



CONCEPTOS
Y FENÓMENOS
FUNDAMENTALES
DE NUESTRO
TIEMPO

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

CULTURA, IDENTIDAD
Y PROCESOS DE INDIVIDUALIZACIÓN

GILBERTO GIMÉNEZ

Enero 2010

CULTURA, IDENTIDAD Y PROCESOS DE INDIVIDUALIZACIÓN

Por Gilberto Giménez

1. Portada

Podríamos comenzar preguntándonos a qué se debe el enorme interés contemporáneo por la problemática de la identidad, que se refleja obviamente en el campo de las ciencias sociales, sobre todo a partir de los años 70 y 80. Después de todo, la identidad ha sido siempre una necesidad y una presencia rutinaria en todos los tiempos y en todas las sociedades. El filósofo y sociólogo italiano Franco Crespi aborda este problema en el primer capítulo de su reciente libro *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea* (2004). En su opinión, la identidad se ha convertido en problema sólo en las sociedades modernas occidentales. Es la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna – de las identidades adscritas a las identidades adquiridas –, estimulada y acelerada por la globalización, la que impone este tópico. En nuestros días, esta transición desemboca en un vertiginoso proceso de individualización, que entraña casi en todas partes el debilitamiento de las solidaridades sociales. De este modo, lo que caracteriza a la última fase de la modernidad (llámese modernidad tardía, modernidad reflexiva o “modernidad líquida”) sería el advenimiento del individuo (actor, sujeto) como principio central y último de sentido, sobre el cual se fundan los valores, las normas y los intereses que orientan las conductas en todos los ámbitos de las relaciones sociales: v.g., el derecho-deber de autorrealización personal, de elegir libremente (ser sujeto de la propia existencia), el derecho al placer (nuestra época proscribiera el sufrimiento), el derecho a la propia seguridad, etc. (Bajoit, 2009).

Este cambio cultural de gran envergadura explicaría, según Crespi, el enorme interés contemporáneo por lo personal, lo íntimo y lo subjetivo; el interés por lo multicultural y lo diferente; y, por supuesto, el interés por la identidad personal.

2. La identidad se predica de los actores sociales

Pasemos ahora al tópico de la identidad. En primera aproximación, la identidad tiene que ver con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por lo tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre las mismas. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad que las distinguen de otras personas que no nos parecen similares.

Pero aquí se presenta la pregunta crucial: ¿qué es lo que distingue a las personas y a los grupos de otras personas y otros grupos? La respuesta sólo puede ser: la cultura. En efecto, lo que nos

distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestras pertenencias sociales, y el conjunto de rasgos culturales particularizantes que nos definen como individuos únicos, singulares e irrepetibles. En otras palabras, los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales. “Para desarrollar sus identidades – dice el sociólogo británico Stephen Frosh (1999) – la gente echa mano de recursos culturales disponibles en sus redes sociales inmediatas y en la sociedad como un todo”. De este modo queda claro en qué sentido la cultura es la fuente de la identidad.

Pero demos un paso más: la identidad de la que hablamos no es cualquier identidad, sino la identidad sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores sociales que interactúan entre sí en los más diversos campos. Y sabemos, desde Robert K. Merton (1965), que sólo pueden ser actores sociales, en sentido riguroso, los individuos, los grupos y los que él llama “colectividades” (y Benedict Anderson “comunidades imaginadas”), como las iglesias universales y la nación. La capacidad de actuar y de movilizarse (o ser movilizad) sería uno de los indicadores de que nos encontramos ante un verdadero actor social. Una nación, por ejemplo, puede ser movilizad en función de un proyecto nacional o en vista de su autodefensa en caso de guerra.

Para avanzar en nuestra reflexión, necesitamos introducir ahora una distinción fundamental entre *identidades individuales* e *identidades colectivas*, aunque tengamos que reconocer al mismo tiempo que no se trata de una dicotomía rígida, ya que – como pronto veremos – las identidades colectivas son también componentes de las individuales a través de los vínculos de pertenencia a diferentes grupos. Ya decía Marx en su sexta tesis sobre Feuerbach que el individuo es el conjunto de sus relaciones sociales.

La importancia de esta distinción radica en lo siguiente: *la identidad se aplica en sentido propio a los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia, pero sólo por analogía a las identidades colectivas*, como son las que atribuimos a los grupos y a las colectividades que por definición carecen de conciencia y psicología propia. Esta observación resulta particularmente relevante en México, donde existe una tradición de lo que podría llamarse “sociología literaria”, que desde Samuel Ramos hasta Octavio Paz se ha esforzado por descubrir los rasgos psicológicos generadores que supuestamente definirían la identidad del mexicano: el “complejo de inferioridad”, la “soledad” o incluso, según algunos antropólogos contemporáneos, la “melancolía”. Más aún, en los informes de una reciente encuesta nacional realizada en México se llega a psicologizar subrepticamente a la “juventud mexicana”, que es una categoría estadística, en el sentido de Merton, pero no un actor social.

3. Identidades individuales

En todos los casos, el concepto de identidad implica siempre por lo menos los siguientes elementos: (1) la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción (2) concebido como una *unidad* con límites (3) que lo distinguen de todos los demás sujetos, (4) aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos.

Ahora bien, si asumimos el punto de vista de los sujetos individuales, la identidad puede definirse como *un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.*

Pero debe añadirse de inmediato una precisión capital: la auto-identificación del sujeto del modo susodicho requiere ser *reconocida* por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. En términos interaccionistas diríamos que nuestra identidad es una “identidad de espejo” (*looking glass self*: Cooley, 1922), es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante. El fenómeno del *reconocimiento* (la *Anerkennung* de Hegel) es la operación fundamental en la constitución de las identidades. En buena parte – dice el politólogo italiano Pizzorno – nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se arrogan el poder de otorgar reconocimientos “legítimos” desde una posición dominante. “En los años treinta lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos, y no cómo éstos se definían a sí mismos” (Pizzorno, 2000: 205 y ss.)

Desarrollemos brevemente las implicaciones de esta definición. Si aceptamos que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía con respecto a otros sujetos, se plantea naturalmente la cuestión de cuáles son los atributos diacríticos a los que dicho sujeto apela para fundamentar esa voluntad. Diremos que se trata de una doble serie de atributos distintivos:

1) atributos de *pertenencia social* que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales (v.g., la identificación con una nación, tema que desarrollaremos más adelante);

2) atributos *particularizantes* que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión.

Por lo tanto, la identidad contiene elementos de lo “socialmente compartido”, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo “individualmente único”. Los primeros destacan las semejanzas, mientras que los últimos enfatizan la diferencia, pero ambos se relacionan estrechamente para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual.

Por lo que toca a la primera serie de atributos, la identidad de un individuo se define

principalmente por el *conjunto de sus pertenencias sociales*. G. Simmel ilustra este aserto del siguiente modo:

“El hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...] Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales...” (citado por Pollini, 1987: 32).

¿Pero cuáles son, concretamente, esas categorías o grupos de pertenencia? Según los sociólogos, los más importantes – aunque no los únicos – serían la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género. Tales serían las principales fuentes que alimentan la identidad personal. Los sociólogos también añaden que, según los diferentes contextos, algunas de estas pertenencias pueden tener mayor relieve y visibilidad que otras. Así, por ejemplo, para un indígena mexicano su pertenencia étnica – frecuentemente delatada por el color de su piel – es más importante que su estatuto de clase, aunque objetivamente también forme parte de las clases subalternas.

Para Harried Bradley (1997) algunas de las pertenencias sociales pueden estar “dormidas” (“identidades potenciales”); otras pueden estar activas (“identidades activas”); y otras, finalmente, pueden estar politizadas en el sentido de que se las destaca exageradamente como si fuera la única identidad importante, para que pueda servir de base a la organización de una acción colectiva (“identidades politizadas”). Así, por ejemplo, el movimiento neo-zapatista de Chiapas logra politizar la identidad étnica en México a partir de 1994, del mismo modo que el movimiento lésbico-gay lo hacen con respecto a las preferencias sexuales desde los años 70 y 80.

Cabe añadir todavía que, ya según los clásicos, la pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los *modelos culturales* (de tipo simbólico expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión. No se pertenece a la Iglesia católica, ni se es reconocido como miembro de la misma, si no se comparte en mayor o menor grado sus dogmas, su credo y sus prácticas rituales.

Revisemos ahora rápidamente la segunda serie de atributos: los que hemos llamado “atributos particularizantes”, que también son culturales. Éstos son múltiples, variados y también cambiantes según los diferentes contextos, por lo que la enumeración que sigue debe considerarse abierta, y no definitiva ni estable.

Las personas también se identifican y se distinguen de los demás, entre otras cosas: 1) por atributos que podríamos llamar “caracterológicos”; 2) por su “estilo de vida” reflejado principalmente

en sus hábitos de consumo; 3) por su red personal de “relaciones íntimas” (*alter ego*); 4) por el conjunto de “objetos entrañables” que poseen; y 5) por su biografía personal incanjeable.

Los atributos *caracterológicos* son un conjunto de características tales como “disposiciones, *habitus*, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo” (Lipiansky, 1992: 122). Algunos de estos atributos tienen un significado preferentemente individual (v.g., inteligente, perseverante, imaginativo), mientras que otros tienen un significado relacional (v.g. tolerante, amable, comunicativo, sentimental).

Los *estilos de vida* se relacionan con las preferencias personales en materia de consumo. El presupuesto subyacente es el de que la enorme variedad y multiplicidad de productos promovidos por la publicidad y el *marketing* permiten a los individuos elegir dentro de una amplia oferta de estilos de vida. Por ejemplo, se puede elegir un “estilo ecológico” de vida, que se reflejará en el consumo de alimentos (v.g., no consumir productos con componentes transgénicos) y en el comportamiento frente a la naturaleza (por ejemplo, valorización del ruralismo, defensa de la biodiversidad, lucha contra la contaminación ambiental). Nuestra tesis es la de que los estilos de vida constituyen sistemas de signos que nos dicen algo acerca de la identidad de las personas. Son “indicios de identidad”.

Una contribución de Edgar Morin (2001: 69), sociólogo francés, destaca la importancia de la *red personal de relaciones íntimas* (parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias y novios, etc.) como operador de diferenciación. En efecto, cada quien tiende a formar en rededor un círculo reducido de personas entrañables, cada una de las cuales funciona como “*alter ego*” (otro yo), es decir, como extensión y “doble” de uno mismo, y cuya desaparición (por alejamiento o muerte) se sentiría como una herida, como una mutilación, como una incompletud dolorosa. La ausencia de este círculo íntimo generaría en las personas el sentimiento de una soledad insoportable.

No deja de tener cierta analogía con el punto anterior otro rasgo diferenciador propuesto por el sociólogo chileno Jorge Larraín (2001: 25): el *apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales* que forma parte de nuestras posesiones: nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, un album de fotos, unos poemas, un retrato, un paisaje...) Larraín cita a este respecto un pasaje sugerente de William James:

“Está claro que entre lo que un hombre llama *mí* y lo que simplemente llama *mío* la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible [...] el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria” (citado por Larraín, 2001: 26).

En una dimensión más profunda, lo que más nos particulariza y distingue es nuestra propia

biografía incanjeable, relatada en forma de “historia de vida”. Es lo que Pizzorno (1989: 318) denomina *identidad biográfica* y Lipiansky (1992: 121) *identidad íntima*. Esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal. En efecto, en ciertos casos éste progresa poco a poco a partir de ámbitos superficiales hacia capas más profundas de la personalidad de los actores individuales, hasta llegar al nivel de las llamadas “relaciones íntimas”, de las que las “relaciones amorosas” constituyen un caso particular (Brehm, 1984: 169). Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada “auto-revelación” recíproca (entre conocidos, camaradas, amigos o amantes), por la que al requerimiento de un conocimiento más profundo (“dime quién eres: no conozco tu pasado”) se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial (*self-narration*).

4. ¿Y las identidades colectivas?

Hemos afirmado más arriba que podemos hablar de “identidades colectivas” sólo por analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y semejantes entre sí. Y en verdad son muy diferentes, en primer lugar porque los grupos y otras categorías colectivas carecen de autoconciencia, de “carácter”, de voluntad o de psicología propia, por lo que debe evitarse su “personalización” abusiva, es decir, la tendencia a atribuirles rasgos (principalmente psicológicos) que sólo corresponden al sujeto individual. En segundo lugar porque, contrariamente a la concreción corporal de las identidades individuales, las colectivas no constituyen entidades discretas, homogéneas y nítidamente delimitadas, razón por la cual hay que evitar reificarlas, naturalizarlas o substancializarlas indebidamente. Y finalmente, porque las identidades colectivas no constituyen un *dato*, un componente “natural” del mundo social, sino un “acontecimiento” contingente y a veces precario producido a través de un complicado proceso social (v.g.: macropolíticas o micropolíticas de grupalización) que el analista debe dilucidar (Brubaker, 2002: 168). En efecto, los grupos se hacen y se deshacen, están más o menos institucionalizados u organizados, pasan por fases de extraordinaria cohesión y solidaridad colectiva, pero también por fases de declinación y decadencia que preanuncian su disolución.

Pero la analogía significa que existen también semejanzas entre ambas formas de identidad. En efecto, al igual que las identidades individuales, las colectivas tienen “la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una ‘duración’ temporal” (Sciolla, 1983: 14), todo ello no por sí mismas – ya que no son organismos ni “individuos colectivos” -, sino a través de los sujetos que la representan o administran invocando una real o supuesta delegación o

representación (Bourdieu, 1984: 49). “La reflexión contemporánea sobre la identidad – dice el sociólogo italiano Alberto Melucci – nos incita cada vez más a considerarla no como una ‘cosa’, como la unidad monolítica de un sujeto, sino como un sistema de relaciones y de representaciones” (1982: 68). En lo que sigue nos apoyaremos precisamente en una obra reciente de este autor, - *Challenging codes* (2001) -, que además de representar su testamento intelectual, constituye en nuestra opinión la contribución más significativa a la teoría de las identidades colectivas.

Para Melucci la identidad colectiva implica, en primer término, una definición común y compartida de las *orientaciones de la acción* del grupo en cuestión, es decir, los fines, los medios y el campo de la acción.¹ Por eso, lo primero que hace cualquier partido político al presentarse en la escena pública es definir su proyecto propio - expresado en una ideología, en una doctrina o en un programa.

En segundo lugar, implica vivir esa definición compartida no simplemente como una cuestión cognitiva, sino como valor o, mejor, como “modelo cultural” susceptible de adhesión colectiva, para lo cual se lo incorpora a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales.

Implica, por último, construirse una historia y una memoria que confieran cierta estabilidad a la autodefinición identitaria. En efecto, la memoria colectiva es para las identidades colectivas lo que la memoria biográfica es para las identidades individuales.

Pensemos, por ejemplo, en los movimientos ecologistas que condensan su objetivo último en la consigna “salvar la vida en el planeta”, y lo viven como un nuevo humanismo que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligada a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales. Al mismo tiempo, estabilizan su organización asignándose una historia de luchas y una tradición, que a veces remiten a un fundador idealizado (como ha sido el caso del oceanógrafo francés Jacques Cousteau para Greenpeace)

En conclusión, según Melucci la identidad colectiva define la capacidad de un grupo o de un colectivo para la acción autónoma así como su diferenciación de otros grupos y colectivos. Pero también aquí la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos “otros”. Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera. En los conflictos sociales la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.

¹ Este nivel cognitivo no implica necesariamente, según Melucci, un marco unificado y coherente. Las definiciones pueden ser diferentes y hasta contradictorias.

5. Fredrik Barth: las identidades colectivas se definen por sus fronteras.

Antes de pasar al siguiente párrafo, necesitamos añadir una precisión capital en lo referente a la teoría de la identidad. Acabamos de ilustrar la relación simbiótica que existe entre cultura e identidad. Pero ahora plantearemos una tesis que parece contradecirla: a pesar de todo lo dicho, si asumimos una perspectiva histórica y de largo plazo, la identidad de los actores sociales no se define por el conjunto de rasgos culturales que en un momento determinado la delimita y distingue de otros actores.

Se trata de una tesis clásica de Fredrik Barth en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976), que él refiere sólo a las identidades étnicas, pero en opinión de muchos también puede generalizarse a todas las formas de identidad.

El fundamento empírico de esta tesis radica en la siguiente observación: cuando se asume una perspectiva histórica o diacrónica de largo plazo, se comprueba que los grupos étnicos pueden – y suelen – modificar los rasgos fundamentales de su cultura manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad. Por ejemplo, un grupo étnico puede adoptar rasgos culturales de otros grupos, como la lengua y la religión, y continuar percibiéndose (y siendo percibido) como distinto de los mismos. Por lo tanto, la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia rígida de sus culturas.

Los ejemplos abundan. Según algunos historiadores (A.D.Smith, 1997: 23) la identidad de los persas no desapareció con la caída del imperio sasánida. Por el contrario, la conversión al islamismo chiita más bien ha revitalizado la identidad persa confiriéndole una nueva dimensión moral y la ha renovado a través de la islamización de la cultura y de los mitos y leyendas sasánidas. Y los antropólogos (Linnekin, 1983) muestran cómo la conversión masiva de los indios Narragansett en la época del Great Awakening del siglo XVIII, no ha debilitado, sino más bien ha reforzado la frontera que los separaba de otros grupos americanos, contribuyendo a redefinir sobre nuevas bases la identidad del grupo. Por último, se ha observado que en el caso de la conversión de muchos negros al islamismo en los EE.UU., el cambio de religión ha sido precisamente un medio para reforzar la solidaridad interna del grupo y la diferenciación externa con respecto a otros grupos. Pero no hace falta ir muy lejos para encontrar este mismo fenómeno: en el área mesoamericana la conversión masiva al catolicismo no sólo no ha borrado las fronteras de los grupos étnicos, sino, por el contrario, muchos rasgos del catolicismo popular de la contrarreforma (como el sistema de cargos, por ejemplo), introducidos por la colonización española, más bien se convirtieron en marcadores culturales privilegiados de las fronteras étnicas (Friedlander, 1977). Estos ejemplos demuestran que la fuerza de una frontera étnica puede permanecer constante a través del tiempo a pesar y, a veces, por medio de los cambios culturales

internos o de los cambios concernientes a la naturaleza exacta de la frontera misma. De aquí Barth infiere que son las fronteras mismas y la capacidad de mantenerlas en la interacción con otros grupos lo que define la identidad, y no los rasgos culturales seleccionados para marcar, en un momento dado, dichas fronteras. Esto no significa que las identidades estén vacías de contenido cultural. En cualquier tiempo y lugar las fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales. Pero estos marcadores pueden variar en el tiempo y nunca son la expresión simple de una cultura preexistente supuestamente heredada en forma intacta de los ancestros.

Como señalamos más arriba, esta contribución de Barth no sólo es válida para pensar las identidades étnicas, sino cualquier tipo de identidad. Las culturas están cambiando continuamente por innovación, por extravención, por transferencia de significados, por fabricación de autenticidad o por “modernización”, pero esto no significa automáticamente que sus portadores también cambien de identidad. En efecto, como dice también George de Vos (1982: p. XIII), pueden variar los “emblemas de contraste” de un grupo sin que se altere su identidad.

6. Las identidades se inscriben y se apoyan en un contexto

En cuanto construcción interactiva o realidad intersubjetiva, las identidades sociales requieren, en primera instancia y como condición de posibilidad, de *contextos de interacción* estables constituidos en forma de “mundos familiares” de la vida ordinaria, conocidos desde dentro por los actores sociales no como objetos de interés teórico, sino con fines prácticos. Se trata del *mundo de la vida* en el sentido de los fenomenólogos y de los etnometodólogos, es decir, “el mundo conocido en común y dado por descontado” (“the world know in common and taken for granted”), juntamente con su trasfondo de representaciones sociales compartidas, es decir, de tradiciones culturales, expectativas recíprocas, saberes compartidos y esquemas comunes (de percepción, de interpretación y de evaluación) (Izzo, 1985, 132 ss.). En efecto, es este contexto endógenamente organizado lo que permite a los sujetos administrar su identidad y sus diferencias, mantener entre sí relaciones interpersonales reguladas por un orden legítimo, interpelarse mutuamente y responder “en primera persona” - es decir, siendo “el mismo” y no alguien diferente - de sus palabras y de sus actos. Y todo esto es posible porque dichos “mundos” proporcionan a los actores sociales un marco a la vez cognitivo y normativo capaz de orientar y organizar interactivamente sus actividades ordinarias (Dressler, 1986, 35-58).

Debe postularse, por lo tanto, una *relación de determinación recíproca* entre la estabilidad relativa de los “contextos de interacción” también llamados “mundos de la vida”, y la identidad de los actores que inscriben en ellos sus acciones concertadas.

¿Cuáles son los límites de estos “contextos de interacción” que sirven de entorno o “ambiente”

a las identidades sociales? Son variables según la escala considerada y se tornan visibles cuando dichos contextos implican también procedimientos formales de inclusión-identificación, lo que es el caso cuando se trata de instituciones como un grupo doméstico, un centro de investigación, una empresa, una administración, una comunidad local, un Estado-nación, etc. Pero en otros casos la visibilidad de los límites constituye un problema, como cuando nos referimos a una “red” de relaciones sociales, a una aglomeración urbana o a una región.

Según el análisis fenomenológico, una de las características centrales de las sociedades llamadas “modernas” sería precisamente la *pluralización de los mundos de la vida* en el sentido antes definido, por oposición a la unidad y al carácter englobante de los mismos en las sociedades premodernas culturalmente integradas por un universo simbólico unitario (v.g., una religión universalmente compartida). Tal pluralización no podría menos que acarrear consecuencias para la configuración de las identidades sociales. Por ejemplo, cuando el individuo se confronta desde la primera infancia con “mundos” de significados y definiciones de la realidad no sólo diferentes, sino también contradictorios, la subjetividad ya no dispone de una base coherente y unitaria donde arraigarse, y en consecuencia la identidad individual ya no se percibe como dato o destino, sino como una opción y una construcción del sujeto. Por eso la dinámica de la identidad moderna es cada vez más *abierta*, proclive a la *conversión*, exasperadamente *reflexiva*, *pluridimensional* y *multifacética*. (Sciolla, 1983, 48).

Hasta aquí hemos postulado como contexto social inmediato de las identidades el “mundo de la vida” de los grupos sociales, es decir, la sociedad concebida desde la perspectiva endógena de los agentes que participan en ella.

Pero esta perspectiva es limitada y no agota todas las dimensiones posibles de la sociedad. Por eso hay que añadir de inmediato que la *organización endógena* de los mundos compartidos con base en las interacciones prácticas de las gentes en su vida ordinaria se halla recubierta, sobre todo en las sociedades modernas, por una *organización exógena* que confía a instituciones especializadas (derecho, ciencia, arte, política, media, etc.) la producción y el mantenimiento de contextos de interacción estables. Es decir, la sociedad es también *sistema*, *estructura* o *espacio social* constituido por “campos” diferenciados, en el sentido de Bourdieu (1987, 147 ss.). Y precisamente son tales “campos” los que constituyen el contexto social exógeno y mediato de las identidades sociales.

En efecto, las interacciones sociales no se producen en el vacío - lo que sería una especie de abstracción psicológica-, sino que se hallan “empacadas”, por así decirlo, en la estructura de relaciones objetivas entre posiciones en los diferentes campos sociales ² Esta estructura

² Según Bourdieu, “la verdad de la interacción nunca se encuentra por entero en la interacción, tal como ésta se

determina las formas que pueden revestir las interacciones simbólicas entre agentes y la representación que éstos pueden tener de la misma (Bourdieu, 1971, 2-21).

Desde esta perspectiva se puede decir que la identidad no es más que la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social, y de su relación con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. Por eso el conjunto de representaciones que - a través de las relaciones de pertenencia - definen la identidad de un determinado agente, nunca desborda o transgrede los límites de compatibilidad definidos por el lugar que ocupa en el espacio social. Así, por ejemplo, la identidad de un grupo campesino tradicional siempre será congruente con su posición subalterna en el campo de las clases sociales, y sus miembros se regirán por reglas implícitas tales como: “no creerse más de lo que uno es”, “no ser pretencioso”, “darse su lugar”, “no ser iguales ni igualados”, “conservar su distancia”, etc. Es lo que Goffman denomina “sense of one’s place”, que según nosotros deriva de la “función locativa” de la identidad.

Se puede decir, por consiguiente, que en la vida social las posiciones y las diferencias de posiciones (que fundan la identidad) existen bajo dos formas: bajo una forma objetiva, es decir, independiente de todo lo que los agentes puedan pensar de ellas; y bajo una forma simbólica y subjetiva, esto es, bajo la forma de la *representación* que los agentes se forjan de las mismas. De hecho, las pertenencias sociales (familiares, profesionales, etc.) y muchos de los atributos que definen una identidad *revelan propiedades de posición* (Accardo, 1983,56-57). Y la voluntad de distinción de los actores, que refleja precisamente la necesidad de poseer una identidad social, traduce en última instancia la distinción de posiciones en el espacio social.

Autores citados

- ACCARDO, Alain, 1983, *Initiation à la sociologie de l’illusionisme social*, Bordeaux (Francia): Le Mascaret.
- BAJOIT, Guy, 2009, “La tiranía del gran ISA”, en *Cultura y Representaciones Sociales* (www.culturayrs.org.mx) Año, 3, n° 6, pp. 9-24.
- BARTH, Fredrik, (ed.), 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre, 1971, “Une interprétation de la théorie de la religion de Max Weber”, *Archives Européennes de Sociologie*, XII, pp. 3-21.
- BOURDIEU, Pierre, 1984. « La délégation et le fetiche politique ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 36-37, pp. 49-65.
- BOURDIEU, Pierre, 1987, *Choses dites*, París: Les Editions de Minuit

manifiesta a la observación” (1987, 151). Y en otra parte afirma que las interacciones sociales no son más que “la actualización coyuntural de la relación objetiva” (1990, 34).

- BOURDIEU, Pierre, 1990, “Un contrat sous contrainte”, Actes de Recherche en Sciences Sociales, núm. 81-82.
- BRADLEY, Harried, 1997. *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*. Cambridge: Polity Press.
- BREHM, Sharon, 1984. « Les relations intimes », en : Serge Moscovici, ed., *Psychologie sociale*, París : Presses Universitaires de France.
- BRUBAKER, Rogers, 2002. « Ethnicity without groups ». *Archives Européennes de Sociologie*, tomo XLIII, n° 2, pp. 163-189.
- COOLEY, C.H., 1922. *Human Nature and the Social Order*. Chicago: University of Chicago Press.
- CRESPI, Franco, 2004. *Identità e riconoscimento nella sociología contemporánea*. Roma y Bari (Italia): Laterza.
- DE VOS, George y Lola Romanucci Ross, 1982. *Ethnic Identity. Cultural Continuity and Change*, Chicago: The University of Chicago Press.
- DRESSLER-HALOHAN, Wanda, Françoise Morin y Louis Quere, 1986, *L’Identité de “pays” a l’épreuve de la modernité*, París: Centre d’Etude des Mouvements Sociaux - E.H.E.S.S.
- FRIEDLANDER, Judith, 1977. *Ser indio en Hueyapan. Una identidad obligada*. México : Fondo de Cultura Económica.
- FROSCHE, Stephen, 1999. “Identity”. En: A. Bullock y S. Trombley (eds.), *The new Fontana Dictionary of Modern Thought*. London: Harper.
- IZZO, Alberto, 1985, *Il concetto di “mondo vitale”*, in: L. Balbo et alii, *Complessità sociale e identità*, Milán (Italia), Franco Angeli, pp. 132-149.
- LARRAÍN, Jorge, 2001, *La identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- LINNEKIN, J.S., 1983. “Red Yankees: Narragansett conversion in the Great Awakening”. *American Ethnologist*, 10, 2, pp. 253-271.
- LIPIANSKY, Edmons Marc, 1992. *Identité et communication*. París: Presses Universitaires de France.
- MELUCCI, Alberto, 1982. *L’invenzione del presente*. Bologna : Società Editrice Il Mulino.
- MELUCCI, Alberto, 2001. *Challenging codes. Collective Action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MERTON, Robert ,1965. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. París : Librairie Plon.
- MORIN, Edgard, 2001. *L’identité humaine*. París: Seuil.
- PIZZORNO, Alessandro, 1989. « Identità e sapere inutile ». *Rassegna Italiana di Sociología*, anno 30, núm. 3, pp. 305-319.
- PIZZORNO, Alessandro, 2000. « Riposte e proposte ». En : D. della Porta, M. Greco y A. Szakolezai, *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma: Editori Laterza, pp. 197-245.
- POLLINI, Gabriele, 1987. *Appartenenza e identità*. Milán : Franco Angeli.
- SCIOLLA, Loredana, 1983. *Identità*. Turín : Rosenberg & Sellier.
- SMITH, Anthony, 1997. *La identidad nacional*. Madrid : Trama Editorial.

