

La Querrela de la Identidad: ¿Pasado sistémico, presente fragmentario?

Enrique de la Garza Toledo
José Luis Gayosso Ramírez
Saúl Horacio Moreno*

Introducción

Las Teorías Sociales hasta los setenta fueron principalmente Estructuralistas, eran las Estructuras – concebidas de diversas formas- las que determinarían los sentidos y acciones, de tal forma que la Sociología no era sino la ciencia que interesada por la acción social la estudiaba a partir de sus determinantes estructurales (De la Garza, 2006). En estas perspectivas el concepto de Identidad no tuvo un papel central en la teorización y en las excepciones en las que fue introducido resultaba derivado de estructuras o bien se sumergía en el ámbito psicológico de la personalidad (Alexander, 1992). Mead y Parsons pueden ser vistos como de estas excepciones en la Sociología clásica que dan importancia a la Identidad en el segundo sentido. Sin remontarnos muy atrás, veremos en este ensayo como en la Fenomenología sociológica no aparece explícitamente y es un concepto derivado, no central, en el Interaccionismo Simbólico clásico. En cambio en la psicología y el psicoanálisis clínicos es motivo temprano de preocupación, casi siempre bajo el supuesto de que la Identidad del Yo es patológico cuando no está integrado (Archer, 1997). En Teorías tempranas como en la de Habermas (1973) es incluido el concepto en forma subsidiaria muy vinculado al Yo individual, pero tampoco es pieza clave de su teoría de la acción comunicativa.

Es decir, la importancia del concepto de Identidad tendrá que esperar al inicio de la descomposición de los paradigmas estructuralistas en la década de los setenta, vinculado inicialmente con la emergencia de los, en esa época, Nuevos Movimientos Sociales, que se resistían a ser analizados en forma clásica como resultado de contradicciones principalmente estructurales (Murga, 2007). Se relacionaba también con el desencanto, especialmente en los países desarrollados, acerca de las potencialidades revolucionarias de

* Participantes del seminario sobre trabajo no clásico del Postgrado en Estudios Laborales de la UAMI. E mail: egt@xanum.uam.mx

la clase obrera clásica (Gortz, 1982) y el intento de búsqueda de sujetos alternativos como en Marcuse (1968) o en Touraine (1973). La emergencia en esa década de nuevas teorías de los movimientos sociales combinó dos tendencias, una iniciada con anterioridad y que culminaría en las Teorías sobre Movilización de Recursos –adaptación al estudio de los movimientos sociales de la elección racional-, y su rival en los ochenta del paradigma de la Identidad. Es este último el que reivindica como concepto central de su teorización el de Identidad. Simplificando, la movilización colectiva no estaría guiada por el interés sino por la construcción de una Identidad al calor del propio movimiento. Es decir, la reivindicación de la búsqueda de Identidad primero adquiriría una connotación colectiva y no simplemente individualista del Yo –el rechazo al actor racional se complementaba con el del individualismo metodológico- y, por otra parte, un optimismo en cuanto a que el antiguo sujeto privilegiado por muchas concepciones para realizar las transformaciones sociales podría ser substituido por sujetos emergentes. Es cierto que no todos los teóricos de los nuevos movimientos sociales tuvieron en mente grandes sujetos transformadores, unos se imbricaron con la postmodernidad que floreció en los ochenta y que en parte reivindicó lo pequeño frente a grandes sujetos, grandes discursos y grandes proyectos (Braudillard, 1988). De cualquier manera, el problema central de la Identidad en esos años era el de la posibilidad de su construcción colectiva en positivo y no la crisis de las Identidades como sucederá a partir de los noventa.

El tema de la crisis de las Identidades, sin ser central, no era nuevo en la reflexión de la Teoría Social, se le había relacionado con el advenimiento del capitalismo avanzado –revolución industrial, liberalismo- que habría subvertido las bases de las Identidades por adscripción de las sociedades precapitalistas o premodernas y abierto a la multiplicidad de adscripciones de rol para un mismo sujeto y con ello a la incertidumbre en los comportamientos (Boltansky y Chapello, 2002). Aunque, a decir verdad, la crisis de las Identidades se contraponía en el capitalismo organizado, para otros autores, a la emergencia de la imposición de la racionalidad instrumental –jaula de hierro, hombre unidimensional- o simplemente de las estructuras burocráticas del Estado y las empresas que restringían la libertad de elección (Eagleton, 2006).

De una manera o de otra, la década de los ochenta, con la emergencia del Neoliberalismo volvió obsoleta la tesis del capitalismo tardío o en su forma ortodoxa la del capitalismo

monopolista de Estado como última fase del Imperialismo, por el contrario el Neoliberalismo en 20 años se extendió a casi todo el planeta y a finales de los ochenta el socialismo realmente existente se derrumbó. El impacto fue terrible en la intelectualidad que se adhería alguna forma de socialismo como alternativa al capitalismo – fuera socialdemocrático, marxista leninista o autogestionario- , una parte volvió sus ojos a la postmodernidad, otros creyeron más en las leyes del mercado y muchos se refugiaron en la intimidad, rumiando sus decepciones del socialismo y del movimiento obrero, extendidas a toda forma de acción colectiva, aun de los nuevos movimientos sociales (Callinicos, 1998) (Gortz, 1982). Hacia los noventa pareciera predominar en la intelectualidad más esta posición que la esperanza en los nuevos movimientos sociales, es en este estado de ánimo en donde florecen las teorías de la Para-postmodernidad (De la Garza, et al, 2007) y el problema de la Identidad aparece como central, pero en su negatividad, relacionado con la imposibilidad de la construcción de Identidades colectivas, reflejo de la pérdida de Identidad ideológica y política, de proyecto y de impulso volitivo de la generación del 68 en el mundo y de sus discípulos.

En este terreno pesimista se desarrolla hoy la querrela por la Identidad con fuertes connotaciones individualistas, con recuperación de teorías psicológicas y microsociológicas que desprecian el concepto de estructura y se guían por el supuesto de la nueva crisis de la Identidades en un mundo de la flexibilidad de las ocupaciones, de las trayectorias laborales y de vida (Bauman, 2005^a), que aparecen en parte como reacción frente a los excesos estructuralistas del pasado. De esta disputa, teórica, empírica, pero también ideológica, tratará este ensayo.

1. La Identidad en algunas Teorías clásicas

1.1. G. Mead

A partir de este debate con los psicólogos conductistas tradicionales es que Mead se atrevió a afirmar que el problema de la conducta es un asunto social en donde interviene la conciencia y autoconciencia de los sujetos: “la conducta social sólo puede ser entendida en términos de la conducta de todo el grupo social del cual él es miembro, puesto que sus actos individuales están involucrados en actos sociales más amplios, que van más allá de él y que abarcan a otros miembros de ese grupo” (Mead, 1993: 54).

Al “tratar de explicar la contingencia como un momento en la acción socialmente estructurada” (Alexander, 1992: 169) y no como una expresión única y aislada producto del voluntarismo individual es que entra en juego el asunto de la conciencia y, por tanto, la relación que Mead prefija (sin definirla) entre identidad y acción colectiva.

El proceso mental complejo para la definición de la conciencia parte de la idea de pensamiento. ¿Cómo podemos saber que estamos pensando? ¿Cuándo nos descubrimos cómo seres pensantes? Mead señala que cuando dialogamos con nosotros mismos.

La conversación interna es el punto de partida de una teoría de la identidad en Mead. La creación y respuesta acerca de nosotros parte de reconocer la existencia del *mí mismo*. Hablar con nosotros mismos es una conducta, por tanto observable, pero producto de la interacción social, con un “mi” socialmente creado, puesto que él dialogo con nosotros se hace a partir de una estructura simbólica que no fue creada por nosotros sino aprendida y establecemos la “conversación interna” solamente cuando hemos adquirido las herramientas lingüísticas socialmente reconocidas para establecer diálogos en el idioma pertinente. De esa manera, el pensamiento no es un producto de una “mente” inmaterial y ajena al mundo, sino producto del mundo mismo. “El pensamiento es simplemente el razonamiento del individuo, una conversación entre lo que he llamado el ‘yo’ y el ‘mi’” (Mead, 1993: 343).

Esto conduce a una construcción social del mundo interno del sujeto, por tanto, a una construcción social de las identidades en Mead. Nuevamente aclaramos que dicho concepto no existe con esta denominación en el autor, pero si lleva a dichas conclusiones. Mead, además es un procesualista, el acto de razonar es un acto observable por uno mismo a través del lenguaje socialmente definido, en el mismo sentido, la conciencia debe entenderse como un proceso social (Mead en Ritzer, 2001: 262). No se trata de un objeto orgánico-material ubicado únicamente en alguna parte del cerebro, sino sobre todo en la sociedad.

En la conversación íntima uno es sujeto y objeto a la vez. Esto es lo que Mead llama “self”, la cualidad de ser objeto de observación (e interlocución) de uno mismo, a partir de un sistema socialmente acordado de símbolos. El self¹, es mente, pero es sociedad en una

¹ Preferimos utilizar el término self antes que el de “persona” usado en la traducción española para no caer en el debate amplio de la distinción entre persona, individuo o sujeto.

relación dialéctica. Éste —como todos los conceptos en Mead— no es un objeto fijo, determinante, es un proceso. El self es resultado de la reflexión. Pero rebasa a esta conversación íntima pues permite que el individuo se comunique con otros, pues existe la posibilidad de un “mi” universal, donde los sujetos en conversación —por medio de la estructura simbólica— obtengan un acuerdo acerca de si y de los otros. Por tanto la identidad social en Mead llega a ser más que la suma de las identidades individuales, por medio de la emergencia del self que se aprecia como la amalgama y permite el enlace de las voluntades colectivas, más allá de una contabilización simplista o un determinismo estructural sin ambages.

1.2. El Funcionalismo y la Teoría de Sistemas de Parsons a Luhmann

Parsons tampoco hizo un uso directo del concepto actual de identidades, pero si incluyó a la personalidad como un resultado del encuentro entre las expectativas de los roles y un sistema único de valores que se socializaban mediante los procesos de internalización. Para Parsons la socialización resulta de la interiorización de valores, normas y códigos culturales altamente generalizados y compartidos, todos ellos mediados por el sistema social.

La teoría parsoniana define las partes en que el sistema de la acción social se subdivide: sistema social, cultural y de la personalidad (o bien un cuarto biológico). Si existiese un concepto de identidad en Parsons se ubicaría en el sistema de la personalidad, ya que por medio de él se compartirían autodefiniciones y definiciones colectivas (sistémicamente restringidas).

Las teorías sistémicas comparten estas preeminencias de las estructuras sobre los sujetos a partir de una organización de las funciones de los sujetos mismos o de las instituciones en el todo social. Lo que sería el sistema vendría a ser la manera en que las estructuras y las funciones se relacionan. Estas relaciones se darían de manera mecánica, orgánica y, más recientemente, cibernética, pero siempre sacrifican la voluntad de los sujetos frente a la determinación estructural. Aunque no es tan importante la estructura en si, sino la manera en que predomina sobre los sujetos. En Parsons se da una combinación interesante de aspectos mecánicos con aspectos orgánicos de predominio sistémico. Con Luhmann, y sus

antecesores, se hablará de un predominio sistémico cibernético y se pensará en términos de una teoría sistémica que iguale a todas las formas de conocimiento.²

Siguiendo esta línea, una teoría parsoniana de las identidades guardaría como requisito de las mismas esta característica funcional: las identidades cumplen un papel en el total del funcionamiento integral de las estructuras sociales. De ahí que una perspectiva estructural-funcionalista requiere de un concepto integrador de las identidades, por tanto un concepto de identidad que ponga en crisis al sistema en general no sería aceptado o implicaría una refuncionalización sistémica, un reacomodo de las fuerzas que sostienen el predominio sistémico.

Así las identidades en Parsons solamente son posibles en tanto son una función derivada de un sistema de valores comunes. Dos conceptos serían útiles para la comprensión de lo señalado: la imitación y la identificación. Ambos ocurren de manera teórica en la vinculación entre el ego y el alter en la conformación de la personalidad. “La imitación es el proceso por el que toma posición de unos elementos culturales específicos, unas porciones concretas de conocimientos, habilidad o conducta simbólica, procedentes de un objeto social, en el proceso de interacción.” (Parsons, 1988: 202). La identificación es más compleja, pues “significa hacerse cargo”, es decir, internalizar los valores del modelo, o más bien, el establecimiento de una relación recíproca de roles entre alter y ego, donde compartan las pautas que los hacen sentirse compatibles uno con el otro, donde se identifican, donde crean identidad. Estas vinculaciones son de múltiples tipos: afectivas, amorosas, de estimación, de compañerismo, políticas, de intereses. Esto habla de diferentes racionalidades en la acción de identificación: desde meramente instrumentales hasta las valorativas y/o emotivas. (Parsons, 1988: 202)

Entran entonces, en la creación de identidades desde el enfoque parsoniano algunos elementos más, por ejemplo, el aprendizaje, basado en una mecánica de recompensas-castigos, pero también de motivaciones en términos más psicológicos. En esto el alter se vuelve un modelo de imitación o de aprendizaje para el ego. Para que esto se vuelva una identificación en que debe haber interrelación entre ambos, esta se da solamente dentro de

² De acuerdo a Carlos Reynoso (1998) existen cuatro formulaciones sucesivas en las teorías de sistemas previas a Luhmann: la cibernética de Norbert Wiener, la teoría general de sistemas de Ludwig Von Bertalanffy, la teoría de las estructuras disipativas de Ilya Prigogine y la sinérgica de Hermann Haken. Luhmann hace una combinación de todas y agrega a la biología del conocimiento de Humberto Maturana y Francisco Varela.

un proceso de socialización que involucra a ambos. El logro de la identidad viene cuando se da lo que Parsons llama “vinculación recíproca”, una especie de niveles en los grados de intercambio simbólico entre ambos elementos de la relación. Se debe aclarar que todo este proceso de identificación se dará dentro de la estructura de la acción social, por tanto, dentro del sistema de relaciones, pero en un punto específico: el sistema de la personalidad en la interpenetración con los sistemas cultural (por los valores comunes) y social (por el sistema de expectativas-recompensas en su relación con los roles).

En el programa de Luhmann no existe la posibilidad de la intersubjetividad y la noción de interacción debe ser desprendida del lenguaje sociológico. Para Luhmann el centro del conocimiento no es la acción, la cual se restringe a una expresión sistémica. Por otra parte, en términos epistemológicos elimina a la dualidad sujeto-objeto pues la considera un resabio iluminista que atrasa nuestra manera de obtener conocimiento. Esta dualidad se sustituye por la de sistema/entorno. No hay sujetos que interactúan, por que no hay ni intercambio simbólico y mucho menos acciones, por tanto cada cual vive su subjetividad sin poder comunicarla de manera directa al otro. Así elimina a la identificación parsoniana es decir esa comunicación alter-ego tan cara a Parsons. Solamente hay sistema, por tanto lo que existe en la sociedad es comunicación pura sin sujetos.

Esto tiene una fórmula simple en sus contenidos, pero difícil en su aprehensión pues parte de una axioma indemostrable, pero consecuente con su perspectiva: “Las reflexiones siguientes parten del hecho de que existen sistemas; no inician, por consiguiente, con una duda teórica del conocimiento” (Luhmann, 1999: 37), para este autor, los sistemas sociales son conceptos a-priorísticos. Existen antes de las experiencias y allí funda el asunto central de su propuesta: la sociedad es un concepto previo a la experiencia, nacemos con él así como nacemos con la noción de tiempo y espacio.

Es un planteamiento todavía sociológico, pero cercano a una metafísica social donde cabe el concepto de identidades si los sujetos carecen de una subjetividad directamente comunicable, ya que solamente lo podrán hacer a través de los sistemas de la comunicación. Es decir que los sujetos son sistemas psíquicos que crean pensamientos en clausura total y que para expresarse con otros sistemas psíquicos requieren de interpelar e interpenetrar al sistema de la comunicación.

Conviene mencionar que Luhmann considera a su método autorreferencial como algo más que meras tautologías pues —a su entender— la autorreferencia permite comprender como algunas partes surgen como resultados de saltos cualitativos en la percepción de las realidades (sistémicas, obviamente). Así, autorreferencialmente, la identidad sólo puede ser la identidad. Lo cual obliga a pensar en su contrario la diferencia y así: identidad/identidad pasa a ser la dualidad identidad/diferencia, la cual nos llevará nuevamente (de manera parecida a una dialéctica) a la identidad como diferencia, si es diferente es que es idéntico a algo y así al infinito. La relación conceptual identidad/diferencia será el motor de la relación entre sistema/entorno. El sistema atrae a los idénticos a si mismo, pero diferenciándolos de lo que es diferente a él. Es decir, identificar es diferenciar a la vez. Pero diferenciar implica reconocer lo idéntico. Lo diferente pasará a ser parte del entorno. Entonces los conjuntos sociales enlazados por el sistema social (la comunicación) se enlazan por el mecanismo de la identificación. Se dice que nosotros somos, porque no somos como son los otros (Luhmann, 1999: 240).

En suma, para Luhmann la identidad es solamente una función que permite la capacidad del sistema psíquico de diferenciarse del sistema social, si esto no fuera posible entonces desaparecería la identidad porque no tendría una función más que de complacencia interna para el sujeto que en su subjetividad enclaustrada solamente busca satisfacerse al pensar que puede tener concordancia con otros. La identidad en un sentido interactivo es una ilusión.

1.3 Fenomenología e Identidad

Distinguiremos la Fenomenología filosófica de su fundador Husserl de la Sociológica de Schutz. El proyecto filosófico de Husserl llevó a su extremo el relativismo de la realidad con respecto de la conciencia, destacando la imposibilidad de distinguir lo que la realidad “es” de lo que agregaría la conciencia, de tal forma que habría que pasar de la búsqueda del ser “en si” al ser “para mí” (Mueller-Vollmer, ed. 1997). Así, la esencia no sería sino el sentido que el ser tiene para el ego y de esta forma sujeto y objeto coincidirían. El Noema de Husserl, categoría central de su fenomenología, no sería sino “la cosa” percibida subjetivamente, la fenomenología se ocuparía de objetos en cuanto actos de conciencia y el objeto no sería el mundo sino la conciencia. Hasta este punto la fenomenología de Husserl

podría tener un núcleo racional que no desembocara en el nihilismo necesariamente, es decir, que la relación del sujeto con el mundo implica significaciones en la conciencia e intencionalidades de dicho sujeto, que dichas significaciones son dependientes del lenguaje y podría plantearse el problema, que no es el de Husserl, de cómo los sujetos concretos construyen sus significados y de cómo estos se relacionan con sus prácticas. Pero la línea de Husserl no conduce a problematizar la relación sujeto-objeto sino a reducir al objeto en puros actos de conciencia y, más aún, a negar la importancia de las significaciones concretas en tanto se buscaría el contenido de la conciencia trascendental, su contenido no derivaría de la experiencia sino de la intuición, de una subjetividad trascendental que implicaría las funciones universales de la conciencia (Thompson, 1981). Por esto su método de reducción fenomenológica plantea poner entre paréntesis todo contenido concreto de la conciencia para alcanzar las estructuras de la conciencia pura. De esta manera, su definición de que es la Fenomenología es consecuente con este programa profundamente idealista: es una ciencia apriorística, que busca descubrir las reglas universales que sigue la conciencia para que aparezcan los objetos.

El revisionismo Schutzeano, por el contrario, no se dirige hacia la conciencia trascendental, aunque retoma algunas categorías del pensamiento como la analogía, la identidad y la indexalidad, para entender mejor la acción social más que la conciencia (Schutz, 1996). De hecho Schutz funda una Fenomenología mundana más que trascendental y se interesa en como se construyen los significados en la vida cotidiana como mediación de la acción social. Por esto Schutz define a la ciencia social como el estudio de la acción social, en tanto conductas con significado subjetivo dirigida a la conducta de otro (Schutz, 2003). En la Fenomenología de Schutz el problema de la Identidad es marginal, como en la gran mayoría de los teóricos clásicos hasta los años setenta. Sin embargo trataremos de hacer una extensión libre de las categorías de Schutz para ver si este enfoque puede enriquecer las perspectivas actuales sobre identidad.

En la crítica de Schutz a Weber, en cuanto al significado, distingue entre significado “para mí” y significado “por el otro” con el que estoy en interacción, que pueden no coincidir (Schutz y Luckmann, 1973). Esta es posiblemente la base de la tan manejada concepción de identidad para Mí y la que me atribuyen los otros. Algunos creen que significado para Mí y para los otros se corresponden con significado subjetivo –íntimo e

irrepetible en el sujeto- y el objetivo que es social. Pero no necesariamente es así, el significado objetivo de Schutz es el contenido objetivado en la cultura, de tal manera que el de los otros sólo en parte se debe al significado objetivo. Esta confusión está presente en autores como Dubar (2001) que iguala la identidad para los otros con la social, pero la identidad social debería estar cercana al significado objetivo de Schutz, porque con respecto a la identidad habría muchos otros concretos posibles. Además, en Schutz aparece un tercer significado que tienen que ver con la Identidad, además del íntimo para Mí y del social objetivo u objetivado, el del observador (Schutz, 2003a). En esta medida, a la identidad para Mí y la social habría que añadir otra, la que el investigador atribuye a los sujetos. En este punto se presenta el problema de la doble hermenéutica de la Identidad, que tanto coincide la que atribuyo como observador con la social o con la íntima.

Una complicación adicional, que no está claramente presente en aquellos que esquemáticamente analizan la Identidad como intersección de la mía con la que los otros me atribuyen es la intersubjetividad. Es decir, como en todo acto significativo la construcción de una configuración de significados llamada Identidad no puede separarse en una autista construida por el sujeto y otra que le atribuyen los extraños. Porque los significados se construyen intersubjetivamente, en esta medida se dan en negociación de significados entre “nosotros” y los “otros” y entre nosotros mismos. En esta medida, el significado intimista queda relativizado frente a la preeminencia de lo social como intersubjetividad doble. Por otro lado la distinción de Schutz entre motivo “para” y motivo “porque” puede llevarse al campo de la Identidad. La identidad “para” implica que esa configuración subjetiva se construye con intencionalidad para determinados objetivos: para la acción social, para la productividad en la empresa, para la lucha política, etc. La Identidad “porque” sería la explicación de porqué se construyó para ese objetivo una configuración de determinadas características y fronteras temporales y espaciales. Es decir, el concepto de Identidad necesita apellidos más que considerarla como una ontología del ser social. Un tema adicional que introduce Schutz con respecto del significado es el de los niveles de claridad, que llevado a la Identidad sería el de la **Identidad manifiesta** y la latente, con sus respectivas implicaciones metodológicas y en especial el del campo del cuerpo como fuente de Identidad.

La Identidad como cualquier configuración subjetiva se construye a partir de prácticas que implican rutinas y que suponen recetas para solucionar los problemas cotidianos, pero también tipificaciones para delimitar objetos a través del lenguaje. Sin embargo, las rutinas pueden fallar y los tipos ser limitados, de tal forma que la Identidad se deriva de prácticas cotidianas pero abiertas a la creatividad intersubjetiva en “situaciones problemáticas” (Berger y Luckmann, 1979). Así como la subjetividad, la Identidad se da en el mundo de la vida, en el de la intersubjetividad, y en el mundo de la vida dice Schutz “ el Trabajo está en el centro” –concepción completamente diferente de la Habermas que contrapone el mundo de la vida al del Trabajo. De este mundo de la vida las biografías no forman parte para Shutz, en todo caso aparecen como sedimentos subjetivos en la construcción de Identidades. Pero realmente el mundo de la vida es sólo una de las esferas posibles de la realidad social y por tanto de lo que influye en la constitución de Identidades. Además, del mundo directamente experimentado, estaría el indirectamente vivido, tanto el de los predecesores, como el de los sucesores. Es decir, los niveles de identidad irían del “nosotros” que puede implicar o no el cara a cara, al de ellos que también puede ser cara a cara, o bien trabajar con personas tipo y estructuras sociales.

La Identidad, así como la subjetividad para Schutz, no es sistémica porque las tipificaciones organizadas en “acervos de conocimientos” no son un sistema integrado, porque la Identidad implica diversos niveles de relación con “ámbitos finitos de sentido” o ámbitos del mundo que son significativos para nosotros. Es decir, no hay yo, mi o simismo integrados y, por tanto, no hay identidad sistémica, lo que debería llevar a replantear el significado de crisis de las identidades como simple fragmentación. Entre sistema y fragmentación cabe la configuración, entendida como red de relaciones, unas duras y otras débiles, sin descontar a la discontinuidad. Decir relación en configuración no es lo mismo que el caos, la fragmentación o la esquizofrenia cognoscitiva, sino que no todo está integrado y a la vez no totalmente desintegrado. Además esta requiere legitimación que implica explicar y justificar, así como la intervención de “mecanismos intelectuales de sostenimiento de universos simbólicos” relacionados con la Identidad, como la mitología, la religión, la ciencia, o la técnica.

Finalmente, la acción social no requiere necesariamente de la identidad sino de la subjetivación que es un concepto más amplio, es decir, de la construcción de significados

intersubjetivamente para la situación concreta, que utiliza recetas y tipificaciones objetivadas en la cultura pero está abierta “hasta nuevo aviso” sí chocan con la experiencia. Además, la Identidad como objetivación puede ser un limitante de la práctica innovativa cuando la Identidad se asocia a la estandarización de rutinas.

En la Fenomenología Sociológica hay, como hemos visto, nociones que han sido retomadas por otros sin reconocerlas en su origen y otras que pueden permitir problematizar las concepciones actuales más comunes sobre la Identidad: que la Identidad no es un todo homogéneo sino fragmentario; que la Identidad no es construcción autista del individuo sino se da en intersubjetividad; que la Identidad como configuración intersubjetiva relativiza la importancia de la Identidad individual; que no hay que confundir “para los otros” con social objetivado; que, además de la Identidad del Yo y para los otros, cabe añadir la de “nosotros”, no reducible a la suma de las identidades de los Yoes; que hay que distinguir la Identidad “para”, del porque, evitando la ontología de la Identidad sistémica como un fin en sí mismo, intromisión psicologista en la Sociología actual; y, sobre todo, que sí algún interés tiene la identidad es en relación con la práctica y no en sí misma y que esta práctica requiere de construcción de significados en donde no todos apuntan hacia la Identidad. Sin embargo, está ausente en esta Fenomenología, o al menos, no desarrollado -junto a la necesidad de la legitimidad- de la Identidad el papel del poder, poder que construye y que limita a la Identidad.

1.4 Interaccionismo Simbólico

El Interaccionismo Simbólico es hoy muy recuperado con relación al problema de la Identidad y, efectivamente en su forma clásica dio cierta importancia, aunque no central, a este concepto. Sin embargo, el Interaccionismo tiene propuestas específicas sobre la realidad social y de como analizarla tales que vale la pena repensarlas. Estas son: que las interacciones implican símbolos y significados que son interpretados por los actores en una secuencia sucesiva de signos, significados, respuestas gestuales y así sucesivamente, de tal forma que nuestra acción influye sobre la de los otros y la interacción se va construyendo en la práctica de la interacción con significados (Goffman, 1981). Sin embargo, estos significados pueden ubicarse en dos niveles, primero en el Yo interno que nunca se muestra

totalmente en la interacción y en el Mi social que es el que predomina en la interacción. Aunque el interaccionismo se distancia del funcionalismo en cuanto a que la interacción no está guiada por normas interiorizadas, y del utilitarismo basado en el cálculo racional, el control se logra en la propia interacción y por expectativas estereotipadas del otro con cierto margen para la creatividad de los sujetos, desde el momento en que el significado de lo signos nunca es concluyente y están sujetos a la experimentación (Goffman, 2001). No obstante que hay una distancia entre el Yo interno y el Mi social, los recursos para la interpretación se derivan de lo social, como son las fachadas de la acción, los estereotipos, las imágenes idealizadas, estos son aprendidos socialmente y en la interacción se usan sin presuponer sinceridad de los actores, de la misma manera el significado no está en la conciencia, al menos el que interesa en la interacción, sino en el acto mismo y este es social, que implica un distanciamiento entre el Yo interno y el Mi social. Pareciera que intentando escapar del estructuralismo funcionalista y buscar mayor libertad para el sujeto se cayera en otra forma de determinación de las formas de la interacción y sus significados, no obstante que las presunciones pueden fallar (Goffman, 2006).

Llevando la discusión a la Identidad desde el punto de vista del Interaccionismo, esta es social y es la que importa, independientemente de que pudiera haber otra en el nivel del Yo interno, la que importaría sería la que es construida en la propia interacción, pero esta construcción no evita que haya rutinas y por tanto no hay una innovación radical permanentemente. Es decir, la Identidad sería una forma de atribuir significado a interacciones entre el individuo al que el otro atribuye una Identidad (Goff, 1980). Colley señala que la identidad se atribuye a grupos de estatus de los que el individuo es reconocido como perteneciente, es decir, lo que mas importaría sería la Identidad atribuida por los otros porque se presumiría del individuo con determinada Identidad ciertas pautas de respuesta. Nuevamente no aparece entre el Yo, el Mi y los otros, algo que pudiéramos llamar el Nosotros, salvo que se supusiera que es la suma de los Mies, clásica posición individualista metodológica. En cambio, cuando se considera que lo más importante es el Nosotros y no el Yo (como bien asume el Interaccionismo) y que el nosotros no se iguala al para Ellos, sino que puede haber también una distancia entre para nosotros y para los otros, entonces aparece el problema de lo colectivo como no reducido a lo individual, pero tampoco a lo “social”, o en todo caso es otro social diferente al para ellos. El Simismo (self) retomado

por el Interaccionismo de Mead no es sino la conjunción entre el Yo interno y el Mi social, pero el Self es también la capacidad del sujeto de verse como objeto. En esta medida debería de importar a la Identidad para Mi o mejor aún “para nosotros” y no solo aquella que surge en la interacción, pero esto sería contradictorio con principios caros al Interaccionismo. Asimismo se habla en esta perspectiva del Self existente de hecho, el deseado y el presente que pudiera ser extrapolado a una Identidad de hecho, la deseada y la presente.

Posiblemente Goffman sea el que más profundizó y con mayor apertura sobre los problemas de la Identidad (Goffman, 2006): primero, este autor no absolutiza la dramaturgia como la única opción para el análisis de las interacciones, sino que habla de cinco acercamientos en donde esta sería una de estos (los otros serían el cultural, el político, el estructural y el técnico). Pero insiste en que lo interno (el Yo) finalmente no importa, por lo tanto la Identidad del Yo sería irrelevante frente a la imagen para los otros. La tensión entre lo que queremos hacer y lo que los otros quisieran que hiciéramos pareciera resolverse a favor de lo último. Por esto para Goffman la Identidad no significa sinceridad y no importaría una identidad del Yo, sino aquella que aparece en la interacción, que no implica la interiorización sino el mantener la fachada, “independientemente de los sentimientos ocultos detrás de las apariencias”. Como finalmente no importa el Yo interno que permanece oculto, sí hubiera un nosotros no podría ser la suma de los Yoes, en todo caso de los Mies sociales, que a su vez dependería de la interacción con los otros, la Identidad sería una asignación social por medio del lenguaje por los otros (Goffman, 2006, p. 12). También distingue entre identidad social virtual (la que se atribuye o estereotipada) de la demostrable, pero pareciera que la que importa es la primera, porque las acciones de los otros se guiarían por esta. Por otra parte, resulta problemática su concepción de la unicidad de la Identidad, que puede ser interpretada como no fragmentaría, como sistémica, como única, en contraposición con la teoría de diversidad de roles y de Yoes.

Es decir, aunque el Interaccionismo es hoy muy reivindicado por las teorías de la Identidad tienen problemas de fondo difíciles de subsanar: en el mejor de los casos un concepto de estructura muy limitado a las del lenguaje o de los significados; la ausencia del problema del poder en la imposición de interacciones y de significados; el descarte del ámbito de la conciencia como fuente de significados, que al atribuirlo solamente a la propia interacción

deja la puerta abierta a alguna forma de estructuralismo de los significados, guiados socialmente y a reducir sus potencialidades de creatividad en la interacción. Es decir, el problema de cómo se construyen los significados se limita a la corrección de las fallas en la interacción. Sobre la Identidad sucede otro tanto: descuido de la relación Identidad y Poder, Identidad y Subjetividad junto a interacción y que posiblemente lo más importante de la Identidad para nosotros no se reduzca ni al del Yo (despreciado por el interaccionismo) pero tampoco al atribuido por los otros, sino que implique el problema como se llegan a Identificar asimismo los grupos sociales. Sin embargo, no cabe menospreciar el aporte Interaccionista en cuanto a que los actos conllevan significados y que en estas interacciones entre nosotros y con los otros puede estar implicada la Identidad.

1.5 Teorías de la Agencia

Las Teorías de la Agencia han pretendido ser una opción entre el Estructuralismo y el Subjetivismo Hermenéutico. Estas Teorías no desprecian el concepto de Estructura, aunque le dan diversos contenidos (Reglas que guía la acción en Giddens (1995), de los Campos y del Habitus en Bordieu (1980), de los Mundos del Trabajo y de la Vida en Habermas (1979)), pero ponen el énfasis en las prácticas y de alguna manera introducen el problema de la relación entre Estructuras, Subjetividades y Acciones (en Bordieu la Subjetividad queda subsumida en el Habitus; en Giddens aparece en cuatro formas, como reflexividad a posteriori de la acción, como calculo racional, como motivos de la acción y como inconsciente; en Habermas se reivindica la acción con sentido en el mundo de la vida versus la instrumental del mundo del trabajo). Para unos (Bordieu) los Habitus son derivaciones de las Estructuras de los campos, pero básicamente la acción es inconsciente; en Giddens la Estructura es vista como reglas que guían la acción y esta actualiza a la Estructura (Estructuración); en Habermas es donde el problema de la construcción de significados aparece claramente como mediadora entre estructura y acción. En ninguna de estas teorías de la Agencia el problema de la Identidad juega un papel central, aunque ha sido tratada marginalmente por Habermas en torno a la personalidad y por Giddens como problema particular relacionado con los “sistemas de seguridad básicos”. Haciendo un esfuerzo de interpretación, para Bordieu la Identidad como posible forma de clasificación y

representación estaría determinada por la estructura de los campos, por la distribución de capitales en cada uno de estos. Esta Identidad tendría que ver con la lucha de clases como enfrentamiento por la distribución de los capitales en dichos campos. Sin embargo, como lo básico de la acción es inconsciente para este autor, en realidad el concepto de clase substituye lo que en otras Teorías sería la Identidad y este sería más relacional que reflexivo, lo que daría unidad a una clase no sería la Identidad sino el Habitus.

Para Habermas tampoco es central el concepto de Identidad, no aparece como tal en sus obras teóricas principales, en todo caso en las de carácter político coyuntural sin mayor profundización como Identidad Nacional (Habermas, 2001) o podría uno deducirla de escritos de juventud a partir de las formas de la subjetividad (Habermas, 1981). Deduciendo, la Identidad no tendría que ver con el mundo del trabajo –cuestión tan discutible como que este mundo se reduce según Habermas a la acción instrumental-, en todo caso correspondería al mundo de la vida, el de la interacción comunicativa, con significado, puesto que la Identidad pudiera interpretarse como un conglomerado para dar sentidos. En Habermas en estas identificaciones sí aparece el problema del poder, pero este poder no es entre los sujetos sino del Sistema que se trata de imponer al Mundo de la Vida y reducirlo al ámbito del interés. Si cupiera hablar de crisis de la Identidad sería por esta colonización del mundo de la vida por el del trabajo y la identificación a propugnar no sería de clase o de grupo social sino del género humano en la construcción de la comunidad ideal del diálogo.

Es en Giddens en donde la Identidad tiene un papel más importante, sin ser tampoco un concepto central de su Teoría de la Estructuración. En su obra aparece en dos formas, primero en cuanto a las consecuencias de la Modernidad que abriría el riesgo y la incertidumbre identitaria frente a las sociedades tradicionales en las que aparecería por adscripción. Más recientemente la Identidad aparece como identidad del Yo en sentido psicológico vinculada a su noción de conciencia práctica que guía lo más importante de la acción y que no puede expresarse discursivamente porque es inconsciente, porque es parte del “sistema de seguridad básica” prelingüístico en donde estarían los de seguridad ontológica, el control de la angustia, el sentimiento de confianza. Para Giddens la Identidad del Yo –que no del nosotros- implica reflexión acerca de su biografía, de su plan de vida, de su estilo de vida, pero encuentra obstáculos en discontinuidades biográficas, en angustias

reales, en la confianza en su integridad. No acepta la tesis postmoderna de la fragmentación de las Identidades sino que plantea la dualidad entre fragmentación y unificación (Giddens, 1999).

Es decir, en general, excepto Giddens, las Teorías de la Agencia no han requerido para explicar la acción social de una teoría de la Identidad, en todo caso esta es subsidiaria de la de la subjetividad. En Giddens, esta subjetividad vinculada a la Identidad es básicamente inconsciente, reducida a los Yoos individuales y analizable a partir de categorías psicológicas como las mencionadas. Esta perspectiva contrasta con otras de las mencionadas más arriba que ven a la Identidad con un componente social predominante (el Mi) o bien plantean que la Identidad se construye intersubjetivamente, que lo más importante es la construcción social de la Identidad del nosotros. De cualquier manera no hay en Giddens menciones acerca de la relación entre Identidad del Yo con Estructuras o con acciones sociales, pareciera un concepto eminentemente intimista e inconsciente, que no dependiera de los otros tampoco.

2. La Identidad en las Teorías de los Nuevos Movimientos Sociales

La teorización europea en los años setenta sobre los movimientos sociales, en su vertiente culturalista o identitaria³ y representada principalmente por Alain Touraine y Alberto Melucci., Inauguró una nueva perspectiva con respecto de la noción de identidad. De acuerdo con ella, los movimientos sociales emergentes, a diferencia de los ‘antiguos’ movimientos, se caracterizan por su orientación cultural y por tener como fundamento la búsqueda o defensa de la identidad de los sujetos participantes, con lo cual se pretendía romper con el análisis marxista estructuralista.

Para Touraine ,“el movimiento social es la acción, a la vez culturalmente orientada y socialmente conflictiva, de una clase social definida por su posición dominante o dependiente en el modo de apropiación de la historicidad, de los modelos culturales de inversión, de conocimiento y moralidad, hacia los cuales él mismo se orienta.” (Touraine, 1987: 99)

³ De acuerdo a la ya clásica división hecha por J. L. Cohen en su texto: “**Strategy** or **identity**: New theoretical paradigms and contemporary social movements,”

Esto es, para Touraine, desde una visión optimista, los movimientos sociales emergentes constituyeron el nuevo sujeto social que vendría a suplir al sujeto social anterior, el proletariado, en su papel histórico de transformación social.

Ahora bien, los nuevos movimientos sociales, a diferencia del movimiento obrero tradicional, los concebía Touraine como caracterizados por tres rasgos específicos: *la identidad*, que es la definición del actor por sí mismo, *la oposición*, la caracterización del adversario, y *la totalidad*, la elevación de las reivindicaciones particulares al sistema de acción histórico, que se inscribía en la lucha por la dirección de la sociedad. De acuerdo con Alain Touraine, “el análisis entero empieza con las relaciones sociales, y no con los actores” de tal forma que “la identidad del actor no puede ser definida independientemente del conflicto real con el adversario ni del reconocimiento de la meta de la lucha” (Touraine, 1977, 1987). Así pues, la identidad de un movimiento social es definida a partir de la posición de los sujetos en la estructura de conflicto de una sociedad particular en la que, sin embargo, es importante en su constitución la forma como estos sujetos orientan y otorgan significado a sus acciones.

Asimismo, el carácter prioritario de la búsqueda y construcción de la identidad sobre el cálculo racional y la acción estratégica, convertiría al movimiento social en un fin para los sujetos y soslayaría el carácter de medio que era supuesto por el paradigma de la movilización de recursos.

Para el autor la construcción identitaria en los movimientos sociales es imprescindible para la concreción de acciones colectivas, aunque hace una diferenciación de lo que denomina el ‘llamado a la identidad’ (Touraine, 1987). De esta manera distingue tres tipos de identidad defensiva:

- a) en zonas de economía preindustrial: conducta defensiva de carácter regionalista, enarbolada principalmente por sectas que exacerban una supuesta identidad colectiva ante la amenaza de la diferenciación social y la secularización: la identidad está ligada a la defensa de élites tradicionales.
- b) identidad alimentada por la existencia de una crisis, que lleva al reemplazo de los conflictos internos por la oposición y amenaza externa, como lo fue el nazismo.

c) identidad forjada por el poder estatal: la identidad como abandono de la autonomía y la especificidad del actor social y la aceptación de las manipulaciones del centro del poder (relacionada con la 'cultura de masas') (Ibíd.: 112).

Por tal motivo, la apelación a la identidad colectiva dentro de los movimientos sociales puede ser subordinada pero podría dejar de ser defensiva y convertirse en fuerza constitutiva de una acción colectiva no únicamente cuando se opone a un cambio social sino a una dominación considerada como externa. Ya que, de no considerar la totalidad societal como objeto de reivindicaciones de carácter más amplio, la construcción y defensa de una identidad colectiva puede motivar el enclaustramiento y fundamentalismo de los grupos o movimientos sociales. Ante esta situación Touraine nos menciona que finalmente existe la posibilidad de que la identidad colectiva no recurra a su carácter conservador e integrista sino que sea la que establezca las orientaciones de la acción social en función de que sirva de base para la expresión de manera autónoma y democrática de las distintas fuerzas sociales que en su actuar como movimiento concreten una lucha por la transformación del sistema social e histórico.

La discusión sobre cómo es construida la identidad colectiva de los sujetos dentro de un movimiento social es salvada por el autor aduciendo que se establece a partir de la estructura de relaciones sociales conflictivas dentro del sistema social e histórico. Lo anterior motiva una noción de identidad colectiva bastante estrecha que permite pensarla, como lo hace Touraine, sólo como obstáculo o como posible garante de relaciones democráticas en los movimientos sociales, pero no vislumbrando la complejidad que encierra el proceso de su construcción de acuerdo con las experiencias, interacciones y subjetividades de los sujetos. Es decir, como proceso de construcción del sentido de pertenencia colectivo, lo que no implica, por supuesto, soslayar la influencia restrictiva de las estructuras sociales.

Por otro lado, continuando la labor de Touraine, para Alberto Melucci la identidad colectiva es una definición de *pertenencia a un grupo*, así como de los límites y actividades que éste desarrolla, siendo el fruto de un acuerdo entre sus miembros que con frecuencia permanece implícito.

La identidad colectiva, así, se construye en un proceso complejo, interactivo y negociado entre sujetos que comparten una situación social específica y cuya acción colectiva se ha

tornado manifiesta. Por ello, lejos de concebirla como ‘cosa’, inherente a los sujetos, es más bien un sistema de relaciones y de representaciones. Así, la identidad tiene un *carácter de proceso* y es resultado de la autorreflexión y construcción social de los sujetos.

Este proceso de construcción colectiva de la identidad expresa la complejidad interna del actor, que puede tener una diversidad de orientaciones, y al mismo tiempo muestra la relación del actor colectivo con el ambiente que lo rodea (otros actores, oportunidades y restricciones). Más aún, la posibilidad de que un individuo se involucre en la acción está ligada directamente a su capacidad para definir dicha identidad, esto es, a la capacidad diferencial de acceder a los recursos que permiten definir dicha identidad. (Melucci, 1994)

Para Melucci, la construcción de la identidad gira en torno tanto a la manera en que los sujetos se afirman a sí mismos como a la forma en que son definidos por sujetos externos; es decir, para el autor no basta la concepción interna de los sujetos sobre la definición del sentido de pertenencia sino también la asignación hecha por los demás que conlleva un sentido de diferenciación. En suma, la identidad de un sujeto social se construye y se afirma en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, lo cual puede conllevar relaciones diferenciadas y sujetas a confrontación y oposiciones.

De acuerdo con esta noción, para Melucci (2001), la identidad colectiva implica definiciones cognitivas concernientes a las orientaciones de la acción, es decir, a los fines, los medios y el campo de la acción. Este proceso cognoscitivo, en el que hombres y mujeres valoran el ambiente en el que se desenvuelven, y calculan los costos y beneficios de su acción, permite que la relación social establezca códigos culturales (o estructuras cognoscitivas) que no necesariamente coinciden con los establecidos con la cultura dominante. En este sentido, se construyen identidades colectivas desprendidas de la complejidad de las orientaciones individuales y de la relación de los sujetos con su entorno, las cuales habilitan la creación de expectativas que permiten que la acción se establezca como la alternativa significativa del mundo. (Melucci, 1994)

Aunque, según el autor, este proceso no se reduce a lo puramente cognitivo sino que, al estar mediado por la interacción social, conlleva una serie de intercambios de tipo cultural que son compartidos y valorados como positivos para la acción colectiva por los sujetos

pertenecientes al grupo social en donde se genera la identidad colectiva. Esto conlleva, a su vez, cierto grado de involucramiento emocional en la definición de la identidad.⁴

Para Melucci, entonces, es importante la definición tanto interna como externa de los sujetos en la construcción de su identidad, sin que pueda soslayarse este carácter intersubjetivo y relacional. Es decir, finalmente para el autor, se trata de un proceso que si bien es subjetivo, de forma individual y colectiva, está referido en todo momento al conjunto de interacciones sociales específicas que los sujetos llevan a cabo, de tal forma que, entendida así, la identidad colectiva es una construcción social que considera, no obstante, el campo de oportunidades y las restricciones del entorno social.

Encontramos en este autor, a diferencia de Touraine, una visión más equilibrada entre lo que constituye tanto el momento subjetivo de la construcción identitaria como su momento objetivo, es decir, el campo concreto y viable de acción. El problema en todo caso es su limitación en cuanto a lo que considera que interviene en el proceso subjetivo de creación del sentido de pertenencia y de diferenciación de los sujetos, así como a que, tratando de evitar una posición estructuralista, enfatiza una suerte de movilización estratégica de recursos. De acuerdo con Melucci, la identidad es resultado, sobre todo, de una valoración cognitiva por parte de los sujetos de lo que son ellos mismos así como de los medios y los fines en que tiene lugar su acción colectiva, lo cual deja entrever cierto enfoque de tipo racionalista en el sentido de que, para que una identidad sea construida por los sujetos, estos tendrían que hacer una evaluación de sí mismos como del contexto en donde se mueven, es decir realizar un análisis estratégico de quienes son, del medio que les rodea y de cómo van a actuar, situación que si bien no se niega que se lleve a cabo, sobretodo por organizaciones y grupos institucionalizados, es importante destacar que ni es lo único que prevalece, pues, por un lado, en la construcción identitaria más formalizada, es decir, en donde se hace explícita discursivamente la carta de identidad de alguna institución u organización establecida, se pueden entremezclar aspectos no cognitivos ni racionales tales como de tipo moral, estéticos, emocionales, sentimentales, tipos de razonamiento de sentido común, etc., y, por otro, a veces esta capacidad ‘racional’ de los sujetos ni siquiera

⁴ “Las pasiones y los sentimientos, el amor y el odio, la fe y el miedo forman parte de un cuerpo que actúa colectivamente, en particular en aquellas áreas de la vida social menos institucionalizadas, como aquellas donde se mueven los movimientos sociales” (Melucci, 2001: 70-71).

está presente cuando se genera un sentido de pertenencia, sino que intervienen otros aspectos que establecen una definición más espontánea e 'inconsciente' de la identidad colectiva. Melucci, no obstante, al tratar de ajustar esta visión 'racionalista' de la creación de la identidad, en una de sus últimas obras (2001) menciona que no todo es completamente cognitivo sino que hay cabida también para lo emocional, aunque evidentemente no termina de contemplar todos los campos subjetivos que intervienen en el proceso de creación de la identidad colectiva y que no se reducen tampoco únicamente a las emociones y cogniciones.

Dentro de la misma teoría sobre los nuevos movimientos sociales, Johnston, Laraña y Joseph Gusfield (1994) analizan el problema de la identidad colectiva considerando su importancia para el surgimiento de movimientos sociales. Para estos autores, los factores de movilización tienden a centrarse en cuestiones simbólicas y culturales que están asociadas a sentimientos de pertenencia a un grupo social diferenciado; por ello los Nuevos Movimientos Sociales surgen en defensa de la identidad. Los individuos buscan nuevos grupos y producen 'nuevos espacios sociales' donde se experimentan y definen estilos de vida e identidades sociales diferentes.

Retomando a Melucci, afirman que es a través de un proceso de interacción, negociación y conflicto sobre las distintas definiciones de la situación, que los miembros de un grupo construyen el sentido del 'nosotros' que impulsa a los movimientos sociales. Abarcando a su vez tres dimensiones: 1) surge a través de una continua interpretación e interrelación entre la identidad individual y la colectiva del grupo; 2) es una especie de 'objetivo en movimiento', con definiciones cambiantes que predominan en los distintos periodos de su evolución; 3) los procesos de creación y mantenimiento de esa identidad resultan operativos en distintas fases del movimiento. (Johnston, et.al., 1994: 17)

Pero, compartir una identidad colectiva no sólo implica participar en su creación sino también a veces la necesidad de 'obedecer' sus prescripciones normativas. En donde también puede intervenir el hecho de que cuanto más se identifica el individuo con el grupo más probablemente es que condicionen y orienten su comportamiento las normas vigentes del primero.

Pero, al mismo tiempo, un factor más en la generación de identidad es la presión e influencia que ejercen personas ajenas al grupo social en donde se está gestando,

principalmente, según los autores, aquellas relaciones de carácter primario, por ejemplo, la familia de las personas miembros del grupo. Por lo tanto, salvo agrupaciones sectarias o fundamentalistas, la dimensión colectiva de la formación de identidad tiende a ser una actividad de tiempo parcial. Siendo así que la vida social del individuo incluye personas ajenas al movimiento que se encuentran propiciando o restringiendo la adopción del sentido de pertenencia.

El crecimiento del sentido de pertenencia y, por lo tanto, de la identidad colectiva está fuertemente relacionado al hecho de que el grupo o movimiento social en donde se desarrolla concrete acciones que haga necesaria la práctica homogénea de sus miembros y que requiera que se prescindiera progresivamente de las relaciones que mantienen con personas externas al organismo para favorecer la interacción en su seno. Y, de igual forma, cuanto mayor es la proporción del trabajo ejercido al interior del movimiento por parte de los sujetos, más importantes serán los límites, las distinciones entre 'nosotros' y 'ellos' y mayor será la fuerza de la identidad colectiva.

Los autores marcan una diferencia entre lo que son las reivindicaciones y la ideología del movimiento y la identidad colectiva de los sujetos, los cuales no necesariamente coinciden. No obstante, mencionan, lo que mantiene en concordancia estos aspectos es que lo que los seguidores de un movimiento piensan de sí mismos es en gran parte estructurado por la forma en que se viven los problemas individuales, se interpretan y redefinen en el contexto de interacción dentro del grupo. Es decir, que el sentido de pertenencia y de diferenciación es producto no de la elaboración subjetiva voluntarista sino de los significados surgidos de su experiencia en la interacción social al interior del agrupamiento.

Sin embargo, al estar influidos por la visión del *rational choice* y su explicación sobre la movilización de recursos como característica fundamental de los movimientos sociales, definen la construcción de la identidad desde el ángulo de la estrategia y la evaluación del contexto en donde se genera el movimiento social, descartando el carácter más espontáneo —e incluso ‘inconsciente’— de dicho proceso, suponiendo con ello de que para la emergencia de un movimiento social es necesaria la construcción de una identidad colectiva en su interior pero bajo estos lineamientos racionalistas. Por otro lado, reducen los ámbitos que influyen en dicha construcción, a las disposiciones preestablecidas de las estructuras culturales (significados preestablecidos) ideológicas (marcos de interpretación) y

normativas (normas institucionales), de tal forma que caen en cierto determinismo al no diferenciar, por ejemplo en el caso del proceso subjetivo de significación sobre el sentido de pertenencia, otros aspectos que no se reducen a los significados preestablecidos en la cultura sino a la configuración de códigos de significación que más que recurrir mecánica y pasivamente a lo ya establecido lo reconfigura, lo transforma en función de la situación social concreta. Asimismo soslayan cuestiones referentes a las disposiciones estructurales más amplias, de tipo económico o político, que pueden ser factores fuertemente presionantes para la conformación de agrupamientos y los procesos de identificación de los sujetos.

3. Los Para-postmodernos⁴

Una particularidad de los para-postmodernos es que enfocan sus baterías en contra del Trabajo, cuando el planteamiento Postmoderno es más general, contra las concepciones Modernas. Estos autores parten de algo ya observado en las teorías del fin del trabajo la heterogeneidad en las ocupaciones (Offe,1998), pero agregan lo que no quedaba claro hasta la década del noventa, que el eje de estas transformaciones no es simplemente la heterogeneidad sino la flexibilidad del trabajo. Acerca de la flexibilidad del trabajo mucho se ha escrito, puede ser la flexibilidad dentro del proceso de trabajo y asociarse a los conceptos de movilidad interna entre puestos y de polivalencia principalmente, esta flexibilidad no necesariamente supone la expulsión de trabajadores y no es la que interesa a los para-postmodernos. Puede ser también la flexibilidad en el encuentro entre oferta y demanda de trabajo, que implica eliminar restricciones al libre flujo de trabajadores y a la libre decisión del empleador, esta flexibilidad tiene que ver con los para-postmodernos pero tampoco es el foco principal de atención. También la flexibilidad se relaciona con el sistema de relaciones industriales, es decir, de las leyes laborales, la contratación colectiva y los acuerdos marco entre Estado, sindicatos y empleadores(Bouffartigue, 1997). Pero los para-postmodernos entienden por flexibilidad a la fragmentación de carreras ocupacionales y biografías, es decir, la duración corta en una ocupación y la alternancia entre desempleo y otras ocupaciones diversificadas. Esta manera de ver la flexibilidad tiene que ver con las

⁴ Llamaremos autores Para-Postmodernos a aquellos que sin asumir todos los postulados de la Postmodernidad se aproximan a esta en cuanto a poner en el centro el problema de la fragmentación de las trayectorias laborales y de vida

limitaciones actuales al pleno empleo típico, es decir, de tiempo completo, por tiempo indeterminado, protegido por la contratación colectiva y los sindicatos. En cambio, la ocupación flexible sería insegura. Esta flexibilidad en la trayectoria ocupacional provocaría una desestructuración en las relaciones de trabajo, al ser cambiantes no habría claridad en los grupos de pertenencia; también de tipo geográfico, puesto que la flexibilidad así entendida puede implicar el traslado territorial del trabajador en busca de empleo; y en las relaciones personales y familiares (Sennet, 2000). Es decir, el trabajo aparecería como un colage de fragmentos de experiencias, sin arraigo a un grupo social determinado, la desestructuración del sentido del tiempo y el espacio, la superficialidad en las relaciones sociales⁵. Habría que añadir que:

- 1.) Las tesis para-postmodernas pueden sintetizarse en las proposiciones anteriores, utilizando metáforas como trabajo, amor, e identidad líquidos, categorías zombi, “comunidades de guarda ropa”, corrosión de carácter (Sennet, 2000)(Bauman, 2004, 2005). Ninguno de estos conceptos metáforas se desarrolla realmente, en el sentido de precisarse su definición y la relación con otros conceptos, permanecen en su función de impresionar emotiva y a través de imágenes del lenguaje cotidiano. El uso de la metáfora no debe de alarmarnos, es parte de las nociones que muchas veces anteceden a los conceptos teóricos, pero en el caso de los para-postmodernos parecieran más destinados a alimentar, impresionar e impactar un estado de ánimo propio de la derrota y pérdida de esperanza iniciado desde fines de los setenta y permanecer en este estado. La categoría Zombi (Bauman 2004^a) es para deslegitimar a quienes planteen lo contrario al fin de los grandes proyectos y sujetos, tachándoles de “muertos vivientes”; la “licuefacción” del todo, de la identidad, la personalidad, el amor, es el debilitamiento de los vínculos sociales por la fragmentación; las “comunidades de guardarropa”, se cambian según la ocasión de la trayectoria laboral y de vida fragmentarias(Bauman, 2001).

⁵ Sin embargo, en ninguno de los textos para-postmodernos se demuestra, primero, que la mayoría de la población se encuentre en esas condiciones de flexibilidad; segundo, que las tendencias sean en ese sentido; tercero, no hay prueba alguna que predominarán estos trabajadores flexibles sobre los estables. Las “pruebas” se reducen a argumentos simplistas, que no constituyen ninguna teoría económica, de la globalización, del Estado o de la Sociedad sería, y datos discutibles, no sistemáticos, de fuentes heterogéneas, así como relatos escogidos para que apoyen lo que se quiere mostrar.

- 2.) El estilo impresionista se complementa con la inserción de frases impactantes para apoyar las proposiciones anteriores entresacadas y fuera de contexto de clásicos de la filosofía, la ciencia social, las naturales, la literatura, de dirigentes políticos, publicaciones de noticias o de la farándula, con información no sistemática de fuentes secundarias, observaciones tampoco organizadas, relatos de otras investigaciones o cotidianas (Sennet, 2000). Es decir, lo equivalente a la prueba “empírica” se reduce a la argumentación sin diseño de investigación, ni cuantitativo ni cualitativo, a partir de un colage de fuentes acomodadas para que muestren lo que se quiere afirmar (Bauman, 1998, 1999). Otro tanto se puede decir del manejo de los datos empíricos, que está lejos de una sistematización rigurosa o de la constatación de la validez de las fuentes, lo mismo pueden ser datos sacados de un periódico, que declaraciones de empresarios, las cifras se asumen con extrema liberalidad sin aparato crítico con tal de que muestren las tesis que se desea difundir. Es decir, ninguno de los textos para-postmodernos puede presumir de ser una sistemática y rigurosa investigación cuantitativa o cualitativa, su estilo se acerca al periodismo de investigación y la función del dato no es demostrar sino impactar, utilizando también un lenguaje seductor y fácilmente asimilable por el amplio público, de tal forma que con facilidad el lector queda seducido en lo que pareciera una denuncia acerca de los males de la flexibilidad, encubriendo los supuestos más profundos (Bauman, 1998).
- 3.) Estos supuestos implican una tesis central, que durante el período del socialismo real o del Estado benefactor, el hombre estaba dominado por estructuras burocráticas y concepciones estructuralistas que le asignaban una posición en la Sociedad o una tarea histórica a desarrollar, ambas coartaban su libertad. Por ende, lo que haría infeliz al hombre sería seguir atenido a los grandes proyectos ligados a grandes utopías, estructuras, burocracias u organizaciones. Cada texto para-postmoderno dedica el 90% a desgarrarse las vestiduras acerca de la infelicidad de los nuevos hombres flexibles de la nueva economía, por eso lecturas poco cuidadosas asimilan a los para-postmodernos a los críticos del neoliberalismo.
- 4.) Pero no es así, si bien no se desconocen las penalidades de la transición de la sociedad anterior burocratizada a la flexible, se afirma sin ambigüedades que es mejor la situación actual que la jaula de hierro burocrática anterior. La nueva economía flexible

tiene la potencialidad de la libertad a condición de que se opere un cambio cultural en el sentido de aceptar la flexibilidad, desprenderse de la idea de trabajo seguro de antes y adquirir rápidamente habilidades para ocupaciones fluctuantes (Sennet, 2006).

- 5.) Sin embargo, reconocen que el mercado no puede hacerlo todo con la flexibilidad laboral. En esta medida se erigen en reformadores del neoliberalismo, es decir, no se trata de cambiar su esencia sino diseñar “instituciones parche”, que mitiguen los choques de flexibilidad entre los menos aptos en calificaciones y psicológicamente para esta gran transformación. Las instituciones parche que proponen, unas parecen inofensivas y de escasa efectividad, como que los sindicatos cambien de función a una suerte de agencias de colocación de sus agremiados que queden desempleados, o fomentar el espíritu de que no todo trabajo debe ser mercantil. Otras son contradictorias con sus propios supuestos, así los para-postmodernos suelen proponer “categorías Zombi” propias del Estado benefactor, como asegurar a toda la población un salario básico mínimo o bien la flexiseguridad (fondos estatales para los que temporalmente queden desempleados por la flexibilización) (Bauman, 2001, 2005).

Las doctrinas –sería exagerado llamarles teorías- para-postmodernas retoman de la Postmodernidad sobre todo el concepto de fragmentación, lo vuelven proposición sociológica retoman fragmentos de tesis de otras teorías sobre la tercerización, las nuevas calificaciones, los trabajos informales, inseguros, excluyentes, atípicos, sin originalidad. Muestran impresionistamente los males acarreados por esta flexibilidad, pero en su fobia en contra del Estado benefactor capitalista o socialista se vuelven sostenedores de las reformas neoliberales del capitalismo –que llegaron para quedarse, dice Bauman-, las cuales se pueden suavizar a través de “instituciones parche” (Bauman, 1998, 1999) como mencionamos. En esta lógica el papel del capital transnacional queda oscurecido en aras de un sistema impersonal que se impone. Es decir, la para-postmodernidad es una versión neoliberal de la postmodernidad, que no asume, al menos explícitamente la negación de la razón científica. En esta medida, sus proposiciones toman la forma de pseudohipótesis científicas que se ilustran a través de argumentos y datos escogidos a modo de afirmar las proposiciones que se quiere.

Habría que hacer las siguientes anotaciones con respecto de las tesis Para-Post-Modernas:

a). El trabajo líquido se incrementa en los países desarrollados, sin embargo, al decir de Sennet, son todavía una pequeña minoría dentro del total de ocupados y no hay una demostración estricta de que esta situación se generalizará. En cambio en los países antes llamados subdesarrollados el trabajo “atípico” ha abarcado a la mayoría de los ocupados desde que se tienen estadísticas cuando menos, con el añadido de la actual mezcla en el mercado de trabajo de ocupaciones “líquidas” tradicionales, como el vendedor ambulante, una parte de los taxistas, talleres de reparación o micronegocios de venta de productos, junto a nuevas ocupaciones precarias como los call centers, el trabajo en los supermercados, en cadenas de cine, de venta de CDs, renta de películas, de comida rápida, de diseño de software, aunque no acabe duda que son las primeras, las tradicionales, las que representan los porcentajes más altos de ocupados. En esta medida, para las concepciones Para-postmodernas, queda el enigma de cómo logran constituir hasta el presente organizaciones y movimientos sociales, en torno de sus peculiares trabajos y en el pasado como lograron conformar frentes políticos junto a los trabajadores clásicos como en Bolivia con la Central Obrera Boliviana o el Frente de Defensa Popular en México en los años treinta. Como bien ha dicho R. Hyman (Hyman, 1996), el problema no es que los heterogéneos no puedan identificarse, puesto que la Identidad implica un proceso de abstracción de diferencias, sino como en el pasado siendo tan heterogéneos diversos grupos de trabajadores fueron capaces de realizar acción colectivas y movimientos sociales.

b). La Heterogeneidad de la clase obrera naciente en los países desarrollados en el siglo XIX está fuera de duda: obreros de gran industria minoritarios, obreros de oficio, artesanos, desempleados participaron en la revolución europea de 1848, tomaron unos meses el poder con la Comuna de París o hicieron junto a los campesinos las revoluciones de 1905 y de 1917 en Rusia. Es decir, la Identidad no se deriva simplemente de la homogeneidad de las ocupaciones ni mucho menos del cara a cara o mejor dicho, la acción colectiva de amplio aliento político tienen que ver con la abstracción de las particularidades del oficio.

c). La acción colectiva no siempre tiene que ver con el orgullo del oficio, ni con otra Identidad, con el trabajo. El siglo XX reconoció grandes acciones colectivas por parte de la clase obrera clásica, a pesar de la alienación en los procesos de trabajo Taylorizados y Fordizados que provocaba desafección con el trabajo. Es decir, la no Identidad con el trabajo en ciertas condiciones puede impulsar la movilización.

d). Las observaciones anteriores nos hablan de la necesidad de ser precavidos frente a Teorías apresuradas de la Identidad que cuando mucho describen pero no explican su constitución, que pretendiendo inscribirse en las corrientes antiestructuralista las lleva a negar cualquier concepto de estructura, de hecho hacer depender la Identidad de la composición de las ocupaciones o su permanencia. Teorías que tampoco profundizan acerca de las relaciones entre Identidad y acción colectiva –a veces la Identidad surge de la acción colectiva y no la precede. Las trayectorias laborales sinuosas no son garantía de no identidad colectiva porque estas trayectorias pueden seguir de cualquier manera patrones comunes entre grupos sociales, por ejemplo en los migrantes (De la Garza, et al, 2007).

4.1. Dubar, ¿Teórico original de la Identidad o Para-postmoderno moderado?⁶

Frente a la ausencia en la Teoría Social de teorías desarrolladas sobre la Identidad, autores de segundo orden, como Dubar (1991, 2001, 2002), han tendido a ocupar el papel que debería corresponder a pensadores sociales de visión más amplia o más bien, estos últimos no ha mostrado interés privilegiado por este concepto dentro de sus concepciones sobre la Sociedad, como hemos visto anteriormente (De la Garza, 2006^a).

Desde el punto de vista de una teorización sobre la Identidad el esquema de Dubar es harto simple, se concibe como el doble movimiento de diferenciación y a la vez generalización, y se mueve analíticamente en dos ejes: primero el de la identidad para simismo (del self) que sería individual y la atribuida por los otros (que sería social); el segundo eje va de la biografía a las relaciones actuales y su proyección hacia el futuro –que he sido, que soy, que seré. En términos de originalidad, como hemos visto todos los términos de los dos ejes provienen de autores como Mead, Goffman, Shutz, aunque en estos se presentan con mayor profundidad.

A estas consideraciones elementales podríamos hacer las siguientes observaciones:

1). En lugar de hablar de generalización sería mejor referirse a abstracción de la diferencia, la abstracción no es simple generalización porque implica una decisión de que se pone entre paréntesis y esto no es obvio sino resultado de un proceso de abstracción.

⁶ Varios autores latinoamericanos estudian la Identidad empíricamente basándose en la obra de Dubar, hemos preferido emprender la crítica de la cabeza teórica y metodológica que invertir esfuerzos en seguidores regionales porque como alguna vez dijo E.P. Thompson en su polémica con los Estructuralistas ingleses seguidores de Althusser, la vida es muy corta como para emplearla en autores no originales.

2). Como bien dice Norbert Elias (1987) y reafirmaría Schutz no hay Identidad del Yo sino del nosotros o en todo caso el énfasis psicologista de Dubar, acorde con la época intimista y de negación de lo colectivo, ignora las posibles diferencias entre el self y un nosotros que estaría más cercano al problema de la acción colectiva, problema que posiblemente no interese tanto al autor en cuestión sino los problemas existenciales de los Yoes individuales.

3). Dubar ni siquiera recupera bien la tradición de G. Mead, en cuanto a la distinción entre el Yo individual y el Mi social, de tal forma que el self es individual y es social. La falta de esta distinción hace reducir al self a un Yo y las relaciones con el entorno a la Identidad atribuida por los otros.

4). Aunque Dubar habla de la influencia del contexto en la constitución de la Identidad, el pensar a lo social a como los otros me ven es conducir hacia una microsociología de las relaciones inmediatas entre actores y obscurecer el problema de las estructuras, entre otras las culturales. En la tradición de Mead, el “otro generalizado” no queda bien expresado en “los otros”, en la de Schutz el significado objetivo está en la cultura no simplemente en “los otros”, porque los otros poseerían a su vez un Yo y un Mi y no se sabría de cual de los dos se habla. En cuanto a las Estructuras, culturales, del lenguaje, materiales, de las relaciones sociales, de poder, etc., la era del Estructuralismo dejó una secuela de temor a la vuelta a estas concepciones, pero esta precaución ha llevado a muchos teóricos a abandonar el concepto como si hablar de Estructura como objetivación de relaciones sociales llevara necesariamente a la determinación de los Sujetos por dichas estructuras. Tal vez por esto Dubar usa el ambiguo concepto de contexto, o bien solo remite en la biografía a las socializaciones primarias y secundarias, que no profundiza ni proporciona guía alguna de cómo incorporarlos a la investigación de la Identidad.

5). En el fondo su concepto de Identidad es psicologista y esencialista, no en el sentido de inmutable sino en cuanto a suponer Identidades normales integradas, la crisis de las Identidades en el fondo es la crisis de los individuos fragmentados frente a una normalidad que debería ser integrada. Este concepto de Identidad “en si” no atiende a la recomendación fenomenológica de que los significados son intencionalmente dirigidos hacia algo. Traducido hacia la Identidad, no habría Identidades “en si” sino con respecto de algo (sujetos, relaciones sociales, objetos, otros significados), no necesariamente en integración, en una especie de esencia identitaria del sujeto individual sino fragmentaria, por niveles de

identificación, de los más ambiguos a los comunitarios. La Identidad no es un sistema sino una configuración para dar significados dirigidos hacia algo.

6). Posiblemente el error de los exegetas de Dubar sea darle un estatus teórico que no tiene y leer sus dos textos centrales (Dubar, 1991, 2002) como si fueran teorías originales sobre la Identidad y no como historia interpretativa de los grandes cambios identitarios de la edad premoderna a la moderna. Una Historia del cambio de las Identidades comunitarias, antes de la revolución industrial, a las societales –no unificadas, cuando el sujeto tiene una multiplicidad de referentes y surge la angustia de la conducta adecuada. Es decir, la famosa crisis de las Identidades se habría iniciado en el siglo XIX y no con el Neoliberalismo y la flexibilidad actual. Esta hipótesis es antigua, por ejemplo se encuentra en Goffman, en Weber con la secularización, pero no asimila otras versiones de burocratización o unidimensionalización en el capitalismo del siglo XX. Hay una mistificación conservadora de lo precapitalista que se presenta como integrado y sistémico frente al riesgo de la sociedad capitalista y la inseguridad, también hay una simplificación de lo societal, en tanto caótico, que pudiera valer para el siglo XIX pero no para el XX en los países desarrollados – Estado interventor en la Economía, Benefactor. Lleva tan atrás la crisis de las Identidades que estas resultan también de una crisis del sentido del trabajo de oficio, pero olvida que ya en decadencia el trabajo de oficio en el siglo XX, esta forma de laborar no fue el único factor de Identidad –Identidad tuvieron grandes masas de trabajadores insatisfechas con su trabajo taylorizado en torno de las ideas socialistas. Lo anterior surge de la confusión entre Identidad colectiva dirigida hacia el movimiento social con Identidad con el Trabajo, el marxismo clásico nunca planteó que la conciencia de clase derivaría de la Identidad con el Trabajo, la alineación capitalista implica la no Identidad con el Trabajo y frente a este despojo se abriría la posibilidad de la constitución de los trabajadores como clase para sí. Los trabajos alienados taylorizados de siglo XX jugaron a favor de una Identidad de clase, que no con su trabajo.

Pero Dubar, no es solo un pensador de segundo nivel y con pocas e imprecisas ideas sino que se adhiere a algunas de las tesis para-postmodernas: Hoy habría también una crisis del sentido del Trabajo; las trayectorias laborales estarían rotas, provocando una pérdida de autoestima; habría una vulnerabilidad en cuanto a la calificación para el trabajo, provocando obsolescencia frecuente de los conocimientos y la tendencia hacia la

empleabilidad, a un aprendizaje “líquido”; no solo habría crisis del sentido del Trabajo sino de los vínculos sociales, relacionados con la exclusión que provocaría una crisis existencial de la subjetividad. Pero la tesis central se puede resumir en que las configuraciones de las formas identitarias del período anterior han perdido legitimidad provocando una crisis de las Identidades. Como vemos, ninguna tesis original, todas están en Bauman o en Sennet, pero implica una adhesión para-postmoderna por parte de Dubar.

La Teoría de Dubar es insuficiente como Teoría de la Identidad, de su constitución y de cómo analizarla, porque carece de un concepto desarrollado de construcción social de la Identidad que culmine con la identificación de los códigos de una configuración identitaria que se ubica en determinadas estructuras, que se relaciona con la cultura en un sentido más amplio que la Identidad y con las prácticas. Es mejor recurrir a los clásicos de la fenomenología, del Interaccionismo, de la Hermenéutica o de la Agencia (Sewell, 1992) para repensar la Identidad como concepto.

Conclusiones

1. El principal sesgo de los socios teóricos de la para-postmodernidad es la reducción del problema de la Identidad a lo individual y la tendencia a contrastar una idílica Identidad Premoderna –o bien preneoliberal- supuestamente integrada con la fragmentación actual. En otro nivel, la idealización de una Identidad con el trabajo de oficio premoderno en contraste con la licuefacción actual de las trayectorias laborales y de vida. Lamento precapitalista del paraíso perdido de la comunidad y del oficio que recuerda al socialismo de Prhoudón.

Habría que cuestionar que las Identidades en cualquier época estuvieron totalmente integradas, como dice Dubet (1999) la Identidad es un conglomerado de fragmentos, que posee tantas dimensiones, topologías como ángulos de análisis y problemas. Es decir, la Identidad no es una esencia –aunque se le conciba cambiante- que caracteriza a los seres humanos sino una forma de dar significados a relaciones sociales, a hechos, a sujetos o a otros significados. Es decir, no existe la Identidad del simismo sino que esta siempre es intencional, en el sentido de dirigida hacia algo. En este aspecto se puede recuperar la categoría extendida de Schutz de Identidad “para”, que no anula el problema de Identidad “porque”. Las diversas Identidades “para” no forman un sistema

integrado, sino que pueden tener relaciones duras o blandas, exhibir causalidades o discontinuidades formando una configuración.

2. El énfasis actual de la Identidad del self en realidad queda reducida a una Identidad del Yo intimista, en tanto que el Mí social se traslada por Dubar al externo del sujeto y aparece como la atribuida por los otros. La Identidad es un fenómeno social y en esa medida interesa la del Mí pero no individualizado sino transformado en “nosotros”. Aparece así el subproblema de la relación entre el Mí y el nosotros cuando no se tiene una posición individualista metodológica. La Identidad colectiva o del “nosotros” puede tener dos niveles de concreción, uno social –diferente al social de Dubar, entendido como la Identidad atribuida por los otros- derivado de prácticas cotidianas comunes en determinados espacios de relaciones sociales y proceso comunes de construcción de significados a partir de códigos de la cultura tendientes a Identificar a un grupo social o a una comunidad y a la vez a abstraer sus diferencias. Es decir, la construcción de la Identidad del “nosotros” es para determinado problema y no en general e implica una primera intersubjetividad inmediata o mediata. La intersubjetividad inmediata es la cara a cara y solo puede darse en pequeños grupos, la mediata es la imaginada y que en principio no tiene un límite territorial o temporal predeterminado propia de las comunidades . Es decir, la construcción colectiva de Identidades implica interacciones reales o imaginarias, en el presente, con el pasado y con el futuro. Es decir, no sólo tiene que ver con la biografía –nuevo reduccionismo individualista- sino con la memoria histórica que no es igual a “lo sucedido” sino al sedimento subjetivo que identifica a una colectividad y que implica necesariamente resemantizaciones al mirar hacia atrás a los predecesores y no únicamente al propio individuo (Bloch, 1983).
3. La Identidad puede implicar niveles de especificación, de los más ambiguos y latentes a los manifiestos y circunscritos grupalmente, siempre para un problema específico, formando configuraciones subjetivas en tanto estar conformada por redes de códigos de diversos campos (cognitivo, moral, estético, emotivo) y vinculados por formas duras (causales o deductivas) junto a blandas (retórica, analogía, metáfora, principio etcétera) para dar sentido de pertenencia grupal o

comunal con respecto de algo. Estas configuraciones no son eternas y sus límites espaciales y temporales también pueden cambiar (De la Garza, 2001).

4. La Identificación no es sólo resultado de categorización a través del lenguaje (Judío, obrero, mujer), y el uso de recetas y tipificaciones no agotan los códigos y procesos subjetivos de identificación, sino también de la metáfora, de la metonimia, de la analogía, la hipergeneralización, los recursos retóricos, etc. (De la Garza, 1997). Sobre la Identificación “para” influyen interacciones con sentido en diversos campos, estos campos poseen estructuras objetivadas y las interacciones rutinarias están guiadas por códigos de la cultura aglutinados en configuraciones subjetivas. Dice Melucci que la vida cotidiana es fuente ambigua de identificaciones “para”. Estas Identificaciones pueden reforzarse por mitos fundacionales del grupo social, ritos, epopeyas heroicas que para nada se reducen a la biografía individual puesto que la trasciende en cuanto a idealizaciones colectivas y temporalidades que incluyan varias generaciones. Cuales campos de Interacción, que códigos de la cultura, cuales mitos y ritos tienen que descubrirse para la forma de Identificación “para” que interesa. Posiblemente sea este un problema de los que más se resisten a ser tratados en forma hipotética deductiva y que plantea una estrategia no de justificación de las hipótesis sino de descubrimiento en cada agrupamiento y para cada problema de Identificación. La reconstrucción de la configuración subjetiva identitaria implica también que los códigos de la cultura pueden sufrir según las circunstancias de polisemia, mimetismo, rejerarquización, asimilación y reenganches. La formación de Identidad “para” en una coyuntura concreta no es una necesidad, a lo sumo puede abrirse un espacio de posibilidades para su constitución, en la cual la actividad subjetiva y práctica de los posibles sujetos es igualmente importante. Además, la formación de Identidades es también un problema de poder, las negociaciones intresubjetivas normalmente no se dan entre iguales e implican presiones e imposiciones en el ámbito de la subjetividad
5. La Identidad colectiva no es una condición previa del movimiento social, este puede surgir de identidades difusas aglutinadas por un evento colectivamente impactante en el sentido subjetivo y en el propio movimiento darse decantaciones y asimilaciones difíciles de concebir en la vida cotidiana la identificación de amigos y

enemigos, formas de lucha, demandas, organización y proyecto. Sin embargo, entre Identidad colectiva y movimiento social media la construcción de la decisión y de una voluntad colectiva que no son resultado mecánico de dicha Identidad.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey, (1992) *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.

Archer, Margaret, (1997) *Cultura y Teoría Social*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bauman, Z. (1998) *Trabajo, Consumismo y Nuevos Pobres*. Barcelona: Gedisa.

Bauman, Z. (2001) *La Sociedad Individualizada*. Madrid: Catedra.

Bauman, Z. (2005) *Identidad*. Buenos Aires: Lozada

Bauman, Z. (2005a) *Modernidad y Ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.

Bauman, Zygmunt, (1999) *La Cultura como Praxis*. Barcelona: Paidós.

Bauman, Zygmunt, (2004) *Modernidad Líquida*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Zygmunt, (2004a) *La Sociedad Sitiada*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Berguer, P. y T. Luckmann (1979) *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bloch, Enest, (1983) *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Boltansky, L. y Chapello, E. (2002) *El Nuevo Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Akal

Bordieu, P. (1980) *La Distinción*. Madrid : Taurus

Bouffartigue, P. (1997) “¿Fin del Trabajo o Crisis del Trabajo Asalariado?”, *Sociología del Trabajo*, 29

Braudillard, J. (1988) *Cultura y Simulacro*. Madrid: Kairos.

Callinicos, A. (1998) *En Contra del Postmodernismo*. Bogotá: El Ancora.

De la Garza, E. (1997), "Trabajo y Mundos de Vida", en H. Zemelman (coord.), Subjetividad: umbrales del pensamiento social. Barcelona: Anthropos.

De la Garza, E. (2001) " La Epistemología Crítica y el Concepto de Configuración" , *Revista Mexicana de Sociología*, No. 1, Año LXIII, enero-marzo

De la Garza, E. (2006), ¿Cuál Puede Ser el Campo de la Sociología a Inicios del Siglo XXI, pp.9-18; en De la Garza, E. (Coord.), Tratado Latinoamericano de Sociología. Barcelona: Anthropos-UAM.

De la Garza, E. (2006a) "¿Hacia donde va la Teoría Social?" en Tratado Latinoamericano de Sociología. Barcelona: Anthropos.

De la Garza, E., et al (2007) Crítica de la Razón Para-Postmoderna. México, D.F.: <http://www.izt.uam.mx/alast>

Dubar, C. (1991) La Socialisation. Construction des Identités Sociales et Professionnelles. Paris : Armand Collin Ed.

Dubar, C. (2001) "El Trabajo y las Identidades Profesionales y Personales", *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, v. 7, No. 13

Dubar, C. (2002) La Crisis de las Identidades. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Dubet, F. (1999) ¿En que Sociedad Vivimos? Buenos Aires: Lozada.

Eagleton, Terry, (2006) La Estética como Ideología. Madrid: Trotta.

Elias, N. (1987) El Proceso de la Civilización. México, D.F.: FCE.

Giddens, A. (1999) Modernity and Self-Identity. Stanford: Stanford University Press.

Giddens, Anthony, (1995) La Constitución de la Sociedad. Buenos Aires: Amorrortu.

Goff, T. (1980) *Marx and Mead*. London: Routledge.

Goffman, E. (1981) *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goffman, E. (2001) *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goffman, E. (2006) *Estigmas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gortz, A (1982) *Adiós al Proletariado*. Barcelona: El Viejo Topo.

Habermas, J. (1979) *Communication and Evolution of Society*. London: Heineman

Habermas, J. (1981) *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Madrid: Taurus

Habermas, J. (2001) *Más Allá del Estado Nacional*. Barcela: Trotta.

Hyman, R. (1996) *Los Sindicatos Frente a Disgregación de la Clase Obrera*. México, D.F.: *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, No. 4.

Johnston, Hank, Enrique Laraña y Joseph Gusfield (1994). "Identidades, Ideologías y Vida Cotidiana en los Nuevos Movimientos Sociales", en Enrique Laraña y J. Gusfield (Eds.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la Identidad*. Madrid, CIS.

Luhmann, Niklas (1996) *La Ciencia de la Sociedad*, Mexico: UIA/Anthropos/Iteso.

Luhmann, Niklas (1999) *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*: Barcelona: UIA/Anthropos/CEJA.

Marcuse, H. (1968) *El Hombre Unidimensional*. México, D.F.: Joaquín Mortiz

Maturana, Humberto y Francisco, Varela (1996) *El Arbol del Conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Universitaria, Chile.

Mead, G.H. (1993) *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*: México: Paidós.

Melucci, Alberto (1994) "Asumir un compromiso. Identidad y movilización en los movimientos sociales" en *Zona Abierta: Movimientos sociales, acción e identidad*. Madrid, No. 69

Melucci, Alberto (2001) *Challenging Codes. Collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mueller-Vollmer, K. (1997) *The Hermeneutic Reader*. N.Y.: Continuum

Murga, A. (1997) “La Sociología de los Movimientos Sociales” en *Tratado Latinoamericano de Sociología*. Barcelona: Anthropos-UAM.

Offe, C. (1998) *La Sociedad del Trabajo, Problemas Estructurales y Perspectivas de Futuro*. Madrid: Alianza.

Parsons, Talcott (1988) *El Sistema Social*. Madrid: Alianza Editorial.

Reynoso, Carlos (1998) *Corrientes en Antropología Contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Ritzer, George (2001) *Teoría Sociológica Moderna*. México: Trillas.

Sennet, R. (2000) *La Corrosión del Carácter*. Barcelona: Anagrama.

Sennet, R. (2006) *La Cultura del Nuevo Capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Sewell, William, (1992) “A theory of Structure: duality, Agency and Transformation”, *The American Journal of Sociology*, Volume 98, Núm. 1 (jul., 1992), 1-29.

Schutz, A. (1996) *Fenomenología del Mundo Social*. Buenos Aires Paidós

Schutz, A. (2003) *El Problema de la Realidad Social*. Buenos Aires: Amorrortu

Schutz, A. (2003a) *Estudios Sobre la Teoría Social*. Buenos Aires: Amorrortu

Schutz, A. y T. Luckmann (1973) *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Thompson, J.B. (ed.) (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*. London: Cambridge University Press

Touraine, A. (1973) *La Sociedad Postindustrial*. Barcelona: Ariel.

Touraine, Alain (1977). *The Self Reproduction of Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Touraine, Alain (1987). *El Rregreso del Actor*. Buenos Aires: EUDEBA.