imperioso de la individualidad y las exigencias de un contexto social diversificado que amplía y multiplica las pertenencias de los individuos. Estos dos grandes procesos se conjugan al momento de que la identidad débilmente integrada y poco coherente, que debilita el self y lo vuelve plural, requiere vitalmente de la realización de identificaciones. Es decir, el exceso de identidad y el déficit de identificación conducen a un sobrevalúo y encarecimiento de la realización de las identificaciones. En tal contexto, las identificaciones se encarecen y se repliegan a las de mayor raigambre en la organización de la persona misma, a fuentes primarias de identidad como el origen étnico, el sexo, etc.

Esto representa un serio reto a los ordenamientos políticos contemporáneos. La introducción de temas poco dóciles al tratamiento político ha conducido recurrentemente a declarar a las movilizaciones contemporáneas como fenómenos que corren por canales distintos de lo específicamente político. En cierto sentido la apreciación es válida, en cuanto la expresión de los movimientos sociales no opera sólo en la arena de lo político, sino que también demuestra orientaciones culturales, religiosas, de riesgo global, etc. Pero el argumento se ha llevado al extremo a tal grado de cerrar el concepto de la identidad como contraposición a la fría lógica del interés. En ello nos empeñamos en hacer visible que la identidad, sin duda un recurso extraordinario de las movilizaciones contemporáneas, requiere anclarse a la lógica política y experimentar las posibilidades mismas de su existencia.

Así, la forma en que los movimientos sociales se relacionan con su entorno precisa de una expresión política, de la articulación y presentar el interés propio, pues en ello se experimenta la identidad realizada y se promueve su preservación. El reconocimiento de identidades corre por el sendero del interés en cuanto intercambian recursos específicos de la lógica política, como el consenso, la autoridad y la amenaza. Y dentro de estos influjos políticos, los movimientos sociales tienen derecho de piso. *El intercambio político es uno de los canales que los movimientos sociales tienen más a la mano. Y por el otro lado, el intercambio político representa un extraordinario recurso para reducir complejidad social*

y procesarla políticamente. Por ello decimos que las posibilidades mismas de relevancia social y de existencia de los movimientos sociales, dependen en gran parte de la capacidad para vincular sus dimensiones de identidad e interés.

En sociedades crecientemente plurales, donde se pretenden hacer válidas las diferencias, los movimientos sociales son expresión tanto de heterogeneidad y diversidad social, como de riesgo y contingencia para los ordenamientos sociales. Ellos ejercitan las posibilidades democráticas, pero también son responsables de su mantenimiento para que éstas se mantengan abiertas. Ello requiere de renunciar a cualquier absolutismo moral y de observar que las posibilidades de trascendencia social requieren de ejercitar sus capacidades para hacer visible e impulsar el interés específico que les mueve.

VII. Bibliografía

ALEXANDER, J., Giesen, B. (1994): “Introducción” en Alexander, J., Giesen, B., Munich, R., Smelser, N. (comps.), *El vínculo micro-macro*, U de G/Gamma, Guadalajara, pp. 9-57.

BALBO, L., et. al. (1985): *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milán.

BARTRA, Roger (1998): “Sangre y tinta del Kitsch tropical”, en *Fractal*, (8), pp. 13-46.

BAUMAN, Zygmunt (1995): “Da pellegrino a turista” en *Rassegna Italiana di Sociologia*, (1), pp. 41-52.

(2001): *La sociedad individualizada*, Ediciones Cátedra, Madrid.

BECK, U., Giddens, A., Lash, S. (1997): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Universidad, Madrid.

BERGER, P., Luckmann, T. (1972): *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

BERGER, P., Berger, B., Kellner, H. (1974): *The homeless mind. Modernization and consciousness*, Vintage Books, New York.

BERIAIN, J., Blanco, J.M. (1998): “Introducción” en Luhmann, N., *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid.

BIZBERG, Ilán (1989): “Individuo, identidad y sujeto”, en *Estudios Sociológicos*, (7: 21), pp. 485-518.

BOBES, Cecilia (2002): “Movimientos sociales y sociedad civil: una mirada desde América Latina”, en *Estudios Sociológicos*, (20: 59), pp. 371-386.

CAMOU, A., Castro, J. (coords.) (1997): *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*, FLACSO/Triana, México.

COHEN, Jean L. (1988): “Estrategia o identidad: paradigmas teóricos nuevos y movimientos sociales contemporáneos”, en *Teoría de los movimientos sociales*, Cuadernos de Ciencias Sociales, Secretaría General-FLACSO, San José, pp. 3-42.

CRESPI, Franco (1997): *Acontecimiento y estructura. Por una teoría del cambio social*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

CUPOLO, Marco (comp.) (1986): *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*, UAM, México.

DELLA PORTA, D., Greco, M., Szakolczai, A. (eds.) (2000): *Identità, riconoscimento, scambio*, Laterza, Bari.

DUBET, Francois (1989): “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”, en *Estudios Sociológicos*, (7: 21), pp. 519-545.

DURKHEIM, Émile (1999): *La división del trabajo social*, Colofón, México.

ESTEINOU, R., Millán, R. (1991): “Cultura, identidad y consumo”, en *Debate Feminista*, (2: 3), pp. 54-62.

ESTRADA, Marco (1997): “¿Es reformable la teoría de los actores colectivos?”, en *Revista Mexicana de Sociología*, (59: 3), pp. 55-79.

GALLINO, Luciano (1985): “Identità, identificazione, relazioni seriali e alternanze” en Balbo, L., et. al., *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milán, pp. 227-238.

GIDDENS, Anthony (1997): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad contemporánea*, Península, Barcelona.

GIMÉNEZ, Gilberto (1994): “Modernización, cultura e identidades tradicionales en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, (56:4), pp. 255-272.

GLEIZER, Marcela (1997): *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, Juan Pablos/FLACSO, México.

GONZÁLEZ, Jorge A. (coord.) (2002): *Constitución y derechos indígenas*, IIJ-UNAM, México.

GUSFIELD, J., Johnston, H., Laraña, E. (1994): “Identities, grievances, and new social movements” en Gusfield, J., Johnston, H. y Laraña, E. (comps.) *New social movements. From ideology to identity*, Temple University Press, Philadelphia, pp. 3-35.

HABERMAS, Jürgen (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires.

(1992): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.

(2002): *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I y II, Taurus, México.

IBARRA, P., Tejerina, B. (eds.) (1998): *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Trotta, Madrid.

IZUZQUIZA, Ignacio (1990): *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, Barcelona.

JENKINS, J.C. (1994): “La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales” en *Zona Abierta*, (69), pp. 5-49.

KLIKSBERG, B., Tomassini, L. (comps.) (2000): *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, BID/FCE, Buenos Aires.

LARAÑA, Enrique (1999): *La construcción de los movimientos sociales*, Alianza, Madrid.

LASCH, Christopher (1999): *La cultura del narcisismo*, Editorial Andrés Bello, Barcelona.

LECHNER, Norbert (1996): “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, (58: 1), pp. 3-16.

(2000): “Desafíos de un desarrollo humano: individualización y capital social”, en Kliksberg, B., Tomassini, L. (comps.), *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, BID-FCE, Buenos Aires, pp. 101-127.

LECHNER, N., Millán, R., Váldez, F. (coords.) (1999): *Reforma del Estado y coordinación social*, Plaza y Valdés/IIS-UNAM, México.

LUHMANN, N., De Georgi, R. (1993): *Teoría de la sociedad*, U de G/UIA/ITESO, México.

LUHMANN, Niklas (1994): “La diferenciación evolutiva entre sociedad e interacción”, en Alexander, J., Giesen, B., Munich, R., Smelser, N. (comps.), *El vínculo micro-macro*, U de G/Gamma, Guadalajara, pp. 143-165.

(1996): “Políticos, honestidad y alta amoralidad de la política”, en *Nexos*, (219), México.

(1998a): *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, ed. Josetxo Beriain y José María Blanco, Trotta, Madrid.

(1998b): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos/UIA/CEJA, Barcelona.

(1998c): *Sociología del riesgo*, Triana, México.

(2002): *Introducción a la teoría de sistemas*, ed. Javier Torres Nafarrete, UI/ITESO, México.

MAKOWSKI, S., Constantino, M. (1995): “Imágenes de sobredosis: complejidad social e identidad en el fin de milenio”, en *Perfiles Latinoamericanos*, (4: 7), pp. 179-197.

MASCAREÑO, Aldo (1994): “Sistema político, Estado y movimientos sociales. Una mirada desde la teoría de sistemas autorreferenciales” en *Revista Paraguaya de Sociología*, (31: 91), pp. 135-146.

MEAD, George H. (1972): *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Buenos Aires.

McADAM, D., McCarthy, J., Zald, M. (eds.) (1999): *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Istmo, Madrid.

MELUCCI, Alberto (1985): “Identità e azione collettiva” en Balbo, L., et. al., *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milán, pp. 150-163.

(1991): *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nelle società complessa*, Il Mulino, Bologna.

(1994): “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales” en *Zona Abierta*, (69), pp. 153-180.

(1995a): “El conflicto y la regla: movimientos sociales y sistemas políticos” en *Sociológica*, (10: 28), pp.225-233.

(1995b): “The process of collective identity” en Johnston, H. y Klandermans, B. (eds.) *Social Movements and culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 41-63.

(1996): *Challenging codes. Colective action in the information age*, Cambridge University Press, London.

(2000): “Costruzione di sé, narrazione, riconoscimento” en della Porta, D., Greco, G., Szokolczai, A. (eds.), *Identità, riconoscimento, scambio*, Laterza, Bari.

(2001): *Vivencia y convivencia*, Trotta, Madrid.

(2002): *Vida cotidiana, acción colectiva y democracia*, Colegio de México, México.

MILLÁN, René (comp.) (1994): *Solidaridad y producción informal de recursos*, IIS-UNAM, México.

(1995): “De la difícil relación entre Estado y sociedad”, en *Perfiles Latinoamericanos*, (4: 6), pp. 181-202.

(1997): “Luhmann: de la sociedad, los hombres y las interacciones”, en *La sociedad compleja*, FLACSO/Triana, México, pp. 113-130.

MUNCK, Gerardo L. (1995): “Algunos problemas conceptuales en el estudio de los movimientos sociales”, en *Revista Mexicana de Sociología*, (57: 3), pp.

NATALE, Paolo (1994): “Formas y finalidades de la acción solidaria” en Millán, R. (comp.), *Solidaridad y producción informal de recursos*, IIS-UNAM, México, pp. 19-45.

NEGRI, N., Ricolfi, L., Sciolla, L. (1985): “Complessità sociale e identità” en Balbo, L., et. al., *Complessità sociale e identità*, Franco Angeli, Milán, pp. 13-23.

OFFE, Claus (1992): *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid.

OLSON, Mancur (1991): *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y la teoría de grupos*, Limusa/Noriega Editores, México.

OLVERA, Alberto (coord.) (2001): *Sociedad civil. De la teoría a la realidad*, Colegio de México, México.

(coord.) (2003): *Sociedad civil, esfera pública y democratización*, FCE/UV, México.

PARSONS, Talcott (1983): “Il ruolo dell’identità nella teoria generale dell’azione” en Sciolla, L. (ed.) *Identità*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 63-88.

PETROSINO, Daniele (2004): “Pluralismo culturale, identità, ibridismo”, en *Rassegna Italiana di Sociología*, (3), pp. 389-418.

PIZZORNO, Alessandro (1994): “Identidad e interés” en *Zona Abierta*, (69), pp. 135-152.

RABOTNIKOF, Nora (1999), “Hegelianos, a sabiendas” en Lechner, N., Millán, R., Váldes, F. (coords.) *Reforma del Estado y coordinación social*, Plaza y Valdés/IIS-UNAM, México, pp. 195-210.

REVILLA BLANCO, Marisa (1993): *¿Y todo lo que nos mueve nos une?. Movimiento social, identidad y sentido: experiencias contemporáneas en la RFA y Chile*, Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid.

RUSCONI, Gian Enrico (1982): *Problemas actuales de Ciencia Política*, IIS-UNAM, México.

(1984): *Scambio, minaccia e decisione. Elementi di sociologia politica*, Il Mulino, Torino.

(1986): “El intercambio político” en Cupolo, M., *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*, UAM, México, pp. 67-95.

SCHÜTZ, Alfred (1962): *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.

SCIOLLA, Loredana (ed.) (1983): *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.

(1983): “Teorie dell’identità” en Sciolla, L. (ed.), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 7-58.

(1995): “La dimensione dimenticata dell’identità” en *Rassegna Italiana di Sociologia*, (1), pp. 41-52.

(2000): “Riconoscimento e teoria dell’identità” en della Porta, D., Greco, M, Szakolczai, A., (eds.), *Identità, riconoscimento, scambio*, Laterza, Bari, pp. 5-29.

(2003): L’ “io” e il “noi” dell’identità. Individualizzazione e legami sociales nella società moderna. (Publicado posteriormente en Leonini, L. (ed.), *Identità e movimenti sociali in una società planetaria. In ricordo di Alberto Melucci*, Milano, Guerini, pp. 92-107.)

SILVA-HERZOG MÁRQUEZ, Jesús (1999): *El antiguo régimen y la transición en México*, Planeta/Joaquín Mortiz, México.

SMELSER, Neil J. (1996): *Teoría del comportamiento colectivo*, FCE, México.

TARROW, Sydney (1997): *El poder en movimiento*, Alianza, Madrid.

TAVERA, Ligia (2000): “Movimientos sociales” en *Léxico de la política*, FLACSO/FCE, México.

TEJERINA, Benjamín (1998): “Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores” en Ibarra, P., Tejerina, B. (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Trotta, Madrid, pp. 111-138.

TORRES NAFARRETE, Javier (1993): “Introducción” en Luhmann, N. y De Georgi, R., *Teoría de la sociedad*, U de G/UIA/ITESO, México.

WALDMAN, Gilda (2000): “Identidad” en *Léxico de la política*, FLACSO/FCE, México.

ZAMORANO, Raúl (1999): “Dilemas políticos sobre los movimientos sociales. El accionar colectivo de los sectores populares en el Chile de los años ochenta”, en *Revista Mexicana de Sociología* (61: 3), pp. 201-232.

(2003): *Civilizzazione delle aspettative e democrazia nelle periferie della società moderna*, La Biblioteca Pensa Multimedia.

ZOLO, Danilo (1986): “Complejidad, poder, democracia” en Cupolo, M., *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*, UAM, México, pp. 165-197.

(1994): *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

(1997): “El léxico de Luhmann” en *La sociedad compleja*, FLACSO/Triana, México, pp. 243-264.