

RUDE, George, (1979), **La multitud en la historia**, Madrid, Siglo XXI.

_____, (1978), **Protesta popular y revolución en el siglo XVIII**, Barcelona, Ariel.

SOLANO Solano, Mario A., (1992), **Conciencia cotidiana y aparatos de hegemonía/ El papel de la familia, la escuela y los medios de difusión masiva en la producción y reproducción de formas de subjetividad y sus implicaciones sociopolíticas**, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

VAN Gennep, Arnold, (1978), "Carácter cíclico y secuencia de la fiesta", en **La teoría y el análisis de la cultura**, Guadalajara, SEP-U DE G-COMECSO, 651-654.

VALVERDE Arciniega, Jaime, (1992), **El fin de la nostalgia**, México, Nueva Imagen.

VILLARDY, Agnes, (1978), "Fiesta y vida cotidiana", en **La teoría y el análisis de la cultura**, Guadalajara, SEP-U DE G-COMECSO, 655-673.

REMY, Jean, (1978), "Vida cotidiana y producción de valores", en **La teoría y el análisis de la cultura**, Guadalajara, SEP-U DE G-COMECSO, 711-718.

ZWEIG, Stefan, (1959), Honorato de Balzac; "La Comedia Humana, Estudio Preliminar", en **La Comedia Humana**, México, Colección Málaga, Vol. I: 9-36.

Hemerografía

AGUILAR Díaz, Miguel Ángel, (1993), "La calle, el viaje y la mirada", en **La Jornada Semanal**, México N° 192, 21-25.

TORRES Sánchez, Rafael, (1993), "Ignacio Manuel Altamirano: la cotidianidad en perspectiva", en **La Jornada Semanal**, México, N° 203, 16-20.

_____, (1989), "Los archivos estatales y municipales, algunos problemas y probables soluciones", en **La Cultura en Occidente**, Suplemento dominical de **El Occidente de Guadalajara**, Guadalajara, octubre.

FORMACIÓN DE IDENTIDADES COLECTIVAS: COMUNITARIAS Y SOCIALES

María Dolores París Pombo
Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco
Departamento de Relaciones Sociales

El término de “identidad” es utilizado, en las ciencias sociales, en sentidos muy distintos dependiendo de la perspectiva de análisis. Mientras que al psicólogo le interesa la formación identitaria de la persona como una de las temáticas relativas al proceso de individuación, el antropólogo entiende la identidad como su objeto de estudio, es decir, el complejo cuerpo cultural de cada pueblo arraigado en costumbres y tradiciones en su devenir histórico y en sus instituciones, que le permite sentirse parte de una totalidad y diferenciarse de otras culturas. El sociólogo no siempre utiliza el término de identidad, sin embargo esta problemática no está ausente y recorre una parte sustancial de la historia de la sociología. El propio Tönnies, que tendremos ocasión de volver a mencionar más adelante, dividía el análisis sociológico en dos ramas fundamentales:

- 1) El estudio de las relaciones sociales de afirmación recíproca (relaciones positivas) y,
- 2) El estudio de las relaciones de destrucción de la voluntad ajena (o relaciones negativas).

Obviamente en la segunda rama podríamos situar el análisis de la lucha de clases, las teorías de conflictos, los procesos de dominación, los grupos de presión, etcétera.

La “identidad colectiva” es la temática propia de la primera rama del análisis sociológico. La encontramos en Durkheim bajo el concepto de “soli-

daridad social"¹; en Tönnies bajo los términos "unidad de las voluntades humanas"; en Parsons, en la sociología norteamericana en general y en prácticamente todos los estudios sociológicos contemporáneos: con la problemática de la "integración social". Mientras que Duverger vuelve a retomar el término de "solidaridad" para entender la integración de las colectividades humanas, Touraine y Habermas prefieren el término mismo de "identidad social". Finalmente, cabe señalar que los múltiples autores latinoamericanos que han trabajado sobre el tema de los "nuevos movimientos sociales"² se dedican en particular al estudio histórico y teórico de la conformación de nuevas identidades colectivas.

Ahora bien, en esta exposición nos centraremos en la formación de las "identidades colectivas" desde la perspectiva del análisis sociológico, ocupándonos de dos problemas que constituyeron, sin temor a exagerar, una verdadera obsesión para la sociología clásica: en primer lugar, la pérdida del orden social, la desintegración de las identidades que resulta en lo que Durkheim llamó "la anomia"; en segundo lugar, la división entre dos formaciones identitarias opuestas, la comunidad y la sociedad ¿Por qué retomar dos temas aparentemente obsoletos y rebasados a fines de nuestro siglo? Pues bien, resulta interesante observar cómo esa obsesión parece volver a invadir la mente sociológica en nuestros días. El problema de la desintegración está hoy presente en toda la sociología latinoamericana procedente de la crisis de la "década perdida".³ En cuanto a la

¹ "Desde el momento que, en el seno de una sociedad política, un cierto número de individuos encuentran que tienen ideas comunes, intereses, sentimientos, ocupaciones que el resto de la población no comparte con ellos, es inevitable que, bajo el influjo de esas semejanzas, se sientan atraídos los unos por los otros, se busquen, entren en relaciones y se asocien, y que así se forme poco a poco un grupo limitado, con su fisonomía especial, dentro de la sociedad general. Pero una vez que el grupo se forma, despréndese de él una vida moral que lleva, como es natural, el sello de las condiciones particulares en que se ha elaborado, pues es imposible que los hombres vivan reunidos, sostengan un comercio regular, sin que adquieran el sentimiento del todo que conforman con su unión..." (Emile Durkheim, *La división del trabajo social*, Ed. Colofón, México)

² Eduardo Ballón, Fernando Calerón, Guillermo Campero, Rafael de la Cruz, Mario Dos Santos, Tilman Evers, Elizabeth Jelín, Scott Maiwaring, Pablo Vila, E. Viola, etcétera.

³ Desde el Grupo Sur, en Chile, que veremos más adelante, hasta sociólogos del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en particular Sergio Zermeno.

división clásica entre identidades comunitarias y sociales, me parece sintomático que el segundo tomo de la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas) se centre justamente en ese tema, recuperado también en las siguientes obras del mismo autor, en particular el ensayo *Las identidades nacionales y postnacionales*. Si observamos, por otra parte, la obra de Touraine, podemos ver cómo, después de una profunda crítica a la sociología clásica reiterada en términos casi constantes a lo largo de todas sus obras, este autor vuelve a tomar los términos de aquella sociología⁴, para hablar de dos formas de acción social basadas en dos identidades de corte distinto: el movimiento social con base en una identidad amplia y de tendencia universal (de clase, de género, de etnia, o de generación); y las conductas comunitarias con base en una identidad local, particular, amenazada por el proceso de modernización. Touraine habla también de un "regreso" de la identidad comunitaria en los movimientos sociales "postindustriales" (que llega a calificar de "anti-movimientos sociales") así como en los movimientos sociales en América Latina. Para esta región, habla de una mezcla de tradición y modernidad en las formas de movilización; afirma, refiriéndose a la importancia de la identidad comunitaria en los movimientos religiosos, que resulta "imposible mantener la oposición clásica de lo tradicional y de lo moderno" y que se debe "considerar como problema central la movilización de lo tradicional como fuerza de producción del futuro".⁵ Es decir, tenemos en Touraine una tesis que consiste en afirmar el regreso de la comunidad como una forma identitaria que se encuentra en base a acción social, tanto en Europa como en América Latina, a partir de los ochenta. Esta misma hipótesis, en nuestra región, es fundamento de los estudios contemporáneos, sobre los movimientos urbano populares y los movimientos indígenas. Esto cuestiona toda la sociología de la modernización, que nos presentó la transición hacia la modernidad como un camino unívoco y sin retorno.

Ahora bien, el resurgimiento del tema "identidad social" *versus* "identidad comunitaria" o "identidad universal" vs. "localismos y particularismos",

⁴ En *El regreso del actor*, y en *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*.

⁵ Alain Touraine, (1987).

resulta obviamente de la preocupación causada por una paradoja contemporánea difícil de eludir. Por un lado, la emergencia de los nacionalismos, regionalismos, etnicismos, tribalismos y la virulencia de los conflictos resultantes entre esas identidades locales, particularistas y a menudo excluyentes; por otro lado, la creación de una cultura que se afirma “transnacional” que se difunde instantáneamente por los medios de comunicación en todos los rincones del mundo, y que parece borrar irremediablemente las fronteras identitarias de las naciones y de las comunidades locales.

I El sentido de pertenencia, la percepción del otro y el sentido de permanencia

En un seminario sobre la identidad, coordinado por C. Levi-Strauss,⁶ el psicoanalista André Green señalaba tres características fundamentales del término:

- En primer lugar, la identidad es la noción de permanencia, de puntos de referencia fijos y constantes;
- en segundo lugar, permite la delimitación, la demarcación del grupo o del individuo, la existencia en estado separado y la distinción del otro;
- en tercer lugar, finalmente, la identidad puede ser entendida como relación entre elementos presentes en distintos grupos sociales, y que permiten establecer semejanzas entre esos grupos.

Las identidades colectivas se conforman en el universo del imaginario social. Parten, dice Habermas, del “plexo de la vida lingüístico-cultural” que

⁶ Claude Levi-Strauss, (1981).

se hace presente en “términos capaces de fundar sentido”.⁷ El cemento que da cuerpo a la identidad colectiva es el discurso, las construcciones simbólicas y míticas, las estructuras de conciencia que permiten la afirmación y la autoafirmación de los grupos sociales. Un escritor francés afirmaba, en ese sentido, que “Francia existe en la mente de los franceses”. Con esto tocaba el aspecto fundamentalmente imaginario e intangible de la identidad social.

Podemos considerar, sin embargo, que existen múltiples formas de concreción de esas estructuras imaginarias, desde las normas morales y el derecho, hasta la organización social. Es decir, las imágenes del mundo no se quedan simplemente en “la mente” de una colectividad, situación que dificultaría seriamente su estudio para los científicos sociales, ya que a lo largo de la historia van concretándose en modelos de acción social y en instituciones. Es más, retomando aquel comentario un poco simplista del escritor francés, podríamos afirmar que antes de encontrarse en “la mente de los franceses”, el territorio que ahora constituye Francia fue unificado por la fuerza militar y políticso-administrativa de los gobiernos absolutistas, que anuló las fronteras internas de su territorio para dar paso a las mercancías y construyó un mercado nacional, desarrolló sus fuerzas productivas, etcétera. Así, si bien la identidad nacional se fue construyendo como un imaginario colectivo, su desarrollo es paralelo a la conformación de un sistema económico y políticso-administrativo. Sin ahondar sobre la complejísima relación entre la historia de las instituciones y la de las mentalidades, prefiero conservar la división de Habermas entre “sistema” y “mundo de la vida”. Obviamente, no me olvidaré de la existencia del “sistema” ni lo obviaré como un espacio subordinado o dependiente; simplemente, consideraré que las identidades colectivas, es decir nuestro tema de exposición, se construyen en el “mundo de la vida”, que el propio Habermas define como los patrones culturales de interpretación, de valoración y de expresión así como los procesos de reproducción simbólica. En términos de ese autor: “el mundo de la vida es el lugar trascendental en

⁷ Jürgen Habermas, (1989), p. 91.

que el hablante y el oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social)".⁸ También podemos llamarlo, como Durkheim, la "conciencia colectiva" de una sociedad. Este sería justamente el ámbito simbólico que permite a los hombres llegar a un entendimiento en los procesos de comunicación social, que les permite obtener acuerdos e interpretar mandatos.

El mundo de la vida es un acervo de sentidos e interpretaciones. Los actores sociales (o "los participantes en la interacción") se nutren en ese acervo para confirmar su pertenencia a los grupos sociales y asegurar con ello la "solidaridad".

Las identidades fundan así un sentido de "pertenencia a un colectivo y circunscribe el conjunto de situaciones en las que los miembros de ese colectivo pueden decir 'nosotros' en un sentido enfático, parece tener que sustraerse a toda reflexión como algo incuestionado".⁹

Obviamente, el "otro" o el extraño es el elemento principal para definir el "nosotros". El grupo busca siempre **fuera** de él los factores internos de identificación. Así como lo político se basa en la dinámica "amigo-enemigo", la formación de los grupos sociales reposa sobre la dinámica "identidad-alteridad". La negación sistemática del otro fundaría un "nosotros" muy endeble.

Finalmente, la identidad social permite a los grupos permanecer iguales a sí mismos a pesar de todos los cambios históricos, los acontecimientos, las interacciones y los conflictos por los que transitan. De alguna manera, la identidad colectiva ideal es aquella capaz de superar incluso situaciones catastróficas, capaz de afirmar su existencia y su coherencia a través de largos periodos de tiempo. Guillermo Bonfil Batalla hablaba así de "identidades de larga temporalidad", como es el caso de la identidad étnica, frente a aquellas de corta temporalidad, que pueden ser producto de coyunturas históricas. Bonfil afirmaba que: "en el transcurso de la historia étnica, ocurren transformaciones internas que

dan base a nuevas identidades colectivas, sin que esos cambios se reflejen en cambios equivalentes en el nivel de la identidad étnica..."¹⁰

En el extremo opuesto, encontramos lo que llamamos "la masa" o aun "la multitud", que constituye una colectividad inestable, capaz de unirse momentáneamente hasta la comunión pero también, de desintegrarse al cambiar la coyuntura.

II El rol como vínculo entre la identidad individual y la identidad colectiva

Obviamente, sería un grave error inferir las características de las identidades grupales a partir de un estudio de la identidad individual. Más grave aún sería, estudiar la evolución histórica de las identidades sociales haciendo una homología con la evolución del "yo" desde la infancia hasta la edad adulta, de tal forma que consideráramos a las sociedades llamadas "primitivas" como niños en el estado egocéntrico de la evolución de su yo, y a las sociedades modernas como adultos capaces de abstraer con base en principios universales, de pensar en términos hipotéticos y de interactuar con respeto y tolerancia. Son claras para todos ustedes las consecuencias políticas de una perspectiva de este tipo: toda la colonización se justificó y se legitimó por medio de las teorías occidentales que afirmaban la existencia de pueblos "primitivos", "menores de edad", incapaces de gobernarse y de guiarse hacia su propio porvenir, y de pueblos maduros, racionales y adultos, cuya responsabilidad histórica era gobernar al mundo "primitivo" para llevarlo hacia la Razón y la Verdad (entendida ésta como revelación religiosa o como descubrimiento científico).

En ese sentido, me parece interesante retomar, desde un punto de vista crítico, los comentarios de Habermas sobre las homologías entre la identidad del yo y la de la sociedad global en el texto *La reconstrucción del materialismo histórico*.¹¹ A partir del capítulo 1, dedicado a la teoría piagetiana del desarro-

⁸ J. Habermas, (1990), p. 176.

⁹ J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, op. cit., p. 98.

¹⁰ Guillermo Bonfil Batalla, (1991), p. 11.

¹¹ J. Habermas, (1981).

llo de la identidad del “yo”, y del capítulo 4, que trata de la evolución de las identidades sociales, voy a deducir las múltiples similitudes que establece Habermas entre la evolución del “yo” y la del “nosotros”. Quiero hacer hincapié en que la relación no es explícita en esa obra; lo único que hago aquí es seleccionar ciertos pasajes de esos dos capítulos y yuxtaponerlos para afirmar una similitud en la perspectiva “evolutiva” que permea las dos teorías de las identidades en esta obra en particular.

Teoría de Piaget sobre la evolución del “yo”

a) *Etapa simbiótica*
No hay separación entre sujeto y objeto. El niño no está en condiciones de percibir los límites de su propio cuerpo.

b) *Egocentrismo*
Proceso de separación entre el yo y el entorno.

c) *Etapa dogmática*
Operaciones concretas. Delimitación del yo y expectativas generalizadas de comportamiento.

Teoría de Habermas sobre la evolución del **nosotros**

a) *Sociedades arcaicas*
Pensamiento por analogía, Los fenómenos encuentran explicación mítica en su analogía con la naturaleza.

b) *Sociedades primitivas*
Autonomización parcial de las instituciones políticas frente al orden cósmico.

c) *Civilizaciones Desarrolladas*
Desigual distribución del poder y de la riqueza: fuerte necesidad de justificación ideológica que cumplen las religiones universales. Desarrollo del Estado y de la identidad nacional.

d) *Etapa reflexiva*
Capacidad de llevar a cabo discursos y de pensar en términos hipotéticos.

d) *Modernidad*
Surgimiento del principio tolerancia y libre confesionalidad. Universalismo.

Es manifiesto que Habermas no considera que existe una situación mecánica de evolución de la identidad de los individuos en función del desarrollo de la sociedad. Así, desde el primer capítulo afirma que no todos los individuos son en igual medida representativos del nivel de desarrollo de su sociedad:

...en las sociedades modernas el derecho ostenta una estructura universalista, por más que muchos de sus miembros no estén en condiciones de enjuiciar con base a principios universales. Y viceversa, en sociedades arcaicas se han dado individuos que dominaron las operaciones formales del pensamiento, aunque la imagen mítica del mundo compartido por la colectividad haya correspondido a una etapa inferior del desarrollo cognoscitivo. [Señala además el autor que] estadios ontogenéticamente tempranos de interacción incompleta ni siquiera encuentran correspondencia en las más antiguas sociedades, pues las relaciones sociales han tenido desde el principio, con la organización familiar, la forma de expectativas de comportamiento generalizadas y conexas por vía de complementación (o, lo que es igual, de una completa interacción).¹²

Pero esos mismos comentarios sobreentienden la similitud y la correspondencia (**en términos generales**), de la evolución identitaria del individuo y de la sociedad. Es importante observar que el objetivo mismo de esta obra es, como su propio título lo indica, así como los comentarios del autor en la

¹² J. Habermas, (1981), p. 16.

introducción, “reconstruir” el materialismo histórico, que fue una teoría de la “evolución social”. Esto explicaría eventualmente las limitaciones de Habermas en esta obra para repensar la historia de las identidades colectivas sin recaer en una perspectiva evolucionista.

En cambio, en el ensayo *Identidades nacionales y postnacionales*, escrito más de veinte años después, Habermas afirma que “Sería falso representarse las identidades grupales como ‘identidades del yo’ en gran formato; entre ambas no se da **ninguna analogía**, sino sólo una relación de complementariedad”.¹³ (Las negritas son nuestras).

Pues bien, pasemos a esa “relación de complementariedad”. El vínculo fundamental entre la formación del yo y la identidad grupal puede entenderse mediante el concepto de “rol”: el individuo desarrolla su identidad del yo a partir de roles que le son asignados al interior de distintos grupos sociales, partiendo de la familia desde la temprana infancia, pasando por los sistemas extrafamiliares durante la adolescencia (la escuela, el grupo de amigos...), para llegar a formar parte, durante la edad adulta, de identidades complejas y cada vez más abstractas, que rebasan con mucho las relaciones interpersonales o las perspectivas biográficas de sus miembros (la clase social, la etnia, la nación, el partido, el orden político etcétera). De esta manera, las identidades colectivas regulan la pertenencia de los individuos a la sociedad o su exclusión de la misma.

El individuo sólo puede definir su propia identidad (es decir, desarrollar su yo) al interior del grupo, pues éste es el poseedor del código de lo simbólico. En él adquiere las normas de comportamiento y los límites de sus aspiraciones. Ubicado en los distintos grupos sociales, el individuo puede ir percibiendo las expectativas depositadas sobre él (como hijo, como camarada, como colega, etcétera) y de esta manera, depende de la estabilidad en las expectativas de comportamiento que son interiorizadas por los individuos, y depende de la permanencia (larga duración) de las identidades colectivas.¹⁴

¹³ J. Habermas, (1989), p. 101.

¹⁴ “La unidad de la persona, que se constituye sobre la base de la autoidentificación reconocida intersubjetivamente, descansa sobre la base de la pertenencia y de la delimitación respecto a la realidad simbólica de un grupo, así como

La pertenencia del individuo a los grupos sociales lo salva del miedo. En el interior del grupo, el individuo se siente protegido contra la agresión del medio, contra la hostilidad de otras personas y contra su propia hostilidad hacia esas personas. La identificación, en ese sentido, evita la angustia del aislamiento propio del proceso de individuación. A su vez, la ruptura de la identidad provoca terror y pánico.

Retomando a Freud, Moscovici afirma que “cuando un individuo es invadido por el miedo, comienza a no pensar más que en sí mismo; manifiesta por ello la ruptura de los vínculos afectivos que, hasta entonces, habían atenuado a sus ojos el peligro. Experimenta entonces la sensación de encontrarse solo frente al peligro, lo que le hace exagerar la gravedad de este”.¹⁵

Esta situación de “sálvese quien pueda” es clara en los momentos de debacle económica o de crisis sociopolítica. El terror de los individuos se manifiesta en la proliferación de la violencia y del caos al interior de la sociedad, en la ruptura de las normas (anomia).

Algunas situaciones propias del proceso de cambio social, o modernización, provocan el quiebre de las identidades sociales. El acceso a nuevas posiciones y entornos existenciales causado por el paro, la migración, las guerras, las catástrofes, o simplemente por los procesos de descampesinización y desindustrialización, provoca una pérdida repentina de las expectativas y de las vinculaciones sociales. En tales situaciones, los individuos tienden a destruir su propio pasado. Su memoria deja bruscamente de proveerles del marco valorativo y normativo que regía su vida; la tradición del grupo pasa al olvido o se oculta conscientemente y con vergüenza.

sobre la posibilidad de localización en su seno. La unidad de la persona se forma primeramente por la internalización de los roles inherentes a las personas de referencia, y posteriormente de otros roles separados de aquellas, empezando concretamente por los roles generacionales y sexuales que determinan la estructura de la familia...” J. Habermas, (1981), p. 23.

¹⁵ Serge Moscovici, (1985), p. 347.

III Anomia. Ruptura de las identidades colectivas

La ruptura de las identidades sociales, como lo vimos anteriormente, puede ser causada por los procesos de modernización: introducción de la tecnología, industrialización, urbanización, destrucción de la comunidad campesina, secularización, etcétera. La sociología clásica señaló repetidamente que con el proceso de transición hacia las sociedades industriales, el orden tiende a estallar y son fuertes las presiones hacia la desintegración social. Esta era la preocupación de Durkheim al formular el concepto de “anomia”, sin duda uno de los más fértiles que nos brinda la sociología clásica. La anomia designaba, en *El suicidio* y en *La división del trabajo social*, las series de hechos que no pueden reducirse a ninguna regla determinante de normalidad o de anormalidad, es decir a las situaciones de “desregulación” (o “irreglamentación”), de ruptura, de desintegración del marco normativo, cuando se derrumban los valores por una mutación que afecta a la sociedad en su totalidad (en sus estructuras económicas, sociales, políticas y culturales).

El término utilizado por Durkheim se refería específicamente a los momentos de transición de sociedades tradicionales, fundamentalmente agrarias, regidas por un consenso normativo básico, hacia las sociedades industriales sometidas a los mecanismos del mercado y a la división social del trabajo.

Cabe subrayar que, a diferencia de Comte, Durkheim no percibió el cambio social como un progreso continuo y permanentemente benéfico. Al contrario, profundamente preocupado por el estado de anarquía social que crecía irremediablemente a medida que avanzaba la división del trabajo, planteó la urgencia de reformular las bases normativas y valorativas para fortalecer los sentimientos colectivos.

Otros sociólogos, como Tönnies, no tuvieron el mismo optimismo y vieron con verdadera nostalgia desvanecerse las certidumbres de la tradición y de la organización comunitaria. Sin embargo, tanto Durkheim como Tönnies tuvieron la seguridad de que el mercado era **incapaz** de recomponer el **orden social**.

El punto de partida fundamentalmente individualista del mercado es un peligro constante de anomia. Éste puede concebirse como anarquía, a menos

de creer en un equilibrio “natural” o en una “mano divina”. (Spencer, por ejemplo, confía totalmente en la coincidencia de todos los intereses individuales a través de un sistema contractual. El cree en ese carácter integrador y unificador del mercado).

El miedo al desorden, a la ruptura de las identidades y al estallamiento de la sociedad en átomos individuales (en un mundo hobbessiano de “*homini lupi*”) va a permear la época moderna. En el otro extremo, el orden perfecto y el conocimiento total, la transformación imaginaria del mundo en una estructura armónica y equilibrada se tornan los ideales principales de la imaginación colectiva: recordemos todas las utopías modernas, sociales, políticas o literarias, como recreación de la unidad comunitaria o de un orden perfecto, científicamente calculado, capaz de integrar a **todos** los individuos en una totalidad compacta. La sociología misma nace con la obsesión de construir un universo social newtoniano, ante el peligro de que la modernidad llevara a la anomia o a la guerra de todos contra todos. Desde los primeros pensadores de lo social, aparece esa idea: Hobbes pensó que el orden podía ser impuesto desde el poder político. Durkheim en cambio, lo concibió como una estructura meramente social. Para Hobbes, el peligro fundamental era la revuelta contra el Estado, la anarquía política. Para Durkheim, el peligro era la anomia, que se traducía en una carencia de límites impuestos a los individuos en momentos de cambio. La religión y la moral, más que el poder político, eran los frenos reales a las pasiones.

Durkheim vio con temor como iba avanzando la anomia social ante la desaparición de aquella antigua certidumbre basada en la tradición. Es sorprendente que ese gran funcionalista, ese teórico del orden racional, nos haya brindando un concepto tan rico para entender el mundo de la modernidad como un equilibrio inestable y en peligro constante de ruptura, o incluso como una ruptura permanente.¹⁶

¹⁶ “El problema real de la modernidad es el de la creencia. (...) Los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de vuelta al nihilismo, a la falta de un pasado o un futuro, sólo hay un vacío”. Daniel Bell, (1977), p. 39.

El concepto de “anomia” es de gran utilidad, y ha sido recuperado por muy distintos sociólogos contemporáneos, para entender algunas formas de ruptura de las identidades colectivas. Jean Duvigneaud dedica al concepto un libro completo¹⁷ con el objeto de reformularlo para exponer una teoría “generalizada” de la anomia:

La teoría restringida de la anomia consiste en proponer una definición estadística de las irregularidades o de los aspectos marginales que afectan a los grupos o a los individuos en una sociedad, como resultado de cambios que modifican el aspecto global o total de esa sociedad, que se manifiestan a todas las escalas o niveles de la experiencia colectiva. [...] Por otro lado, la teoría de la mutación generalizada parte del hecho de que la mutación y la ruptura son el fundamento racional de cualquier tipo de conceptualización sociológica. Es decir, esta teoría ampliada de la anomia implica una tipología radicalmente antihistórica, que se apoya a la vez en la distribución de géneros de sociedades independientes de cualquier duración uniforme y unívoca y en la especificidad de cada cuadro social.

La teoría propuesta por Duvigneaud tiene la ventaja fundamental de romper con la perspectiva evolucionista, es decir, nos permite rebasar la idea de que las sociedades van madurando, como el propio ser humano, y transitando por etapas necesarias e ineludibles de diferenciación de roles y universalización de principios. (Este modelo es el que expusimos anteriormente a partir de la obra de Habermas). Pero además, nos permite eludir el modelo de orden social *a priori*, ese tipo ideal estructurado y armónico con el que analizamos cualquier “mutación”, cualquier ruptura como “desviaciones”. Es

¹⁷ Jean Duvigneaud, 1972.

decir, nos permite librar nuestro análisis a la “imaginación sociológica”, a la necesidad de formular y reformular conceptos en función de las transformaciones y de las peculiaridades históricas de las diversas sociedades.

Otros sociólogos franceses, principalmente Touraine y Dubet, han teorizado sobre las “conductas anómicas”, que se derivan de la pérdida de referencias identitarias de los individuos (familiares, laborales, escolares, etcétera).¹⁸

Es de destacar el papel fundamental que ha tenido el grupo Sur (Santiago de Chile), en la teoría de la desintegración y de la anomia en América Latina. Retomo aquí sólo algunas hipótesis expuestas en particular por Eugenio Tironi y por Eduardo Valenzuela.¹⁹

- a) Los modelos de modernización a través del mercado (políticas neoliberales), han provocado una crisis que se manifiesta en la desintegración, la incertidumbre y la frustración generalizadas. “Los procesos de modernización emprendidos en la última década, con la pretensión de constituir al mercado como principio de regulación social, provocan una crisis anómica, es decir situaciones de desintegración y crisis de identidad cultural generalizadas”.²⁰

Esta tesis se desprende obviamente de la teoría de Durkheim sobre la incapacidad del mercado para cohesionar a la sociedad y conformar identidades colectivas.

- b) La anomia se percibe en particular en los grupos de pobladores, quienes “carecen de una inserción estable en la vida económica, y que padecen los efectos del hambre, de la falta de vivienda y equipamiento, de la dependencia humillante del Estado, de la desorganización social, de la sospecha sistemática y de la represión”.²¹

¹⁸ Ver Bibliografía.

¹⁹ Eugenio Tironi, (1987) y Eduardo Valenzuela, (1984).

²⁰ Valenzuela, (1984), p. 8.

²¹ E. Tironi, (1987), p. 3.

Esta segunda tesis tiene una larga historia en la joven sociología latinoamericana. En efecto, la llamada sociología de la modernización, en particular Gino Germani, consideraba ya a los pobladores, es decir a los habitantes de los barrios pobres de las metrópolis, como sujetos a situaciones anómicas. Cabe señalar, sin embargo, que mientras que la perspectiva de Germani era esencialmente optimista, pues consideraba la anomia como un mal necesario y pasajero, propio de la transición a la modernidad, la perspectiva de Sur es pesimista, pues considera la anomia como una característica de las sociedades latinoamericanas, resultante de los sucesivos procesos de “modernización” emprendidos en la región. De alguna manera, el término recuperado por Tironi se refiere a esa teoría “generalizada” de la anomia que mencionábamos a partir de la obra de Duvigneaud, pues considera que existe una dificultad generalizada para constituir identidades permanentes, un desorden subyacente a toda la sociedad chilena y que aflora con particular virulencia en las capas más excluidas de la economía y de la política.

- c) “Los síntomas de desintegración [son] particularmente ostensibles en el caso de la juventud popular. El mercado se revela ahí aterrorantemente: desarticula la industria, que era el principal mecanismo de integración entre los jóvenes de estratos bajos, quiebra las bases de la comunidad familiar, expulsa tempranamente a los jóvenes de la escuela y los excluye de la sociedad política. El mundo de los jóvenes será crecientemente un mundo de relaciones desinstitucionalizadas”.²²
- d) Finalmente, la última tesis es relativa a las características de las “conductas anómicas” y de las “percepciones anómicas”. Las primeras varían desde el refugio en las drogas y en el rock hasta la agresión y la destructividad. Las segundas, desde el sentimiento de exclusión hasta la “pérdida del sentido individual de la existencia (futilidad)”.²³

²² Valenzuela, (1984), p. 21.

²³ Valenzuela, (1984).

IV Identidades comunitarias e identidades universales

La temática que da nacimiento a la sociología durante el siglo pasado es la llamada “transición de la tradición a la modernidad” o de la “comunidad agraria” hacia la “sociedad urbana”. En Durkheim y en Tönnies, esa temática se expresa como la dificultad de reconstruir la cohesión social en el mundo moderno. Por decirlo de alguna forma, para ambos autores, la construcción de las identidades colectivas no constituye un problema en el caso de las sociedades tradicionales donde la cohesión social es “natural”. La comunidad es una referencia un poco al estilo del “estado de naturaleza” para los llamados jusnaturalistas; es decir, el punto cero de la historia, las premisas indiscutibles de los conceptos sociológicos. Es más, para Tönnies, la comunidad se acerca mucho a aquel estado de naturaleza bucólico y feliz planteado por Rousseau. Ese autor asegura, por ejemplo, que “la teoría de la comunidad parte del supuesto de la perfecta unidad de las voluntades humanas en tanto condición original o natural que mantiene a pesar de su dispersión empírica”.²⁴

Retomando la obra de Tönnies tenemos la tesis de que el germen de la comunidad, y su continuidad en la época moderna, es la unión familiar, o las relaciones de parentesco. Por ello, la autoridad en el seno de la comunidad se reproduce como autoridad paterna, o patriarcado. Los cimientos de la comunidad son las costumbres y los ritos, la proximidad entre sus integrantes, las relaciones interpersonales de parentesco, de vecindad, de amistad y de pensamiento.²⁵

Por su parte, Durkheim considera que la similitud de roles y de conciencias es el cemento de la solidaridad mecánica, que caracteriza a la sociedad tradicional. Esta se encuentra diferenciada segmentariamente, es decir, constituida por unidades similares (comunidades, familias, clanes) al interior de las cuales existe una incipiente división del trabajo, sexual y generacional. En

²⁴ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación*, Ed. Península, Madrid, p. 33.

²⁵ “El consenso se basa en el conocimiento íntimo de cada cual en cuanto que éste se encuentra condicionado y promovido por el interés directo de un individuo en la vida del otro” (Tönnies, *op. cit.*, p. 46).

comunidad, los individuos se identifican por su semejanza física, lingüística, de costumbres y de creencias. Estas similitudes constituyen una solidaridad elemental, sumaria e impulsiva. Así, la conciencia colectiva es constitutiva de la sociedad tradicional.

Los **problemas sociales** se plantean a partir de la industrialización y de la penetración del mercado, cuando, al regir los intereses individuales, se rompen los vínculos comunitarios que frenaban los egoísmos, cuando desaparece el consenso normativo básico de la comunidad. En ese momento, va conformándose una nueva forma de cohesión, que Durkheim llama “solidaridad orgánica” basada en la división del trabajo social. Pero ésta requiere también de normas y valores para constituirse en una conciencia colectiva, y ese marco normativo es el que parece excesivamente vulnerable en opinión de los dos autores que estamos revisando. En efecto, no sirven como marco normativo básico ni las formas democráticas de construcción de la voluntad política ni los mecanismos del mercado. La sociedad parece así tener una tendencia natural hacia la disgregación y el desorden, así como la comunidad tenía su natural cohesión y su orden. Tönnies afirma que “La teoría de la sociedad trata de la construcción artificial de una amalgama de seres humanos que en la superficie se asemeja a la comunidad, en que los individuos conviven pacíficamente. Sin embargo, en la comunidad permanecen unidos a pesar de todos los factores que tienden a separarlos, mientras que en la sociedad permanecen esencialmente separados a pesar de los factores tendientes a su unificación”.²⁶

Esta división binaria en la teoría de las identidades sociales sigue permeando la discusión sociológica contemporánea sobre la formación de los grupos. Sin embargo, ha tendido a desaparecer la perspectiva evolucionista que atribuía la identidad comunitaria exclusivamente a las sociedades tradicionales.

Touraine, por ejemplo, nos habla de la “persistencia de las nociones de comunidad y vecindad (solidaridad y estrategias de sobrevivencia)” en Amé-

²⁶ Tönnies, *op. cit.*, p. 67.

rica Latina, de la fuerza de una “noción de defensa comunitaria” que se expresa en el papel fundamental atribuido a las relaciones de parentesco.²⁷

A partir del auge del capitalismo, lo que encontramos en el mapa social es una complejización y multiplicación de las identidades colectivas y, por consiguiente, de los roles sociales. Las identidades públicas no erradican a lo privado, sino que coexisten siempre con la formación de nuevos espacios de “solidaridad mecánica”, de “relaciones interpersonales”... Es decir, las formas comunitarias de organización colectiva, lejos de desaparecer, han tendido a reproducirse a través de lo que los sociólogos norteamericanos llaman los “grupos primarios” o aun “grupos elementales” y que el propio Habermas teoriza como identidades “privadas” o informales. Esos grupos se conforman a partir de relaciones de cercanía biográfica entre sus miembros, muchas veces sobre lazos de parentesco reales o imaginarios, otras por relaciones de camaradería o vecindad.

Incluso en las grandes naciones occidentales, la comunidad local puede tener mucha más importancia para sus miembros que la nación o que cualquier otro tipo de identidad moderna. Canclini, citando a Lechner, habla incluso de un “deseo de comunidad” en el mundo contemporáneo, que tiende a dirigirse a grupos religiosos, conglomerados deportivos o solidaridades generacionales.²⁸

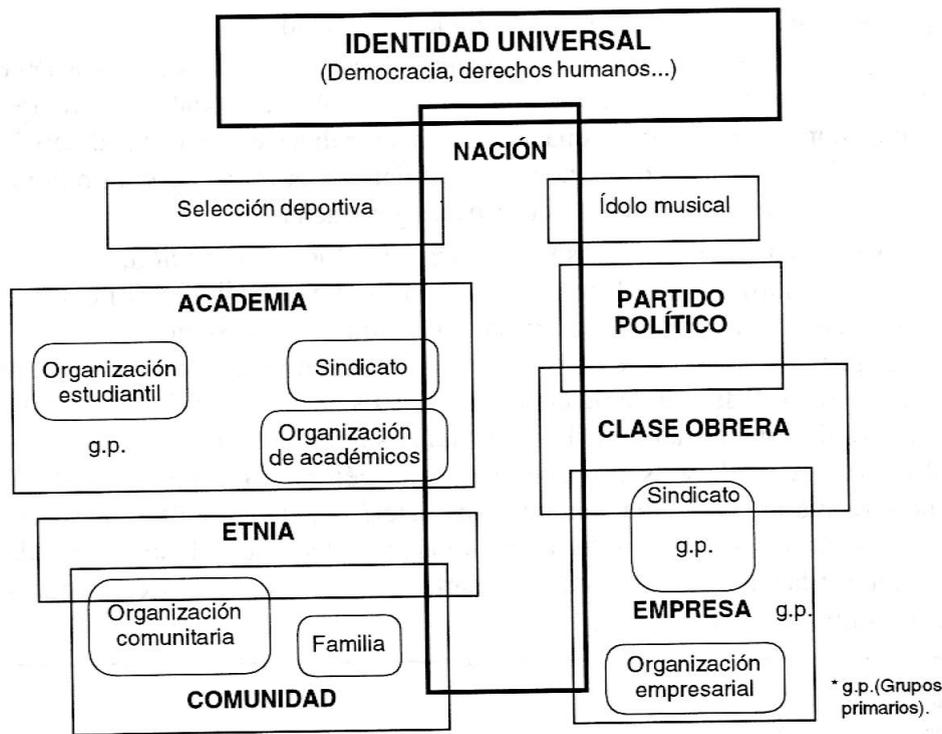
Por otra parte, los procesos modernizadores (de urbanización, secularización, industrialización...) han provocado la multiplicación de las identidades “públicas” o formales. Así, un mismo individuo, en una sociedad contemporánea, puede sentirse parte de su familia y de su vecindad, pero pertenecer también a identidades de carácter político (el Estado, el partido, el club, el periódico), de carácter laboral (la empresa, el sindicato, el grupo de trabajo, la oficina), social (la clase, la generación, el género, la etnia), deportivo, cultural, etcétera. De alguna manera, la característica de la modernidad sería justamente la multiplicación de las identidades colectivas y la aparición de formas identitarias cada vez más abstractas y basadas en valores morales de corte universalista.

²⁷ Alain, Touraine, (1987).

²⁸ Néstor García Canclini, (1993).

Algunas identidades pueden concebirse “de acceso” a grupos más amplios. Este sería el caso mismo de la nación que, según Habermas, permite acceder hacia una identidad universal constituida por los valores de la moral burguesa y de la democracia. Pero a la identidad nacional se accede también, en general, por la vía de identidades intermedias, como las aficiones deportivas, los símbolos musicales, las imágenes religiosas.

En la cima del proceso de secularización, podemos encontrar identidades sociales que, tratando de prescindir absolutamente de las “estructuras de parentesco imaginarias” y aun de las raíces culturales y étnicas, buscan rasgos de pertenencia en nociones abstractas, válidas para toda la **humanidad**, construidas con base en una utopía universal.



La expresión identitaria del universalismo aparece por primera vez bajo la forma paradójica de la “Comunidad de creencia religiosa” (somos todos hermanos, independientemente de las enormes distancias geográficas que puedan separarnos porque somos todos hijos de Dios).

La segunda expresión identitaria del universalismo aparece con la noción burguesa del “cosmopolitismo”, o “ciudadano del mundo” y con la adopción de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. La moral burguesa introdujo en el Derecho la idea de que el hombre podía compartir, en todo el mundo, los mismos valores, las mismas normas de comportamiento, las mismas leyes y hasta la misma conciencia. La “conciencia cosmopolita” se propagó durante el siglo XIX con las ideas de libre comercio y cuando los territorios nacionales ya no pudieron contener en sí los intereses capitalistas.

Una tercera expresión identitaria de la cultura universal fue la del movimiento socialista. Este heredó el universalismo de todos los grandes relatos de la modernidad occidental. Heredó la certidumbre de que los hombres habían de convertirse, para su emancipación, en sujetos de una “historia universal”.

Para el movimiento socialista, el “internacionalismo” fue la *praxis* política correspondiente a la concepción universalista y teleológica de la historia. Se trataba de una acción política que rebasaba los marcos de las fronteras nacionales y defendía la lucha de ciertas ideas mucho más allá del contexto cultural en que se gestaron dichas ideas. El internacionalismo suponía una validez universal de su actuar, pues se basaba en una **necesidad social universal**. Cabe señalar, sin embargo, que la militancia internacionalista fue sólo una de las formas en que se concretó la construcción de una identidad de corte universalista. Además, los comunistas del mundo entero compartieron todo un universo simbólico y normativo: mitos, símbolos, héroes y discursos. Así, reencontramos en Oriente y en Occidente, símbolos como la bandera roja, la hoz y el martillo, el puño izquierdo alzado, el canto de la Internacional. En todos los movimientos comunistas prima la misma moral del revolucionario, con sus matices estóico

y racional, del militante que, con abnegación y sacrificio, dedica su vida a una causa destinada a cambiar el rumbo de la historia. Reencontramos también en todas las izquierdas del mundo las imágenes de los principales fundadores del marxismo como una raíz indiscutible del “conocimiento científico”, la interpelación de “camarada” y “compañero” y en contraparte la distinción del “Otro” con los términos insultantes o desvalorativos de “burgués” o “pequeño burgués”. Todo el movimiento socialista utilizó un mismo discurso y las mismas reglas de pertenencia y exclusión a una identidad que se extendió, durante cerca de un siglo, por encima de las naciones y de los continentes.

Cabe señalar que, a pesar de reclamarse como parte de un relato universal, la historia del movimiento socialista puede muy bien ser contada como un conjunto de pequeñas historias familiares relativamente desligadas unas de otras: los camaradas harían las veces de “hermanos de lucha” y la organización política se equipararía a una “gran familia”.²⁹ Sin embargo, como lo vimos más arriba, nos interesa destacar aquí que el contexto simbólico en el que se inscribe el movimiento socialista es muy similar en todas las “pequeñas historias familiares”, entre los comunistas finlandeses y los guatemaltecos, entre los de Mozambique y de Vietnam.

A partir de los años ochenta, la discusión **identidad comunitaria vs. identidad universal** ha tomado tintes contradictorios. Un elemento importante de esta discusión ha sido el “redescubrimiento” de la comunidad como factor de movilización histórico y de replanteamiento de los proyectos políticos. Pero la multiplicación de los movimientos de reclamo comunitario aparecen en una época en que la revolución de las comunicaciones y de la electrónica nos obliga a reconocer la existencia de una trama mundial en la creación de la cultura y la formación de las identidades.

²⁹ Las pequeñas organizaciones iluministas, que no tuvieron eco en los movimientos de masas, se transformaron más fácilmente en sectas donde “el deber político del militante” se confundía fácilmente con las relaciones interpersonales y con la vida familiar. (Un ejemplo ilustrativo extremo sería *La historia de Mayta*, contada por Vargas Llosa).

Dice Guillermo Bonfil Batalla:

Si observamos el panorama mundial y las principales tendencias que parecen dominar en este momento, destacan dos movimientos aparentemente contradictorios.

Por una parte, la reafirmación de esas unidades históricas que llamamos pueblos, miembros de estados nacionales cuya macro-identidad pretendía negar, o al menos restar importancia y significación, a las identidades de las diversas etnias y pueblos que componían la sociedad nacional. [...]

El segundo gran movimiento es la llamada globalización. Globalización de las comunicaciones, de los mercados, de los capitales, de la tecnología. También aquí la importancia de los estados nacionales se presenta disminuida: las decisiones que cuentan se toman en otra esfera, en la que pesan más los intereses transnacionales.³⁰

Esas dos tendencias contradictorias parecen desgastar la identidad nacional por lados opuestos: movimientos y luchas sociales que insisten en rescatar sus peculiaridades culturales, su historia particular, su existencia separada, y un movimiento de homogeneización que arrasa el campo de la cultura a través de los medios masivos, y que impone en todo el mundo, símbolos, valores y nociones de estatus atterradoramente similares. De alguna manera, este segundo movimiento parece un enorme “Goliath” que se enfrenta, en la arena de la cultura, contra una infinidad de pequeñísimos “Davides” dispuestos a defender, a cualquier precio, sus recursos culturales.

La “globalización cultural” podría ser descrita como un último intento de universalizar las nociones identitarias de los individuos. Al transformar las peculiaridades culturales de los pueblos en folklore y objetos de museo, al reafirmar la superioridad de los medios electrónicos como vías de transmisión

³⁰ Guillermo Bonfil Batalla, (1991).

de la cultura, las transnacionales de la comunicación han logrado recrear cierto "cosmopolitismo" entre los sectores privilegiados (y no tan privilegiados) de todas las grandes urbes, la sensación de pertenecer a "cofradías internacionales de consumidores", la identificación lograda ya no frente a una utopía (como fue el caso del socialismo), sino frente al espejismo generalizado de la modernidad.

Pero al papel de los medios debemos agregar el impacto cultural de los enormes movimientos de población en las tres últimas décadas. Estos, causados por las guerras, la opresión política, la miseria económica y el mercado internacional de trabajo, apenas si han dejado intacta en su composición étnica a ninguna de las sociedades desarrolladas. El volumen de las migraciones internacionales, dice Habermas, ha significado una "presión que obliga a relativizar las formas de vida propia y un desafío a tomar en serio los fundamentos universalistas de la propia tradición".³¹

Conclusiones

El estudio de las identidades colectivas en la época contemporánea cuestiona una parte importante de la teoría sociológica, en particular sus aspectos evolucionistas y su perspectiva a menudo etnocéntrica (el mundo moderno occidental fue el referente para la elaboración de los tipos ideales que siguen imponiéndose sobre las ciencias sociales latinoamericanas y de otras regiones periféricas). Sin embargo, las categorías que nos brinda la sociología clásica son indispensables para estudiar la conformación de las identidades colectivas, y lo son para el análisis de otros múltiples problemas relativos a las relaciones sociales y al cambio social. De esta manera, debemos revisar las teorías sociológicas con un espíritu crítico, recuperar instrumentos conceptuales que nos ayuden a entender las complejas sociedades periféricas y buscar en la "imaginación sociológica", o simplemente en nuestra intuición,

³¹ Habermas, (1989).

la capacidad para formular y reformular teorías que nos permitan entender las tendencias principales en la conformación de los grupos sociales.

Cuando hablamos de identidades colectivas de corte universalista, tratamos obviamente de eludir la antiquísima discusión filosófica sobre la validez moral de los particularismos y del universalismo. Esa discusión rebasa con mucho la capacidad de la autora y los objetivos de esta presentación. Queremos sin embargo, recalcar un elemento interesante: las identidades universales que han orientado la conformación de los movimientos sociales en América Latina emanan todas ellas de corrientes religiosas y filosóficas nacidas en Europa Occidental. No podemos evitar, para concluir este texto, relativizar el "universalismo" de aquellas identidades: Jean Marie Benoist señala acertadamente, en su introducción a un seminario sobre la identidad,³² que, cuando se proclama la unidad de la humanidad y la universalidad de sus valores y de sus derechos, es necesario preguntarnos por el matiz particularista, e incluso etnocéntrico de esa universalización que se enuncia desde un centro occidental, a partir de un modelo de racionalidad definido como un absoluto.

Bibliografía

- BELL, Daniel, (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- BONFIL Batalla, Guillermo, (1991), *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Ed.
- DUBET, François, (1987), *La galère, jeunes en survie*, París, Ed. Fayard.
- DUBET, François, (1988), "Las conductas marginales de los jóvenes pobladores", en *Proposiciones, Marginalidad, movimientos sociales y democracia*, No. 14, Santiago de Chile.

³² "Las facetas de la identidad", en C. Levi-Strauss, (1981).