

La identidad social o el retorno del sujeto en sociología

*Gilberto Giménez**

1. Un nuevo objeto de estudio

Constituye un hecho novedoso y sintomático la emergencia repentina del tema de la *identidad social* en campo de la sociología y de la antropología más reciente. Se multiplican los seminarios y simposios sobre este tema en diferentes foros nacionales e internacionales, se emprenden importantes investigaciones bajo este título y la bibliografía al respecto se ha tornado copiosa, que ya no resulta fácil controlarla.

¿De dónde proviene este súbito interés? Aparentemente de dos fuentes principales. En primer lugar de la demanda de los poderes públicos preocupados por la suerte de las particularidades nacionales y locales en un mundo que tiende a la "globalización", a la transnacionalización y a la homologación cultural. Y en segundo lugar de la natural sensibilidad de las disciplinas sociales a la manifestación de una nueva forma de crisis social que podríamos llamar *crisis general de identidades*. Esta crisis afecta, por un lado, a todo el sistema de identidades tradicionales en los países en desarrollo bajo el desafío de la "modernización"; y por otro, al sistema de identidades ideológicas, políticas y hasta religiosas que se habían configurado en el escenario internacional a partir de la segunda guerra mundial y que han termi-

La crisis general de identidades: una nueva forma de crisis social.

* Investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

Proliferan las identidades generales de pequeña escala.

nado por desmoronarse bajo los embates de la guerra fría¹. Esta crisis general de identidades tiende a manifestarse en forma contradictoria: por una parte, el intento de desbordar las fronteras del estado-nación, de construir nuevas unidades supranacionales (v.g., la comunidad europea) y el aparente despertar de las grandes instituciones religiosas; por otra parte la disolución en sus elementos étnicos originarios de Estados multinacionales previamente unificados bajo una identidad ideológica supranacional (la ex-Unión Soviética, Yugoslavia...), la proliferación de identidades grupales de pequeña escala y de orientación anti-institucional (v.g., el fenómeno de las sectas), y el despertar nativista de identidades étnicas y sub-nacionales que se creían desaparecidas o debilitadas. Es lo que Maffesoli llama "tendencia a la neotribalización" en las sociedades de masa². Tales son, en suma, los "factores sociales difusos" (Parsons) que literalmente han impuesto el tema de la identidad social a la atención de los políticos, de los sociólogos y de los antropólogos³.

2. Antecedentes teóricos

Pero la reflexión teórica sobre la identidad no es nueva en las ciencias sociales y puede invocar en su provecho una respetable tradición. En el ámbito anglosajón esta tradición se remonta a George Herbert Mead (1936-1931), quien en su obra *La mente*,

¹ "Cuando ciertos hábitos seculares se desmoronan, cuando ciertos tipos de vida desaparecen, cuando ciertas viejas solidaridades se deshacen, entonces ciertamente suele producirse una crisis de identidad". Levi-Strauss, Claude, *L'identité*, Bernard Grasset, París, 1977, p.9.

² Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus*, Paris: Meridiens Klincksieck, 1988.

³ Según R. Boudon, los factores sociales difusos (así llamados por oposición a los factores específicos de naturaleza institucional), "juegan un papel importante en la elección de los temas que retienen la atención de los sociólogos en un momento u otro en tal o cual país". R. Boudon, *La crisis de la sociología*, Edit. Laia, Barcelona, 1971.

*el Yo y la sociedad*⁴ establece y las tesis centrales acerca de la identidad (Self) desde la perspectiva de la psicología social. A partir de los años sesentas, estas tesis fueron retomadas y desarrolladas por los interaccionistas simbólicos, particularmente por dos de sus teóricos más conspicuos: E. Goffman⁵ y Ralph H. Turner⁶ (de quien es la célebre distinción entre "identidad" e "imagen" del individuo). También los fenomenólogos sociales, que prolongan los trabajos de Schutz, se ocupan en la misma época del tema de la identidad en relación con sus procesos de transformación en las sociedades modernas. Entre éstos se destacan P. Berger y T. Luckman, sociólogos de origen alemán cuyos trabajos contienen contribuciones de primer orden a este respecto. Cabe mencionar, por último, la intervención de Parsons, quien siguiendo el punto de vista del neo-freudismo americano (Erikson) incorpora la identidad al sistema de la personalidad como función interna dirigida al "mantenimiento del modelo" ("pattern-maintenance")⁷. Pero en todos estos casos, el tema de la identidad se relaciona sólo con el individuo y queda confinado, por así decirlo, en el ámbito de las interacciones cotidianas.

La dimensión colectiva de la identidad se tematiza principalmente en la sociología europea. El interés por el tema llega aquí en la década de los setentas (y prosigue *increscendo* en los ochentas) en relación con la emergencia de los movimientos sociales (A. Tou-

G. H. Mead establece las tesis centrales acerca de la identidad.

Parsons incorpora la identidad al sistema de la personalidad.

⁴ G. Mead, H., 1934, *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press.

⁵ Goffman, Erwin, *La representación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, idem, 1980, *Estigma, la identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1981.

⁶ Turner, R., "The Self-Conception in Social Interaction", in: C. Gordon y K. Bergen (eds.), *The self in Social Interaction*, Wiley, New York, pp. 93-106.

⁷ Parsons, T., "The Position of Identity in the General Theory of Action, in: C. Gordon y K. Bergen, 1968, *The Self in Social Interaction*, Wiley, New York, pp. 11-23.

rairie, A. Melucci y A. Pizzorno)⁸, de las reivindicaciones regionales (P. Bourdieu)⁹ y de las migraciones por exilio político o económico (trabajadores africanos, exiliados políticos latinoamericanos, etcétera). También J. Habermas tematiza la identidad en sus escritos más recientes, introduciéndola como un elemento de su teoría de la acción comunicativa y asignándola a la "esfera de subjetividad" de los actores sociales¹⁰. Pero también aquí, en el ámbito europeo, puede encontrarse un brillante precedente en la escuela francesa de sociología: la teoría de la "conciencia colectiva" de Durkheim¹¹ y la de la "memoria colectiva" de Halbwachs¹².

3. El núcleo teórico de la identidad

Pero, ¿qué es la identidad? En su formulación actual, la teoría de la identidad forma parte de una teoría más amplia: la del actor social. Por lo tanto, el auge de la reflexión actual sobre identidad no puede disociarse de lo que se ha dado en llamar el "retorno del sujeto" en sociología y antropología por reacción contra los paradigmas deterministas que pretendían explicar la acción y la conciencia social por la determinación de causas sociales o psicológicas que operan *behind the back*¹³.

La reflexión actual sobre identidad no puede disociarse del "retorno del sujeto".

⁸ Touraine, A., *Le retour de l'Acteur*, Fayard, París, 1984. A. Melucci, "Identità e azione collettiva", in: Varios, 1985, *Complessità sociale e identità*, Milán: Angeli, pp. 150-163; A. Pizzorno, "Identità e interesse" in: L. Sciolla, 1983, *Identità*, Turín: Rosenberg & Selier, pp. 139-154.

⁹ P. Bourdieu, "L'identité et la représentation. Elements pour un reflexion critiquesur l'idée de région", *Actes de la Recherche*, n 35, 1980, pp.63-72.

¹⁰ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, pp. 139-154.

¹¹ Durkheim, E., 1963 (1953), *Sociologie et philosophie*, 2a ed., Puff, París.

¹² cf. Namer, Gerard, *Mémoire et société*, Meridiens Klincksieck, París, 1987.

¹³ cf. Oriol M., P. Igonet-fastinger, "Recherches sur les identités: le retour paradoxal du sujet dans les sciences sociales", *Recherches Sociologiques*, vol. XV, n 2/3, 1984, pp. 155-166.

En efecto, la identidad constituye la dimensión subjetiva de los actores sociales que en cuanto tales están situados "entre el determinismo y la libertad". Es decir, se predica siempre como un atributo subjetivo de actores sociales relativamente autónomos, comprometidos en procesos de interacción o de comunicación.

Los actores sociales están situados entre "el determinismo y la libertad".

En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como "personalidad" o "carácter social" que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado. Como dice Cirese, "la identidad no se reduce a un haz de datos objetivos; resulta más bien de una *selección* operada subjetivamente. Es un *reconocerse* en ... algo que tal vez sólo en parte coincide con lo que efectivamente uno es. La identidad resulta de transformar un dato en valor. No es lo que uno realmente es, sino la imagen que cada quien se da de sí mismo"¹⁴. Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales. Más aún, en la medida en que la identidad social tiende a funcionar como una especie de *super-ego* idealizado, el actor social podrá invocar como definitorios de su identidad rasgos culturales objetivamente inexistentes y hasta "tradiciones inventadas"¹⁵. Considerada en esta perspectiva, la identidad da origen a lo que Ives Barel llama paradoja de los "autos": auto-reconocimiento, auto-

La identidad social tiende a funcionar como un *super-ego* idealizado.

¹⁴ Cirese, Alberto., "Il Molise e la sua identità", *Basilicata*, n 5/6, mayo/junio de 1987, p. 13.

¹⁵ Hobsbawm, Eric., Terence Ranger (eds.), 1983, *The Invention of tradition*. Londres: Cambridge University Press.

reflexión, auto-expresión, etc. La identidad es el "auto", el "sí mismo" o la subjetividad de todas estas expresiones, y también de la autonomía, de la auto-gestión, etcétera¹⁶.

Debe añadirse de inmediato que esta subjetividad reflexiva de la identidad no es solipsista, ya que supone, como condición de emergencia, la *intersubjetividad* (Mead). En otras palabras: la identidad emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social. En términos de Habermas, las personas y los grupos se auto-identifican en y por su participación en acciones comunicativas, en la medida en que esa auto-identificación es reconocida intersubjetivamente. Por eso la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro.

La identidad tiene que ver con la organización de las representaciones sociales.

Ubicada de este modo en la subjetividad emergente de una intersubjetividad, la identidad puede ser analizada en términos de lo que la escuela europea de psicología social denomina *representaciones sociales*: en efecto, la identidad tiene que ver con la organización, por parte del sujeto, de las representaciones que tiene de sí mismo y de los grupos a los cuales pertenece, así como también de los "otros" y de sus respectivos grupos¹⁷.

Según Moscovici, las "representaciones" son campos conceptuales o sistemas de nociones y de imágenes que sirven para construir la realidad, a la vez que determinan el comportamiento de los suje-

¹⁶ cf. J.W. Lapierre, "L'identité collective, objet paradoxal: d'où nous vient-il? *Recherches Sociologiques* vol. XV, n 2/3, 1984, p. 200.

¹⁷ cf. Zavalloni, Marisa, "L'identité psychosociale, un concept à la recherche d'une science", in: Serge Moscovici (sous la direction de), 1973, *Introduction à la psychologie sociale*, vol. 2, Paris: Larousse, pp. 245-265.

tos. Se trata, por lo tanto, de *representaciones operativas*, ya que operan en la vida social -en el plano intelectual o práctico- como realidades preformadas, como marcos de interpretación de lo real y de orientación para la acción. Así entendidas, las representaciones sociales pueden alcanzar en los individuos diversos grados de elaboración, que pueden ir, de una simple imagen mental, a todo un sistema de relaciones figurativas y/o conceptuales, pasando por un grado intermedio que sería el de la "representación referencial" (en el sentido de que abarca las diversas facetas de un referente, "remitiendo a otras imágenes connotativas")¹⁸. En su grado más complejo, las representaciones sociales pueden homologarse a los "sociogramas" de Claude Duchet o los "complejos discursivos" de Patrick Tort¹⁹. Cabe añadir todavía que son tres las fuentes principales o "lugares de determinación social" de las representaciones: la experiencia vivida, las matrices culturales y las ideologías (entendidas aquí como el conjunto de "discursos circulantes" en una determinada época y en un determinado lugar).

La "representación" de la identidad pasa por una toma de conciencia de las "diferencias".

¿Cómo se estructura la "representación" o, si se prefiere, el campo conceptual operativo de la identidad? En primer lugar, en términos de un *principio de diferenciación*. Se trata de un proceso lógico primordial en virtud del cual los individuos y los grupos humanos se auto-identifican siempre y en primer lugar por la afirmación de su diferencia con respecto a otros individuos y otros grupos. En efecto, el proceso de auto-identificación consiste fundamentalmente en un proceso de toma de conciencia de las "diferencias". Estas diferencias tienden a presentarse en forma de contraposiciones binarias (hombre/no hombre, hombre/mujer, blancos/negros, mi grupo/otros grupos, etcétera) que se reflejan directa-

¹⁸ cf. Verges, P., "Une possible méthodologie pour l'approche des représentations économiques", *Communication-information*, vol. VI, n2/3, 1984, pp. 375-396.

¹⁹ Tort, Patrick, *La pensée hiérarchique*, Aubier, París, 1983.

mente en el lenguaje y en el sistema simbólico propio del grupo o de los individuos inmersos en el grupo. Ahora bien, en conformidad con lo dicho sobre el carácter operativo de las representaciones sociales, tales diferenciaciones lingüísticas y simbólicas no constituyen un mero expediente clasificatorio, sino que van asociados a múltiples reglas de comportamiento, códigos y roles sociales que contradistinguen las relaciones tanto en el interior del grupo hacia afuera, con respecto a los "otros", los extraños, los extranjeros, los enemigos...

El principio de diferenciación se complementa con el principio de integración unitaria.

Pero el principio de la diferenciación, en virtud del cual todos los sujetos (individuales o colectivos) se representan a sí mismos, se auto-clasifican y se ordenan según una relación de contraposición a otros sujetos (individuales o colectivos), no existe ni se aplica en forma aislada, sino que coexiste y se complementa con el *principio de la integración unitaria* o de reducción de las diferencias. En efecto, la afirmación de toda unidad identitaria -sea ésta individual o colectiva- reposa sobre la integración de las diferencias bajo un principio unificador que las subsume, pero al mismo tiempo las neutraliza, las disimula e induce a "olvidarlas". Es así como la identidad del individuo adulto subsume bajo la unidad de una misma biografía una larga serie de crisis y de rupturas dolorosas. Y puede decirse de cualquier "identidad nacional" lo que afirma Giulio Bollati de la construcción de la nación italiana: los federalistas guelfos "encubrían el hervidero de los particularismos locales bajo el manto de una italianidad sólo espiritual y retórica"²⁰.

También este segundo principio, que juntamente con el primero rige la constitución de las identidades, comporta códigos y reglas que, en el caso de las identidades colectivas o grupales, tienen que ver

²⁰ Bollati, Giulio, *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Turín, Einaudi, 1983, p.61.

principalmente con las exigencias de cooperación y de solidaridad interna del grupo.

Concluamos entonces, con Georges Devereux²¹, que la identidad presupone lógicamente dos especificaciones simétricas: A es un X (v.g., Brasidas es un espartano), según el principio de la integración unitaria de las diferencias; y A no es un no-X (Brasidas no es un ateniense), según el principio de la diferenciación. Pero en el análisis -y quizás también en el desarrollo histórico y real- del sentido de una identidad determinada, "la afirmación "A no es un no-X" ("nosotros")²². "En suma, las especificaciones *acerca de lo que constituye la identidad étnica se desarrollan sólo después que los X han reconocido la existencia de los no-X. Es concebible, al principio, que estas especificaciones sólo incluyan ciertos rasgos reales (raciales, culturales, personales) de los X. Pero es casi inevitable que estos rasgos "distintivos" también adquieran ulteriormente connotaciones "buenas" o "malas"*²³. Esta última observación de Devereux nos permite precisar que los rasgos supuestamente compartidos que definen una identidad, no sólo se convierten en símbolos de la misma, sino que adquieren irremisiblemente una connotación valorativa positiva o negativa. "Existe una difusa convergencia entre los estudiosos en la constatación de que el reconocerse una identidad étnica comporta, para el sujeto, la formulación de un juicio de valor, la asignación de lo más o de lo menos, de la inferioridad o de la superioridad entre él mismo y el partner con respecto al cual se reconoce como portador de una identidad distinta"²⁴.

Pero no basta la lógica de la unidad/diferencia para construir una identidad. Se requiere todavía la

²¹ Devereux, Georges, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Ammorrotu, Buenos Aires, 1975, p. 148.

²² *Ibid*

²³ *Ibid*

²⁴ Signorelli, Amalia, "Identità etnica e cultura di massa dei lavoratori migranti", in: Angelo Di Carlo (ed.), 1985, *I Luoghi dell'identità*, Milán: Franco Angelli, pp. 44-60.

Las identidades colectivas tienen que ver con las exigencias de cooperación y solidaridad.

percepción de su permanencia a *través del tiempo*, más allá de sus variaciones accidentales y de sus adaptaciones al entorno. Esta continuidad temporal permite al sujeto establecer una relación entre el pasado y el presente, así como también vincular su propia acción con los efectos de la misma (de lo contrario el actor no podría hablar de "yo" o de "nosotros" en el tiempo). Dicho de otro modo: la representación de la identidad comporta un marco interpretativo que permite vincular entre sí las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía (en el caso del individuo) o de una memoria colectiva (en el caso de un grupo, de una etnia, etcétera).

Semejante pretensión de continuidad biográfica o histórica (pensemos, por ejemplo, en la personificación abusiva de naciones declaradas "milenarias") resulta siempre de una "ideación" en el sentido de Halbwachs, es decir, de una reconstrucción simbólica del pasado para conectarlo con el presente y proyectarlo hacia el futuro. Pero aquí es más probable que Heráclito tenga razón contra Parménides: las identidades no perduran en el ser como si fueran esencias; "panta rei", y ninguna generación se baña dos veces en el mismo río de una identidad supuestamente inalterada en el tiempo.

Según la sociología italiana Loredana Sciolla, son tres las *dimensiones* más relevantes de la *identidad*: la locativa, la selectiva y la integrativa.

La identidad tiene, en primer lugar, una *dimensión locativa* "en el sentido de que a través de ella el individuo *se sitúa* dentro de un campo (simbólico) o, en sentido más amplio, define el campo donde situarse. Es decir, el individuo asume un sistema de relevancia, define la situación en que se encuentra y traza las fronteras (más o menos móviles) que delimitan el territorio de su mismidad"²⁵. La identidad

Tres dimensiones de la identidad: locativa, selectiva, integrativa.

²⁵ Sciolla, Loredana, *Identità*, *op. cit.*, 1983 p. 22.

tiene también una *dimensión selectiva* en el sentido de que el individuo, "una vez que haya definido sus propios límites y asumido un sistema de relevancia, está en condiciones de *ordenar* sus preferencias y de optar por algunas alternativas descartando o difiriendo otras"²⁶. Por último, la identidad tiene una *dimensión integrativa* en el sentido de que a través de ella "el individuo dispone de un marco interpretativo que le permite entrelazar las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía"²⁷.

La dimensión locativa de la identidad se relaciona con el principio de diferenciación, ya que permite al individuo establecer una diferencia entre sí mismo y el otro, entre sí mismo y el mundo. Por otra parte, la dimensión integrativa se relaciona con el sentido de la continuidad de sí mismo a través del tiempo.

Por lo que toca a la dimensión selectiva, ésta ha sido puesta particularmente de relieve por los teóricos de la acción social (Melucci, Pizzorno...), ya que permite establecer una relación entre la identidad y la acción. Aquí se plantea la tesis de que los procesos de decisión pasan a través de la identidad, es decir, que el individuo ordena sus preferencias y escoge entre diferentes alternativas de acción en función de su identidad. Por lo tanto, en principio es posible imputar un determinado tipo de identidad a un actor social a partir de la observación de ciertas características de su acción (sus preferencias, sus fines, sus estrategias, su estilo, etc.) en un determinado contexto cultural. Este es precisamente el camino sugerido por Alessandro Pizzorno cuando afirma que una acción o una serie de acciones en primera instancia incomprensibles quedan explicadas cuando se logra "reidentificar" a su actor-fuente situándolo en su contexto cultural propio ("ricollocazione culturale"). Según Pizzorno, ambas operaciones -la "reiden-

A través de la *dimensión integrativa* el individuo dispone de un marco de interpretación.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

A la relación Ego-
Alter se añade la
estructura del
mundo social.

tificación" y la "recolocación cultural"- suponen la reconstrucción del sistema de reglas y, por lo tanto, del sistema de identidades potenciales propio del contexto cultural en cuestión²⁸. De este modo, el concepto de identidad sería también un concepto explicativo, y no sólo un concepto descriptivo que se limite a circunscribir un objeto de investigación, como pretende J. W. Lapierre²⁹.

4. Identidad y estructura social

El surgimiento de la identidad en sus diferentes dimensiones presupone una *continuidad* de las relaciones sociales en la vida del individuo, es decir, un *mundo común* que el individuo comparte, ya sólo con sus interlocutores próximos en las redes de la sociabilidad cotidiana, sino también con otros individuos más lejanos, desconocidos y anónimos. Dicho de otro modo: a la relación Ego-Alter, que constituye la condición elemental de emergencia de la identidad, se añade un *tercer término*: la estructura condicionante del mundo social más amplio.

T. Parsons concibe
la identidad como
un *sistema central
de significados*.

Todo el problema radica en la manera en que debe entenderse este condicionamiento social de la identidad. En este punto las posiciones divergen. En un polo podemos situar a los que interpretan este condicionamiento casi en términos de determinismo social y cultural. El representante clásico de esta posición es Talcott Parsons³⁰ quien, en conformidad con su teoría de la socialización, concibe la identidad como el *sistema central de significados* de una personalidad individual, que orienta normativamente y confiere sentido a su acción. Pero estos significados

²⁸ cf. Pizzorno, Alessandro, "Spiegazione come reidentificazione", *Rassegna Italiana de Sociologia*, Anno Trentesimo, n 2, 1989, pp. 161-183.

²⁹ Lapierre, J.W. "L'identité collective, objet para doxal...", art. cit., pp. 195-196.

³⁰ Parsons, T., "The Position of Identity in the General Theory of Action", *art.cit.*

no son construcciones arbitrarias ni son definidos por los mismos individuos en el estrecho marco de interacciones cotidianas, sino que resultan de la interiorización de valores, normas y códigos culturales altamente generalizados y compartidos, mediados por un sistema social. En otros términos, mediante la interiorización de un conjunto de roles *institucionalizados*, el individuo entra en comunicación con el universo cultural de los símbolos y valores, de modo que estos últimos se convierten en parte constitutiva de su identidad. De este modo la identidad *madura* y *normal* del individuo representa un componente estable, unitario y coherente de la personalidad individual.

En el polo opuesto, los interaccionistas simbólicos enfatizan el carácter múltiple, precario e inestable de la identidad. Esta no se concibe como un producto estable del sistema cultural y social, sino como resultado provisorio y variable de procesos de negociación en el curso de las interacciones cotidianas. Existen, por cierto, códigos y valores generalmente compartidos que permiten la interacción entre los individuos. Pero, a diferencia de Parsons, tales códigos y valores representan apenas "el marco dentro del cual se desarrolla la acción social, y no el determinante de esta acción" (Blumer). Más aún, los "valores comunes" no constituyen modelos normativos de la acción individual, sino sólo "reglas de juego", es decir, reglas convencionales *mínimas* requeridas para la comunicación.

Según el modelo dramático de Goffman, los individuos actúan en la escena cambiante de la vida cotidiana tratando de presentar cada vez una imagen convincente y positiva de sí mismos según la naturaleza de la escena representada y la expectativa del "público". De este modo endosan diferentes máscaras que cambian al cambiar la escena. La identidad, por lo tanto, no es única sino *múltiple*, tantas como las máscaras endosadas. Su coherencia se plantea

Según Goffman, la identidad no es única sino múltiple.

sólo dentro de los límites de la escena representada. Además, se trata de una identidad "negociada" de contornos cambiantes, que resulta de una especie de transacción por la que el individuo está siempre dispuesto a reajustar su identidad a cambio de la credibilidad y de la aceptación social. En conclusión, la identidad es producto o efecto de la dramaturgia social, y no su causa. El actor es, cada vez, el *personaje* que representa en el teatro del mundo social.

R. H. Turner distingue entre "concepciones de sí" e "imagen de sí".

Entre la concepción parsoniana de la identidad como estructura estable de la personalidad, y la concepción interaccionista que la representa como una configuración efímera totalmente dependiente de la aceptación y del reconocimiento social, se presentan concepciones intermedias que, sin dejar de reconocer la plasticidad de la identidad, procuran dotarle de suficiente consistencia. Aquí se inscribe, entre otras, una notable contribución de Ralph H. Turner³¹, quien distingue entre "concepciones de sí" o identidad e "imagen de sí". Mientras la primera responde a valores y aspiraciones durables que el individuo percibe como constitutivos de su "yo profundo" o "real", la segunda representa "la fotografía que registra su apariencia en un determinado instante". La primera es consistente sin ser inmutable; la segunda es efímera, variable y plural. Normalmente se verifican *incongruencias* entre la concepción que el individuo tiene de sí mismo y las imágenes de sí que le devuelven sus interlocutores. Por lo general, estas incongruencias no son tan graves como para poner seriamente en cuestión la identidad del individuo. La dinámica de esta identidad consistirá precisamente en la superación de las incongruencias mediante la revisión permanente de la concepción de sí en base a las imágenes de sí que le devuelven los demás.

Turner destaca también que la identidad es a la vez *factor determinante* y *producto* de la interacción

³¹ Turner, R. H. "The Self-Conception in Social Interaction", art. cit.

social. Es factor determinante en la medida en que el propio individuo y sus *partners* en la interacción social le confieren crédito y responsabilidad, de modo que sea posible hacer previsiones sobre el comportamiento futuro. Pero es también un producto en la medida en que no permanece inalterada en la interacción, sino que es sometida a procesos de verificación y de revisión. Turner destaca, en consecuencia, el carácter experimental y explorativo de la identidad del individuo.

De este modo el debate sobre la identidad se entabla entre una concepción "fuerte" que deja pocos espacios a la libertad del sujeto, y una concepción "débil" que le atribuye libertad casi total. El desafío consiste en superar este dilema manteniendo la libertad (siempre relativa) del sujeto, pero sin diluir la consistencia y el espesor de su identidad.

La inscripción obligada de la identidad en la sociedad global nos permite formular preguntas sobre cómo afectan a la constitución de la identidad los diferentes tipos de sociedad. En efecto, podemos suponer con fundamento que las identidades no se configuran de igual manera en las sociedades arcaicas (donde hay seres míticos que fundan la identidad humana y prácticas rituales que exorcizan el riesgo de su pérdida), en las sociedades tradicionales (donde la identidad étnica grupal, fundada en mitos de origen y en una tradición religiosa, tiende a absorber las identidades individuales), y en las sociedades modernas caracterizadas por la diferenciación social, la complejidad y la "pluralización de los mundos de vida social"³².

Las identidades no se configuran de igual manera en las sociedades arcaicas, tradicionales o modernas.

Existen numerosas contribuciones a este respecto, sobre todo en lo referente a la identidad de los grupos étnicos y a la condición peculiar de las identidades individuales en las sociedades modernas.

Con respecto a estas últimas, una serie de autores -de A. Gehlen a D. Riesman- consideran que el

³² Berger, P., *et al*, 1973, "The Homeless Mind", *op. cit.*

En la sociedad moderna la identidad individual se percibe como una opción y una construcción del sujeto.

desafío mayor para las identidades proviene del proceso de diferenciación que afecta, no sólo a la estructura social (Parsons), sino también a la esfera simbólica y cultural. Lo que caracteriza a las sociedades modernas sería fundamentalmente la ausencia de un universo simbólico unitario (representado por la religión en las sociedades pre-modernas) capaz de integrar las normas y los ámbitos institucionales, y de conferir significado a la vida de los individuos. La sociedad moderna sería una sociedad culturalmente descentrada, caracterizada por la multiplicación de referentes simbólicos heterogéneos no integrados entre sí. En consecuencia, el individuo se confronta desde la primera infancia con "mundos" de significados y definiciones de la realidad no sólo diferentes, sino contradictorios. En estas condiciones, la subjetividad ya no dispone de una base coherente y unitaria donde echar raíces, y la identidad individual ya no se percibe como un dato o un destino, sino como una opción y una construcción del sujeto. "La dinámica de la identidad moderna, cada vez más *abierta*, proclive a la *conversión*, exasperadamente *reflexiva*, múltiple y *diferenciada*, se desarrolla en un vaivén incesante entre expectativas demasiado elevadas, inducidas por la misma amplitud de las posibilidades, y frustraciones y fracasos inevitables generados por la escasa capacidad para actualizarlas"³³.

5. Identidad individual e identidad colectiva

En la materia que nos ocupa, una distinción fundamental es la que se da entre *identidad personal* o *individual* e *identidad colectiva*. No se nos escapa que algunos autores, como Berger y Luckman³⁴, consideran que el concepto de identidad sólo puede

³³ Sciolla, Loredana, 1983, "Identità". *op. cit.*, p. 48.

³⁴ Véase, entre otros, P. Berger y T. Luckmann, 1966, *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday (traducción española: La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires).

entenderse como atributo de un sujeto individual, so pena de caer en una hipostasiación semejante a la operada por Durkheim con su teoría de la "conciencia colectiva" o de las "representaciones colectivas". Sin embargo, este riesgo sólo existiría si se concibiera la identidad colectiva de un grupo como algo totalmente diferente y externo a las identidades personales de cada uno de sus miembros. La identidad colectiva no planea sobre los individuos, sino que resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo o de un colectivo social³⁵. Ya hemos dicho que la identidad no es "esencia" sino un sistema de relaciones y de representaciones³⁶. Más aún, desafiando frontalmente los postulados del individualismo metodológico, se puede afirmar que la identidad colectiva es la condición de emergencia de las identidades personales³⁷. Esta tesis no es sino la consecuencia del carácter intersubjetivo de la identidad. "La autodefinición de un actor debe disfrutar de un reconocimiento intersubjetivo para poder fundar la identidad de la persona. La posibilidad de distinguirse de los demás debe ser reconocida por los "demás". Por lo tanto la unidad de la persona, producida y mantenida a través de la autodefinición, se apoya a su vez sobre la pertenencia a un grupo,

La identidad colectiva resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí.

³⁵ Véase una buena fundamentación de la pertinencia sociológica del concepto de identidad colectiva en Perez Agote, Alfonso, 1986, "La identidad colectiva: una reflexión desde la sociología", *Revista de Occidente*, núm. 56, Madrid, pp. 76-90.

³⁶ Dice a este respecto Loredana Sciolla: "Si bien es verdad que algunos aspectos de la identidad (en particular aquellos rasgos que interesan a la psicología y a la personalidad) son atribuibles exclusivamente al sujeto-persona, otros aspectos -y se trata precisamente de los más importantes, de aquellos que tornan indispensablemente el uso del concepto de identidad en cuanto distinto del de personalidad- como la capacidad de establecer una diferencia con respecto a los demás, de definir los límites propios, de situarse dentro de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una "duración" temporal, pueden aplicarse muy bien al sujeto-grupo o, si se prefiere, al sujeto-actor colectivo". Loredana Sciolla, "Identità", *op. cit.*, Turín, p. 14.

³⁷ "La identidad del yo sólo es posible en el interior de un "nosotros", dice Habermas. Cf. Habermas, 1981, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus, p. 22.

sobre la posibilidad de situarse en el interior de un sistema de relaciones"³⁸.

Detengámonos ahora en el polo individual de la identidad. La identidad de la persona tiene un carácter plural o, mejor, pluridimensional. En efecto, la *identidad de ego* resulta de su inscripción en una multiplicidad de *círculos de pertenencia* concéntricos o intersecados. Yo soy al mismo tiempo hijo de mis padres, miembro de una familia nuclear (incluida, a su vez, dentro de una parentela más o menos extensa), oriundo de un determinado pueblo situado en una determinada área regional, súbdito de una nación (englobada dentro del mundo occidental de los derechos humanos), miembro de una comunidad académica, socio de un determinado club, profesante de una determinada religión, militante de un partido político de izquierda, etcétera. En este sentido afirma Devereux que la identidad de *ego* no es lo mismo que su unicidad numérica. En todo caso, la identidad sería la "unicidad definida por medio de una acumulación irreproducible de determinaciones imprecisas. Cada una de estas operaciones *niega* la unicidad de A bajo *una* relación y lo hace en grado suficiente para permitirle ser asignado, *bajo esta relación*, a una clase particular que *tiene por lo menos otro elemento*"³⁹.

Normalmente el individuo actualiza en los contextos apropiados todas las dimensiones de su identidad. Pero puede ocurrir que destaque una sola de estas dimensiones de tal manera que eclipse o anule todas las demás. Es lo que Devereux llama "hipercatectización" de una "identidad de clase", es decir, de uno de los círculos de pertenencia del individuo. Así, "bajo el régimen nazi, los judíos fueron despojados gradualmente de todas sus "identidades de clase" *significativas*, excepto de la identidad judía; y en el

³⁸ A. Melucci, "Identità e azione collettiva", in: Varios, *Complessità sociale e identità*, *op. cit.*, 1985, p. 151.

³⁹ Devereux, George, *Etnopsicoanálisis complementarista*, *op. cit.*, 1975, p. 133.

Devereux afirma que la identidad de *ego* no es su unicidad numérica.

curso de ese proceso se los despojó también de su identidad personal⁴⁰.

6. La dinámica de la identidad: cambios y mutaciones

Como ya se ha visto, pese a su relativa consistencia la identidad -y particularmente la identidad colectiva- no debe concebirse como esencia inmutable, sino como un proceso activo y complejo históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. De aquí su plasticidad, su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían con el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y a veces resucitan.

Esto nos lleva a plantear las siguientes cuestiones: ¿Cómo surgen o se generan nuevas identidades? ¿Cómo y por qué cambian? ¿Cómo puede explicarse la "circulación" de los individuos por diferentes identidades colectivas?

En el estado actual de nuestros conocimientos resulta imposible dar una respuesta cabal a estas interrogaciones, por lo que nos reduciremos a proponer apenas una aproximación elemental al problema limitándonos, por razones de espacio, a las identidades colectivas.

Para la descripción fenomenológica de los cambios de identidad necesitamos de un esquema clasificatorio con cierto fundamento teórico. Si adoptamos como criterio la amplitud del fenómeno, podemos concebir el cambio como un concepto genérico que comprende dos formas más específicas: la transformación y la mutación⁴¹. La *transfor-*

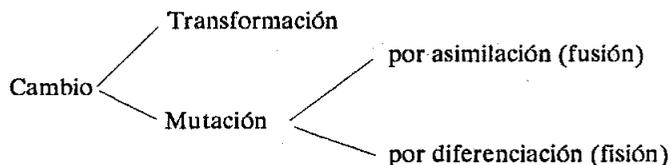
Dos formas específicas de los cambios de identidad: la *transformación* y la *mutación*.

⁴⁰ Devereux, *op. cit.*, p. 166.

⁴¹ Véase a este respecto Ribel, Georges, *Tensions et mutations sociales*, PUF, París, 1974 particularmente p. 142 y ss.

La *transformación*: un proceso adaptativo y gradual que no afecta la estructura de un sistema.

mación sería un proceso adaptativo y gradual que se da en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema. Tratándose de las identidades colectivas, debe postularse que todas ellas se transforman con el tiempo por exigencias de adaptación a las variaciones de su entorno ecológico o social⁴². La *mutación*, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra. Si tomamos ahora como criterio el modo de alteración de la unidad identitaria, la mutación podría realizarse de dos modos: por *fusión* y por *fisión*; o, si adoptamos una terminología más congruente con el campo semántico de la identidad, por *asimilación* y por *diferenciación*.



La *mutación* supone una alteración cualitativa del sistema.

Si introducimos ahora un esquema de Horowitz⁴³ -uno de los pocos autores que han intentado afrontar el problema de los cambios de identidad-, podríamos distinguir todavía dos formas de asimilación: la *amalgamación* y la *incorporación*; y, correlativamente, dos formas de diferenciación: la *división* y la *proliferación*.

La *amalgamación* resulta de la unión de dos o más grupos, con sus respectivas identidades, para formar un nuevo grupo con una nueva identidad. Habitualmente esta nueva identidad no desplaza por entero a las antiguas identidades, sino que se super-

⁴² Así, por ejemplo, pese a que la identidad flamenca mantiene hasta el presente su unidad y sus límites, se ha ido transformando con el tiempo en función del desarrollo económico y social de su región, Cf. Remy, Jean y Liliana Voye, "Le mouvement flamand. Dialectique du culturel et de l'économique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVI, 1979, pp. 29-61.

⁴³ Horowitz, D.L., "Ethnic Identity", in: N. Glazer y D. P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard: Harvard University Press, 1975, pp. 115-116.

ponen a ellas en forma de un nuevo estrato. Un ejemplo muy conocido es el de la fusión de los diferentes grupos étnicos africanos trasplantados a nuestro continente en la época de la esclavitud en una sola etnia -la de los "negros"- como resultado de las políticas de dominación y explotación desarrolladas por las clases dominantes -los "señores" latifundistas- en las economías de plantación⁴⁴. La *integración* supone la pérdida de identidad de un grupo a raíz de su absorción por otro grupo que mantiene inalterada su identidad. Este es el caso de las minorías nacionales que se "americanizan", a veces deliberadamente, en los Estados Unidos; de las etnias indígenas que se "occidentalizan" en México por la castellanización o simplemente por presiones ejercidas desde la dominación; de los campesinos tradicionales que se "urbanizan" a raíz de su migración a las grandes ciudades, etcétera. La *división* implica, obviamente, la escisión de un grupo, que anteriormente ya tenía rasgos identitarios propios, en sus partes componentes. Tal sería el caso de todos los movimientos separatistas, de base étnica o nacional, que tuvieran éxito, y es ésta la tendencia que se observa actualmente tanto en la ex-URSS como en Yugoslavia, la India y el Canadá, por citar sólo algunos ejemplos. En el campo antropológico se ha señalado el notable caso de la escisión entre los shikhs y los hindúes, que antes de la colonización inglesa se consideraban partes de un mismo grupo. En fin, la *proliferación* implica la formación de uno o más grupos con identidad o identidades nuevas a partir de un grupo-madre o, más frecuentemente, de dos grupos originarios que mantienen su identidad. Así, por ejemplo, en Bosnia, Yugoslavia, ha surgido un nuevo grupo étnico llamado "musulmán" formado por indi-

Horowitz distingue dos formas de asimilación: la amalgamación y la incorporación.

⁴⁴ Bastide, Roger., ha estudiado el caso de las identidades afro-brasileñas en el marco de una "sociología del bricolage" inspirada en Levi-Straus. Véase Bastide, R., 1970, "Memoire collective et sociologie du bricolage", *L'année Sociologique*, pp. 78-108.

viduos que anteriormente se identificaban como serbios o como croatas.

Hasta ahora nos hemos ocupado apenas de la fenomenología de las mutaciones de las identidades colectivas. Pasemos a ocuparnos brevemente de su genealogía: ¿por qué o bajo qué condiciones se producen todas estas mutaciones? La sociología ha buscado tradicionalmente la respuesta en ciertas características del contexto social más amplio, postulando cierta relación entre cambios críticos en la estructura social o en los tipos de desarrollo social y los cambios de identidad colectiva.

La genealogía de las identidades colectivas.

Robert Wuthnow⁴⁵ propuso recientemente un modelo llamado de "población ecológica" ("population ecology" model), derivado de la biología, que de modo semejante a ésta se propone explicar por qué determinadas "especies" -en nuestro caso determinados tipos de identidades colectivas- existen en determinados entornos o "nichos" ecológicos -en nuestro caso, un determinado entorno económico-social- y no en otros, y por qué cambian aquellas cuando cambian éstos. Según Wuthnow este modelo permite visualizar la dinámica del cambio de identidades ideológico-culturales, la competencia entre las mismas, así como la relación entre determinadas características del entorno social y dichas identidades ideológico-culturales.

Wuthnow propone un modelo de "población ecológica" para describir el cambio de identidades.

El modelo en cuestión pretende abarcar en tres fases analíticas el aspecto dinámico de las relaciones entre identidades y entorno social. "En la primera fase se producen ciertas variaciones ideológicas, es decir, ocurren ciertos cambios en el entorno, que provocan un incremento de las especies de ideologías presentes en dicho entorno. Esta variabilidad hace posible una segunda fase en la que algunas de las ideologías sobreviven mientras que otras desapa-

⁴⁵ Wuthnow, Robert, 1987, *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Order*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, pp. 145-214.

recen. En esta fase se torna más visible el efecto de los factores 'ambientales' que limitan la selección de las ideologías a partir de un menú más amplio de posibilidades ideológicas. Finalmente, las ideologías que sobreviven padecen ciertos procesos internos de cambio que favorecen la posibilidad de su retención en el entorno social, incluso en caso de variaciones ambientales subsecuentes que comprometan o amenacen su viabilidad"⁴⁶.

Por lo que toca a las identidades individuales, basta señalar que la *transformación* puede ejemplificarse con los casos de migrantes que desarrollan *respuestas adaptativas* a su nueva situación redefiniendo su identidad pero sobre la base de conservar lo esencial de la vieja identidad. En cuanto a la *mutación* de las identidades individuales, su caso prototípico es el de la *conversión religiosa* que supone la "migración entre mundos religiosos" o, como dice Peter Berger, la "transferencia individual de un mundo religioso a otro"⁴⁷.

Un caso prototípico de la mutación de las identidades individuales: la conversión religiosa.

De este modo creemos haber ilustrado suficientemente algunos de los problemas teóricos planteados en torno a la identidad social. Reservamos para otra ocasión los problemas metodológicos referidos a la operacionalización de este concepto en vista de la investigación y del trabajo de campo.

⁴⁶ Wirthnow, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁷ Berger, Peter, *El dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 69.