

Sociedad, Estado-Nación, Sujeto y Movimientos Sociales

Society, Nation-State, Subject, Social Movements

Tito Tricot¹

El presente artículo tiene por objetivo realizar una aproximación general al objeto de la sociología y sus limitaciones conceptuales a partir, entre otros obstáculos, de un marcado nacionalismo metodológico. Asimismo, busca entender la constitución de sujetos individuales y colectivos, estos últimos particularmente en su expresión movimental.

Palabras claves: sociología, sociedad, estado-nación, sujeto, movimiento social

The objective of this article is to approach, albeit in a general way, the object of sociology and its conceptual limitations considering, amongst other obstacles, its distinct methodological nationalism. In addition, it seeks to understand the process of individual and collective subjects' constitution. Of particular analytical interest is collective action in its movement expression.

Keywords: sociology, society, nation-state, subject, social movement

Introducción

La configuración de entramados conceptuales que buscan comprender aquello que denominamos sociedad, constituye un proceso no exento de obstáculos epistemológicos y empíricos que, sin duda, pone a prueba aquella suspicacia necesaria para la aproximación sociológica a la realidad. El escepticismo teórico y empírico, consubstanciales a la investigación y análisis sociológico, a veces nos trasladan a la Metasociología, otras a distanciarnos tanto de lo cotidiano y del *Mundo de la Vida* que las reflexiones asoman más cósmicas que terrenales. Considerando lo anterior, el presente artículo tiene por objetivo realizar una aproximación general al objeto de la Sociología y sus limitaciones conceptuales, a partir, entre otras dificultades, de un marcado nacionalismo metodológico que ha transformado al Estado-Nación en la forma única y excluyente de ordenamiento Socio-Político de la modernidad. Asimismo, se ha convertido, históricamente, es-

Recepción del artículo: 28.09.2011-Aprobación del artículo: 20.12.2011

¹Doctor en Sociología. Académico de Escuela de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Viña del Mar. La correspondencia relativa a este artículo debe ser dirigida a luis.tricot@uvm.cl

pecialmente en América Latina, en el instrumento y principio ordenador de la identidad por antonomasia. En este marco, la identidad nacional es la identidad predominante y, acaso, la única importante que se vincula también a una cultura única, homogénea e integrada. Sin embargo, existen, o co-existen, otras identidades y otras culturas y, asociadas a ellas, sujetos individuales y colectivos que se expresan en variadas formas de acción. En este contexto, y de particular importancia para comprender la constitución de sujetos, los procesos de constitución identitaria y la relación con el Estado-Nación, la modernidad, la globalización y el cambio social, son los movimientos sociales.

Todo lo anterior no significa, por cierto, una mirada que excluya una posible entrada multidisciplinaria o interdisciplinaria, toda vez que los fenómenos examinados – Estado-Nación, modernidad e identidad, entre otros – son susceptibles de análisis desde la Ciencia Política y la Psicología, por ejemplo, solamente significa que nuestra opción disciplinar transita por el sendero de la sociología. Pero, ineluctablemente, es cruzada por otras miradas.

En busca de la sociedad: Estado-nación y poder

Probablemente el paisaje humano no sería el mismo sin la sociología y, también, ésta última no sería la misma sin el concepto de *sociedad*, aunque ni la terminología seminal ni la elaborada con posterioridad hayan podido aún concordar en una conceptualización unívoca de tan elusivo fenómeno. Quizás, porque simplemente intenta reflejar en un sólo término la complejidad de la realidad y, además, porque todo proceso de abstracción remite, no sólo a una representación simbólica de aquella realidad donde tratamos de sintetizar una idea las características generales de un fenómeno, sino que la elaboración conceptual conlleva varios elementos: la abstracción y la generalización, por ejemplo. La abstracción entendida como el proceso de separación de un objeto o un fenómeno y, de este modo, uno poder focalizarse en tan sólo una propiedad del objeto e ignorar el resto. Ello, para efectos analíticos, por supuesto, y para intentar determinar si es que existen elementos en común con otras manifestaciones de un fenómeno. Entonces, aunque parezca de perogrullo, la Sociología no inventa la sociedad, sino que intenta reunir en una sola unidad “hechos que, como tales, son perfectamente conocidos; sólo que sin haberles sido hasta entonces aplicado el concepto que descubre el aspecto de estos hechos correspondiente a aquella línea, haciéndole constituir una unidad metódica y científica común a todos” (Simmel, 1986; p. 15).

Pero del concepto, como representación simbólica de la realidad, emanan distintas precisiones que complejizan el tema²; para Simmel,

Sociedad es el complejo de individuos socializados, el material humano socialmente conformado, que constituye toda la realidad histórica. Pero de otra parte, “sociedad” es también la suma de aquellas formas de relación por medio de las cuales surge de los individuos la sociedad en su primer sentido.(p. 20)

Es sociación o sociabilidad. Para Marx (1982), constituye una totalidad social, un modo de producción donde interactúan las relaciones de producción y las fuerzas productivas, es decir,

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. (p. 66)

Es el modo de producción que posee un carácter objetivo y se desarrolla históricamente – según algunos críticos –de una forma teleológica–a pesar de la conceptualización de la lucha de clases, que implica actividad humana, como el motor de la historia. En cualquier caso, pareciera existir una noción de formación social la cual, por cierto, difiere de la idea Parsoniana de sociedad que la concibe como un “sistema social que se caracteriza por el más alto nivel de autosuficiencia en relación a su ambiente, incluyendo otros sistemas sociales” (Parsons, 1987; p. 17). Sin embargo, para algunos autores, la sociedad puede ser también definida como un ideal regulativo, es decir, un objetivo irrealizable, pero que puede servir de orientación general hacia la consecución de dicho fin. Para Chernilo, “al entender la sociedad como ideal regulativo, la sociología no puede fijarla a una formación histórica geográfica concreta” (Chernilo, 2004), una clara alusión a la tendencia a establecer la equivalencia entre sociedad y Estado-nación característica de las ciencias sociales durante un prolongado periodo. Relación hasta cierto punto naturalizada por la reflexión sociológica a través de un nacionalismo metodológico que, posteriormente, sería objeto de crítica desde la misma disciplina. Es, sin duda, una evidente díada cósmica para la vida terrenal. Pero existen otras díadas cuya cristalinidad no es ni tan evidente ni tan natural: sujeto-objeto;

² La búsqueda del concepto de sociedad es, para algunos, casi la búsqueda de la esencia de la sociología, por lo tanto sólo mencionaremos algunas ideas generales a fin de graficar la complejidad del tema.

subjetivo-objetivo; público-privado; Estado-sociedad civil; Estado-Nación. Spivak manifiesta que “en la pareja Nación-Estado, sujeto-agencia; identidad-ciudadanía, el primero de los ítems que lo componen es siempre borroso” (Spivak, citado en Rojo, 2003; p. 14). Sin embargo, dicha opacidad no parece mellar la amplia y generalizada utilización del concepto Estado-Nación cual institución política primordial de la modernidad y, además, establecer la equivalencia entre este ordenamiento socio-político y el concepto de sociedad. De hecho, es posible argumentar que “el Estado-nación es la sociedad del sociólogo” (Giddens, 1985; p. 172), lo cual convierte al Estado nacional, no sólo en referente central de cualquier teorización acerca de la sociedad, sino que –con frecuencia –en el único referente el cual, producto de una especie de geomagnetismo incontrarrestable, pareciera territorializar a la sociedad, al punto de reducirla a un contenedor social, político, económico y geográfico con fronteras claramente definidas en todos los ámbitos. Por ende, lo nacional como categoría analítica se sitúa en el vórtice de la urdimbre conceptual. Asimismo, esta forma de aproximación a la realidad exhibe un claro biformismo analítico: por un lado postula el examen y aprehensión del cambio social como un proceso endógeno y, por el otro, confunde los planos teóricos generales y la particularidad empírica. Es decir, el objeto abstracto: la sociedad, pasa a ser prácticamente indistinguible del objeto histórico concreto: el Estado-Nación.

Pero, por sobre todo, se le adscribió arbitrariamente el carácter de exclusividad societal, en el sentido de representar a la sociedad o ser la sociedad misma. Por esta razón es que el estudio de la sociedad se ha reducido, en casi su totalidad, al estudio de los Estados-nación, lo cual implica

la aceptación de concepciones nacionales y contribuye en gran medida a reforzar esas concepciones. De esta manera, el sistema mundial de Estados-nación se ha convertido en un componente estable y permanente de toda nuestra mirada cognitiva. (Smith, citado en Chernilo, 2006; p. 7)

Y, asimismo, esta mirada moderna es marcadamente nacional y eurocéntrica, de tal modo que desde un punto de vista teórico, el análisis de las ciencias sociales permitía el desarrollo de una perspectiva de la sociología histórica que contempla las grandes instituciones sociales como construcción y convencionalización de prácticas sociales y no como esferas sistémicas de unidades abstractas, suprahistóricas. (Wagner, 1997; p. 20)

En este marco, el Estado-nación puede ser considerado, no como un mero ente abstracto, sino que es construcción y reproducción institucional concreta, originariamente, en el mundo occidental europeo. “Pero sigue siendo sumamente difícil definir con exactitud las características especí-

ficas de las sociedades modernas, o determinar el momento histórico de su ruptura con las configuraciones sociales tradicionales” (Ibídem; p. 27). Lo mismo acontece con el Estado-nación lo cual, acorde a Chernilo, contribuye negativamente a la posibilidad de capturar “la opacidad del Estado-nación en la modernidad” y, además, porque “la unificación de Estado y nación cambia, no solo el rostro de la modernidad, sino que también la de las disciplinas abocadas al estudio de la vida social moderna” (Chernilo, Ibídem; p. 14). En cualquier caso, en el contexto de los desarrollos teóricos de la sociología de la segunda postguerra, el concepto de sociedad moderna ocupa sin duda un lugar prioritario (Chernilo, 2004). Asimismo, parece evidente que la sociología elabora un modo específico de conceptualización de las profundas transformaciones societales que conlleva la modernidad y, en este marco, emerge el hombre como objeto de estudio, aquello que hay que pensar y que hay que saber (Foucault, 1968). Las diversas problemáticas surgidas a partir de los cambios societales parecen haber generado

una redistribución general de la *episteme*: cuando, al dejar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas en la presión progresiva de las formas de la producción, las palabras en el devenir de los lenguajes. Era muy necesario en estas condiciones que el conocimiento del hombre apareciera, en su dirección científica, como contemporáneo y del mismo género que la biología, la economía y la filología... (Ibídem; p. 335)

Ciencias que buscaban comprender al hombre es su positividad, es decir: ser vivo, trabajador y hablante y, por cierto, lo que le permite conocer lo que significan la vida, el trabajo y el lenguaje. Aunque para algunos el objeto real es el hombre social que habla y se expresa también con otros medios, no hay posibilidad de llegar a él y a su vida (su trabajo, su lucha), sino a través de los textos sígnicos creados o por crear (Batjin, 1974; p. 305). En otras palabras,

el texto puede ser entendido como el reflejo subjetivo de un mundo objetivo, como una expresión de una conciencia que refleja algo. Por lo mismo, cuando el texto llega a ser objeto de conocimiento para nosotros, podemos hablar del reflejo de un reflejo. La comprensión del texto es precisamente un reflejo adecuado del otro reflejo. A través del reflejo ajeno, hacia el objeto reflejado. (Ibídem; p. 305)

Lo anterior, pareciera dimanar del supuesto que texto y hombre real son la misma cosa, aunque el texto es la unidad primaria de análisis, no el hombre. Sea como fuere, la modernidad no es sólo una época histórica o un objeto de estudio, sino que un punto de quiebre profundo en el sis-

tema de relaciones sociales, toda vez que se modificaron las prácticas sociales, normas y valores surgiendo, asimismo, instituciones que intentaban reflejar o expresar dichas modificaciones. A pesar que, como sostienen algunos,

entre las ideas y las instituciones de la modernidad existe afinidad, pero no identidad. Podemos, tal vez identificar inequívocamente, en términos históricos, el aspecto normativo, es decir, el *proyecto* de la modernidad, con todas sus tensiones internas, pero este proyecto no ha sido traducido nunca a instituciones puras, ni siquiera de una manera aproximada. (Wagner, *Ibíd.*; p. 30)

Existe, por lo tanto, una incongruencia y tensión entre el discurso de la modernidad y las instituciones y prácticas sociales asociadas a la misma donde, se puede argumentar, el poder desempeña un rol crucial. En este sentido, las instituciones –el Estado-nación siendo una fundamental – agencian el poder y son depositarios y, al mismo tiempo, distribuidores, de aquellos recursos que reproducen las condiciones estructurales de posibilidad del mismo poder. Es decir, las instituciones modernas no sólo amplían las posibilidades emancipadores de los individuos, sino que también las restringen por medio de diversos modos de dominación y control social. Giddens distingue entre dos tipos de recursos: los distributivos y los autoritativos, lo primero hace referencia al dominio sobre los medios materiales y, lo segundo, al control sobre la actividad humana. En ambos casos, el Estado-nación es expresión de poder. De hecho, “todos los Estados son pirámides de poder” (Giddens, *Ibíd.*). Pero, quizás lo más relevante, en la argumentación de Giddens, es su crítica a la teoría social que adopta modelos endógenos o evolucionistas para describir y explicar el desarrollo social, sosteniendo que “una de las debilidades más importantes de las concepciones sociológicas de desarrollo, desde Marx en adelante, ha sido la persistente tendencia a pensar el desarrollo como el despliegue de influencias endógenas con una sociedad dada” (Giddens, citado en Chernilo; p. 13). La crítica, entonces, está dirigida, no tanto a la equivalencia absolutista entre Estado-nación y sociedad, sino que más bien a la supuesta dimensión explicativa interna del cambio social, postura compartida por otros autores. En cualquier caso, el Estado-Nación continuaba ocupando un lugar central en la arquitectura conceptual como una unidad aislada y autocontenida, el modo nacional de categorización predominaba, sin embargo seguía siendo cuestionado y criticado desde la propia sociología. Por lo anterior, la ecuación Estado-nación y sociedad ya no poseía la solidez, real o imaginada, atribuida por las ciencias sociales, y es en este contexto que es importante relevar la aproximación teórica de Mann – como el mismo plantea – a la histo-

ria de la sociedad a través de la historia de las relaciones de poder, pero no de cualquier sociedad, pues la historia más adecuada sería la de la sociedad humana más poderosa: la de la civilización occidental moderna. Se trata de una historia de desarrollo, aunque no evolucionista ni teleológica. No tiene nada de necesario: simplemente ocurrió así. No es la historia de un espacio social o geográfico concreto, pero es una historia prácticamente continua en los últimos 3 mil años (Mann, 1991). Asimismo, debido a la complejidad de lo social, las teorías sociales no pueden abarcar sino algunos de sus lineamientos más generales. La persecución de objetivos por parte de los seres humanos configura una multiplicidad de relaciones sociales demasiado compleja para teoría social alguna.

Sin embargo, las relaciones en torno a los medios de organización más fuertes se fusionan y forman extensas redes institucionales de forma determinada y estable, que combinan tanto el poder intensivo y el extensivo como el poder autoritario y el difuso. (Ibídem; p. 52)

El poder constituye una forma específica de organización social que se manifiesta de diversas maneras acorde a su capacidad de movilización y organización y a su carácter: extensivo (capacidad para organizar a grandes cantidades de personas en territorios muy distantes); intensivo (capacidad de organización y de obtener alto grado de cooperación independientemente de cantidad de personas); autoritario (al que aspiran efectivamente grupos e instituciones), comprende ordenes definidas y una obediencia consciente); y difuso (se extiende de forma más espontáneas que devienen en prácticas sociales que incorporan relaciones de poder, pero no ordenes explícitas). Es fundamental, en el esquema conceptual de Mann y en directa relación con la ecuación Estado-nación - sociedad, establecer la significación de su crítica a la sociedad como totalidad, toda vez que, para dicho autor,

las sociedades no son unitarias, no son sistemas sociales (cerrados ni abiertos); no son totalidades. Nunca se puede hallar una sola sociedad delimitada en el espacio geográfico o social. Como no existe un sistema, una totalidad, no pueden existir 'subsistemas', 'dimensiones' ni 'niveles' de esta totalidad. (Ibídem; p.14)

Es más, argumenta, prácticamente todas las ortodoxias sociológicas "enturbian sus percepciones al concebir la 'sociedad' como una totalidad unitaria y aporética" (Ibídem). Por lo mismo, "el modelo de Estado nacional domina por igual la sociología y la historia" (Ibídem; p. 15) a pesar, se plantea, de no existir un concepto maestro ni una unidad básica de la 'sociedad'. Mann

va más allá y admite que, si pudiera, aboliría totalmente el concepto de ‘sociedad. No obstante aquello, el propio Mann aventura una definición de sociedad al sostener que éstas están constituidas por múltiples redes socioespaciales de poder que se superponen y se intersectan. Son redes con contornos espaciales definidos, redes confederadas, superpuestas e intersectantes y no simples totalidades, redes de interacción social. Relevante en la conceptualización de sociedad es, también, la comprensión de los seres humanos como seres sociales y no societales, ello en directa alusión crítica a las concepciones unitarias de sociedad las cuales sostienen que,

“como las personas son animales sociales, tienen la necesidad de crear una sociedad, una totalidad social determinada y con pautas. Pero eso es falso. Los seres humanos necesitan entablar relaciones sociales de poder, pero no necesitan totalidades sociales. Son animales sociales, pero no societales. (Ibídem; pp. 31-32)

Mann reconoce, sin embargo, que requisitos sociales impulsan la generación de redes de interacción socioespacial que no son idénticas, pero, aun así, existen tendencias a la formación de una sola red debido a la necesidad de institucionalizar las relaciones sociales. Es más,

“cuánto más institucionalizadas se hallen esas relaciones, más irán convergiendo las diversas redes de poder hacia una sociedad unitaria. Pero debemos recordar la dinámica inicial. La fuerza impulsora de la sociedad humana no es la institucionalización. La historia obedece a impulsos inconstantes que generan las diversas redes de relaciones extensivas e intensivas de poder. (Ibídem; p. 32)

En otras palabras, la dinámica de la sociedad procede del conjunto de redes establecidas por los seres humanos para la consecución de sus objetivos, que pueden ser múltiples, y ello se traduce en la generación de una miríada de redes de interacción social. Los límites y las capacidades de esas redes no coinciden. Algunas redes tienen más capacidad que otras para organizar la cooperación social intensiva y extensiva, autoritaria y difusa. Las redes mayores son las de poder ideológico, económico, militar y político: Las cuatro fuentes de poder social (Ibídem; p. 50). Dichas fuentes de poder explican la dimensión estructural más permanente de la ‘sociedad’ y, al mismo tiempo, la dimensión de cambio social, pues— por una parte— aportan organización colectiva y unidad a la infinita variedad de la existencia social y, por la otra, son los medios generalizados mediante los cuales los seres humanos hacen su propia historia. Historia expresada concretamente en el cambio social, que se manifiesta a través de la emergencia de otras redes por entre los intersticios sociales, aquellas grietas o fisuras sociales desde donde manan y se configuran

aquellas redes sociales que enfrentan a las redes dominantes. El surgimiento intersticial crea y potencia la configuración de sociedades nuevas, puesto que se reorganiza la vida social y se produce y reproduce una nueva configuración dominante. En síntesis, el control de la institucionalidad dominante nunca es absoluto, siempre subsiste y coexiste un poder relativamente autónomo que permite ir conformando y fortaleciendo redes que, eventualmente, cuestionan la sociedad dominante y alteran el ordenamiento social, porque, según Mann, “las sociedades nunca han estado lo bastante organizadas como para impedir la emergencia intersticial” (Ibíd.; p. 34). Entonces, en cierto sentido, la historia se escribe por medio de la actividad humana, pero, al mismo tiempo, independientemente de ella, pues existirían fuerzas sociales que se desarrollan de modo relativamente autónomo – en el sentido de no ser planificado – interpelando a las redes dominantes. Aquí puede detectarse un cierto aroma marxista, por ejemplo en la idea del desarrollo de las fuerzas productivas y de relaciones de producción, aunque Mann es crítico de Marx y, especialmente, de la conceptualización de la lucha de clases como impulsora de la historia. Lo anterior no significa que para Mann las clases sociales no tengan importancia, de hecho, ha establecido explícitamente la centralidad del vínculo entre clases y naciones para entender históricamente la formación de la modernidad, porque las clases y las naciones no sólo están relacionadas, sino que surgieron conjuntamente. Ambas requieren de un sentido abstracto de comunidad que incluye la difusión de patrones similares de prácticas sociales, identidades y sentimientos. De esta manera, “clases y naciones son co-originales y coetáneas; ambas deben producir algún tipo de vínculo con la autoridad política, esto es, articular su identidad en relación al Estado” (Ibíd.). Lo importante desde el punto de vista teórico, uno podría suponer, es intentar develar el tipo de articulación entre dichas naciones, clases, y autoridad. Además, por cierto, de los procesos de construcción identitaria y las subjetividades que podrían emerger desde las oquedades societales.

Movimientos telúricos desde las profundidades de la sociedad y del sujeto

Los movimientos sociales parecen surgir cuando la sociedad se enfrenta, o al menos sectores de ésta, a situaciones conflictuales irresolutas que requieren de nuevos sujetos con la capacidad de interpelación al poder. Es decir, poseerían un carácter al menos potencialmente anti sistémico. Además, por cierto, de ser un constructo social y, simultáneamente, constructor de realidad. Este último aspecto constitutivo de los movimientos intenta ser aprehendido y estructurado por aquellos enfoques que ponen en el centro de su entramado conceptual el principio analítico de marcos

interpretativos y procesos de enmarcamiento para aproximarse a los movimientos sociales (Gamson, 1992; Snow, Benford, 1992; Zald, 1999; Gamson & Meyer, 1999). En este sentido, la dimensión cultural adquiere relevancia en el estudio de la acción colectiva, en tanto los valores y significados en los que se articula la legitimidad de las normas sociales son cambiantes; de ahí el interés por los procesos de enmarcamiento donde los actores sociales definen sus marcos de interpretación con base en un conjunto de creencias y valores que definen el sentido de la acción colectiva, configurando paulatinamente repertorios modulares de contestación. (Delgado, 2007; p. 43)

Lo anterior estaría vinculado directamente con lo que constituiría el desplazamiento de la contradicción societal principal – entre capital y trabajo – hacia el conocimiento y su apropiación. Es decir, se verifica también un descentramiento del eje conflictual desde lo económico a lo cultural, lo cual conlleva la idea de un cambio de contenido en demandas e interpelaciones generadas en un contexto de lo que configurarían valores post-materialistas. De hecho, el surgimiento y desarrollo de aquellos paradigmas que buscaban dar cuenta de los denominados nuevos movimientos sociales³ han sido criticados por su marcado individualismo metodológico, puesto que representarían la afirmación de la subjetividad frente a la ciudadanía. La emancipación por la que luchan no sería política, sino ante todo personal, social y cultural (De Souza, 2001). Asimismo, se ha criticado la categorización de nuevos y antiguos movimientos sociales, puesto que tendería a inmovilizar el proceso histórico y crear elementos y conjuntos sociales que no tienen ningún anclaje en la historia. En otras palabras,

ante desviaciones del equilibrio, lo subjetivo reacciona, protesta y se organiza, poniendo algunas corrientes teóricas el acento en la reconstrucción colectiva de la identidad, y otras en la acción colectiva que permita restablecer el equilibrio. Así, acción colectiva movimiento social, identidad y racionalidad estratégica son las claves explicativas. (Galafassi, 2006; p. 15)

Claves explicativas de fenómenos que nada tendrían de novedoso, toda vez que los movimientos sociales son, al mismo tiempo, forjadores y producto de la modernidad (Ibarra, 2005) y expresión de las cambiantes condiciones, estructuras y procesos de la modernidad (Galafassi, 2006). En suma, un movimiento social puede conceptualizarse como un actor político colectivo movilizador que acciona preferentemente a través de medios no convencionales, de importante integra-

³ Para una tipología convencional de los movimientos sociales ver, (Ibarra, 2005)

ción simbólica, de carácter fundamentalmente reticular y que interpela a las estructuras dominantes de poder. Es un constructo social, productor de identidad y de relatos alternativos a las narrativas dominantes. Melucci sostiene que, refiriéndose básicamente a los denominados nuevos movimientos sociales, que estos son portadores de “fragmentos de experiencia de historia pasada, de memoria, coexisten dentro del mismo fenómeno empírico y se convierten en elementos activados de la acción colectiva” (Melucci, 1994; p. 59). En congruencia con lo anterior, cuando nos referimos a un movimiento social, pensamos que es importante señalar que para su análisis es fundamental considerar, en primer lugar, su capacidad reflexiva y su relación directa con el poder, el conflicto, la estructura socio-económica y el cambio social. Entonces, se puede adoptar una mirada multidisciplinaria o transdisciplinaria en su análisis. Asimismo, es fundamental analizar y comprender sus objetivos, demandas, formas organizativas, repertorio de acciones, los procesos de construcción de sentido, la elaboración propia y, por supuesto, su historia. Los movimientos sociales constituyen una expresión singular de acción colectiva, con particularidades y especificidades, siendo actores políticos colectivos que emergen a partir de un conflicto societal pre-existente y es, precisamente, el carácter irresoluto de dicho conflicto lo que compele a la acción la cual, a su vez, adopta una dinámica propia expresada en movilizaciones, demandas, discursos y formas que nutren dicha dinámica. Se caracterizan, entonces, por una relación conflictiva con el poder, una cierta perdurabilidad temporal y altos grados de integración simbólica (Raschke, 1994). Es decir, el campo de lucha y confrontación no se reduce a la producción y reapropiación del significado (Melucci, 1994), sino que se ubica, más bien, en el campo de las relaciones de poder en su conjunto.

Es una irrupción donde lo colectivo se superpone a lo individual, aunque el carácter colectivo del movimiento y de los múltiples procesos involucrados no niega necesariamente el ámbito del individuo como fuente de nuevas ideas y organizaciones sociales y, además, como plataformas para el desarrollo de nuevas y diferentes normas sociales (Laraña, 1999), por ende, asociado al cambio social. En este horizonte teórico los procesos aludidos parecen estar cruzados por elementos objetivos y subjetivos cuyas fronteras pueden ser complejas de identificar o determinar, especialmente en lo concerniente a la relación entre identidades colectivas e individuales. Sin embargo, uno pudiera suponer que la identidad individual parece poseer una cierta preminencia por sobre la idea de identidad colectiva, toda vez que se relaciona directamente con el sujeto individual, núcleo de la modernidad. Pero pareciera que las identidades colectivas trascienden lo indi-

vidual para situarse en la esfera de la pluralidad que puede adoptar múltiples formas en el proceso de subjetivización de ofertas de pertenencia. El individuo puede acceder a diferentes identidades que no son sólo una suma de identidades individuales, sino que constituyen una nueva identidad en propiedad, con sus singularidades y especificidades. En cualquier caso, el problema de la identidad siempre conlleva una relación entre dos términos. Y esto también es así para la identidad en el plano general. De hecho, la idea general sería “una idea particular que en comarcas y circunstancias diferentes se generaliza primero y luego se distribuye y activa en los individuos singulares” (Rojo, 2006:34). No son esencias eternas ni hay un referente fijo, genético o divino. Sin embargo, subsiste la nebulosa relación entre lo subjetivo y lo objetivo, ambos planos entre los cuales se movería la identidad en el mundo social, puesto que esta dicotomía parcela y divide. Para Bourdieu los factores subjetivos y objetivos se hallan indisolublemente relacionados y es bajo estos parámetros que teorizó aquellos factores interiorizados y subjetivados por los sujetos desde una realidad que se los presenta como objetivos. El desciframiento lo realizó mediante el concepto de campo de relaciones donde se estructurarían procesos vinculados contextualmente y, específicamente, con el poder. Además, por cierto, de los conceptos de *habitus* y *prácticas*. Para Bourdieu los denominados *habitus* son sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes (Bourdieu, 1997). Son, en definitiva, “estructuras sociales internalizadas. Incorporadas en los agentes como esquemas de percepción, pensamiento y acción, estructuradas y estructurantes” (Bourdieu, 1997; p. 33). Las *prácticas*, por su parte, son producto de la interrelación dialéctica entre acción y estructura.

Lo anterior posee rendimiento teórico importante, sobretodo para desmitificar el fenómeno identitario y su referencia a esencias inmutables, toda vez que la relación entre acción y estructura y la internalización de estructuras son procesos y hechos sociales explicables con referencia a las prácticas concretas de los sujetos. Por lo tanto, la producción simbólica, la adscripción de sentido y de pertenencia es claramente social. Además, los procesos de constitución de identidad están inexorablemente vinculados al poder, es decir, la identidad es un artefacto cultural en clave de narrativa que no se construye en un vacuum, sino que socialmente y, particularmente, en relación con el poder. Es, además, una conjugación de rasgos culturales que nos afirman y, simultáneamente, nos diferencian de otros. Entonces, la identidad aparece como algo no necesariamente esencial, cambiante, permeable y con capacidad de asombro. Es una referencia nuclear, más que

una esencia inmutable, el epicentro de una cultura que en múltiples procesos se adapta a entornos cambiantes. Para algunos esto quiere decir que “la cultura y la identidad son inventivas y móviles. No necesitan echar raíces en tramas ancestrales; viven por polinización, por trasplante (histórico)” (Clifford, 1995; p. 30). Para otros, denota precisamente lo contrario, que cultura e identidad no son lo mismo y que la última se nutre de la primera, pues ella tiene carácter más permanente. Para Boccara, es fundamental superar la idea de realidades sociales en cuanto procesos y, por lo tanto, de algún modo, restituir los regímenes de historicidad. Para Archer el status de la cultura oscila entre el de una variable absolutamente independiente, el poder de rango superior de la sociedad a una posición de dependencia supina con respecto a otras instituciones sociales. Por lo mismo, no ocupa un lugar claro en el análisis sociológico. Existe una ciénaga conceptual (Archer, 1997). No obstante, para los sujetos concretos – sean individuales o colectivos – pareciera no existir “ciénaga conceptual” en relación a la cultura, simplemente la viven, la sienten, la recuerdan, la internalizan, la transmiten, la reproducen, la cuidan, pues es el útero desde donde se alimentan para enfrentarla sempiterna subsistencia en la única marisma que conocen, aquella de la mismidad discriminada y de la alteridad colonizadora desde el poder. Es en este contexto que Foucault señala que su labor, más que relacionarse directamente con el análisis del fenómeno del poder, apunta a comprender los distintos modos mediante los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos (Foucault, 1983). En otras palabras, las interpelaciones al poder son:

luchas que cuestionan el status del individuo: por un lado, afirman el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuos. Por otro lado, atacan lo que separa a los individuos entre ellos, lo que rompe los lazos con otros, lo que rompe con la vida comunitaria, y fuerza al individuo a volver a sí mismo y lo ata a su propia identidad de forma constrictiva. Estas luchas no están a favor o en contra del “individuo”, pero si son luchas en contra de “el gobierno de la individualización. (Foucault, *Ibídem*; pp. 6-7)

Y el gobierno de la individuación es agenciado y sustentado, uno podría argumentar, al menos en varias de las sociedades de América Latina, a partir de la década de los ochenta, por modelos de desarrollo neoliberales. Dichos procesos de individuación producen sus propias paradojas al viabilizar, tanto el surgimiento de actores políticos colectivos, como su proyección más allá de las fronteras de la comuna y de la comunidad. Es, de alguna manera, un llamado de alerta a las exclusiones de la modernidad capitalista y de los paradigmas epistemológicos que, en lo fundamen-

tal, excluyen la diferencia y la alteridad, impidiendo la realización de aquel componente emancipatorio que debería serle consubstancial. Por ende, el análisis de los movimientos sociales, su surgimiento, su desarrollo y sus elementos componentes, adquiere relevancia social al remitirnos a una forma de acción colectiva, a una expresión de “ciudadanía colectiva” en un contexto de modernidad individualista. El análisis de los movimientos sociales es otra forma de entender la otredad y, de esta manera, entender también las relaciones de poder, los modos de apropiación del espacio y los temas asociados a la transformación societal. Quizás, porque se impuso aquel razonamiento de que “el otro debe ser reconocido como tal, como diferente, pero solamente si ese otro acepta, como yo mismo, los principios universales que definen la modernidad” (Touraine 2005; p. 203). El problema es, por supuesto, que en América Latina la modernidad está indisolublemente vinculada al Estado-Nación y este, sin duda, nació, se consolidó y se desarrolló negando la diversidad y, muy particularmente a los pueblos originarios. Es decir, el Otro no existe, no tiene derecho a ser en el proyecto de una modernidad excluyente y uniformadora donde su carácter universalista y emancipador se extravía en la inapelable concreción de la historia. La palabra culta oculta, la unicidad ocluye a la diversidad, la razón moderna arrasa con la palabra alternativa, el mundo moderno invisibiliza otros mundos. Al individuo se le enaltece como construcción abstracta, pero se le reprime como sujeto concreto, pues

esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto. (Foucault, *Ibíd.*; p. 7)

El individuo queda solo en su propia individualidad que, por lo demás, tampoco le pertenece en la cotidianidad ni en el significado ni en el sentido ni en el conocimiento. Es la sumisión de la subjetividad que, de algún modo busca resignificarse en los procesos de construcción identitaria que se visualizan y se viven como incluyentes, tanto en lo personal como en lo colectivo, configurándose como una conjunción de rasgos específicos que remiten a una trama de sentidos que articula y otorga una cierta unidad simbólica a la sociedad y que une significado a contextos históricos concretos. Ello no significa, pienso, que la identidad y la cultura puedan ser reducidas a

una mera narración sin sustento objetual. En otras palabras, no parece adecuado plantear que “la narrativización del sí mismo es un proceso necesariamente ficcional, si es que por eso se entiende la ausencia de una base real de la narrativa. Hay una diferencia entre literatura y relato identitario, así como la hay entre literatura y teoría” (Larraín, 2007; p. 117). Existe, además, otro elemento teórico importante a considerar en el análisis de la identidad, del sujeto y de los movimientos sociales: la integración cultural. Para Clifford (1995), las tradiciones se desvanecen, lo cual dificultaría el conceptualizar la diversidad humana como algo inscrito en culturas cerradas, por lo tanto propone entenderlas como un orden emergente de culturas híbridas producto de la multiplicidad de intercambios que se dan a todo nivel. Desde esta perspectiva, no se puede entender la cultura como un todo integrado, lo cual es congruente con la idea de que el concepto original de cultura es inadecuado para entender “sociedades funcionalmente diferenciadas modernas, precisamente porque ellas licúan los contenidos tradicionales y deconstruyen las estructuras normativas” (Mascareño, 2007; p. 69). Es, en otras palabras, la crítica de Archer al mito de la integración social que ha obnubilado, se sostiene, la mirada de distintos paradigmas sociológicos, como el Estructuralismo y el Marxismo, los cuales, a pesar de sus diferencias, se sustentan en la concepción de una cultura entendida como unidad internamente integrada. A través del análisis del mito original – sus orígenes y defectos – la autora desnuda la fragilidad conceptual del concepto de cultura en la sociología y aborda el tema de la perdurabilidad de un mito, heredado de la antropología, que parece negarse a fenecer. Lo hace intentando demostrar que se ha configurado – consciente o inconscientemente – una confusión entre dos niveles analíticos distintos: el del sistema cultural y el sociocultural. La consistencia lógica sería el grado de compatibilidad interna en los componentes de la cultura y, el consenso causal, sería el grado de uniformidad social producido por la imposición de la cultura por un conjunto de personas a otro. Archer (2001) plantea que ambos son lógicos y empíricamente distintos, pueden variar independientemente uno del otro. Lo anterior es parte importante de la propuesta que postula la necesidad de elaborar una teoría de desarrollo cultural, lo cual –argumenta la autora – no lo puede hacer la sociología que persiste en el mito de la integración cultural lo que constituye un óbice para entender el cambio, toda vez que no parece admitir la posibilidad de inconsistencias culturales. Es decir, no admitiría la contradicción. Sin embargo, para el individuo moderno y para los movimientos sociales, es decir para aquellos que se constituyen en sujetos individuales o colectivos, la contradicción no parece ser entre esencia y cambio, ni siquiera entre mismidad y alteridad, sino que entre cultura del poder y

contra-cultura desde la exclusión. Se trata, en suma, de no olvidar que existen o persisten capas subterráneas que conforman al Ser humano actual, constituyen un elemento común que estructura una continuidad histórica donde se engarzan continuidades y transformaciones, remitiendo siempre a la cultura, entendida en este contexto como “la intersección de experiencias sociales e imaginarios colectivos” (PNUD, 2002: 36). Los sujetos parecen vivir y revivir su cultura, la construyen y reconstruyen, no sólo a través del movimiento socio-político, sino que en su cotidianidad, en la experiencia social que vincula, de alguna manera, a su representación de cultura y a su relato identitario. Lo anterior no implica, entonces, la imagen de una totalidad clausurada e impenetrable o cristalizada en el tiempo, más bien indica un sistema con grados distintos de integración, dinámico y cambiante, no constituyendo sólo fragmentaciones e inconsistencias, Tampoco se reduce a la iterabilidad simbólica que distancia el discurso de toda relación o referencia externa, pues la cultura es percibida y vivida en su materialidad, aunque no como unidad integrada, Y en este sentido, pareciera claro que la identidad no es algo ya dado, sino que también es un proyecto, es esencialmente dinámica. Y, sin duda, la construcción de una identidad colectiva es consubstancial a la construcción de los movimientos sociales, acaso tanto o más importante que su propio accionar, pues es a través de ésta que los actores sociales se afirman identitariamente y, simultáneamente, se distinguen de otros actores (Giménez, 2002). Parece importante señalar que coexisten distintas versiones de la identidad lo cual permite la construcción y reconstrucción de la comunidad imaginada a todo nivel. Y una comunidad de esta naturaleza pareciera constituir la nación, aquel conglomerado humano con tradiciones y hábitos similares, fraguadas en el tiempo y en relaciones de convivencia, que trascenderían las fronteras étnicas. Bajo estos parámetros, presencia y pertenencia van unidas en la configuración de la identidad, lo cual, a su vez, implica pertenencia a una comunidad cultural y, muchas veces, a una comunidad política que es la nación.

La tesis central que se sostiene es que la identidad no puede entenderse sin remitirse a la cultura, aunque no se reduce a ella. Es un relato en constante construcción que remite a la cultura. A su vez, la cultura se da dentro de un contexto específico, tiene una historia, es concreta, se da generalmente, aunque no exclusivamente – y particularmente no lo es en un mundo crecientemente globalizado– dentro de un territorio. Dicho espacio no puede comprenderse sin referencia al significado que le adscribimos y dicho significado o sentido se lo otorgamos culturalmente. Es escenario de múltiples interacciones que producen y reproducen elementos culturales que nos dan

identidad. El sentirse parte de un espacio concreto pasa por la identificación con el mismo y ello conlleva, también, el reconocimiento cultural, que los habitantes experimenten un sentido de pertenencia a una cultura determinada que contribuyó a la construcción de ese territorio. Por lo mismo, se articulan en un mismo espacio: identidad, cultura, memoria y territorio. Además, tanto la identidad como la cultura remiten a un sujeto, a un conglomerado humano que las agencia en su subjetividad: la nación, el pueblo o la comunidad que construyen su sentido como entidad colectiva y de pertenencia, habitualmente, aunque no necesariamente, en un territorio determinado. Porque la globalización ha transformado profundamente la nervadura de la identidad y los procesos de constitución de sujetos, entre otras razones, porque ha modificado el rol del Estado-nación. “La globalización desborda la capacidad de gestión de los Estados-Nación. No los invalida totalmente, pero los obliga a orientar su política en torno a la adaptación de los sistemas instrumentales de sus países hacia la navegación en los flujos globales” (Castells, 2003; pp. 11-12). Así, el principio histórico de cohesión social – la identidad nacional – construido desde el Estado, particularmente en América Latina, se debilita y se transforma en un principio que no basta para construir el sentido de la vida (Ibídem). En este contexto general,

La identidad nacional tiende a ser suplantada por dos fuentes distintas de sentido. Por un lado, el individualismo (incluido el familismo), legitimado por el mercado, se convierte en fuente de racionalidad y de proyecto. Por otro lado, el repliegue hacia identidades comunitarias más fuertes que una identidad nacional en crisis, lleva hacia un resurgir religioso y hacia el renacimiento de las identidades étnicas y regionales para quienes no las han perdido. (Ibíd.; p. 19)

En cualquier caso, pareciera que lo predominante, según Castells, sería la constitución de estrategias de supervivencia individual ante un cambio de la matriz socio-política en América Latina, unaruptura y desarticulación de la matriz clásica o nacional popular (Garretón, 2001).

El nuevo tipo societal, que podríamos llamar post-industrial globalizado y que sólo existe como principio o como tipo societal combinado con el anterior, tiene como ejes centrales el consumo y la información y comunicación. No tiene en su definición misma, como tipo de sociedad, un sistema político. En el tipo societal industrial de Estado Nacional, el sistema político es fundamental, puede ser democrático, autoritario, o cualquier otro, pero es definitorio y constitutivo. En el tipo societal de la sociedad postindustrial globalizada, no hay sistemas políticos, es un tipo societal sin sistema político. Por lo

tanto, no puede existir en ninguna sociedad concreta, tiene que estar mezclado con otro tipo societal que sí tenga sistema político. (Ibídem; p. 20)

Lo que está claro, no obstante, es que la transformación matricial influye directamente en las expresiones de acción colectiva, particularmente, aunque no exclusivamente, en la constitución de movimientos sociales. Es decir, aunque para algunos sectores sociales la ciudadanía pueda expresarse en el consumo y en el individualismo extremos, para otros la acción colectiva se manifiesta en la constitución de sujetos colectivos en su forma movimental. Acción colectiva que, por lo demás, tiende a territorializar su demanda – por ejemplo los pueblos originarios – y, simultáneamente, desterritorializar al Estado-nación al cuestionarlo en su uninacionalismo y en la geografización de sus fronteras políticas, culturales e ideológicas. Además, lo interpela como posibilidad única y excluyente de ordenamiento sociopolítico de la modernidad.

Conclusiones

Los movimientos sísmicos que estremecen el corazón de la modernidad, y particularmente al Estado-Nación, se relacionan directamente con la constitución de sujetos, fundamentalmente colectivos y en la forma de movimientos sociales, que interpelan los ordenamientos socio-políticos modernos y su supuesta exclusividad e inmutabilidad las cuales, por definición, excluyen la contradicción y el cambio social. Lo anterior, obvia el hecho histórico de que la misma modernidad constituye un cambio societal profundo, conteniendo, entre otros, el surgimiento y consolidación de la sociología y del hombre como objeto de estudio. Por lo mismo, el texto buscó intentar una aproximación general al concepto de sociedad, al menos a algunas de sus múltiples variantes y, fundamentalmente, a tratar de cuestionar su versión metodológicamente nacionalista. Asimismo, bajo estos parámetros, comprender el surgimiento, por entre los intersticios societales, de otros sujetos, particularmente colectivos y en su expresión movimental, como manifestaciones de acción colectiva consustanciales a la modernidad, pero, también, interpeladoras de la misma.

Referencias

Bajtín, M. (1974). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

Castells, M. (2003). *Estado, Sociedad y Cultura en la globalización de América Latina, con referencia a la especificidad chilena*. Foro de Altos Estudios Sociales. Valparaíso.

- Chernilo, D. (2006). Social Theory's Methodological Nationalism, Myth and Reality. *European Journal of Social Theory*. Londres.
- Chernilo, D. (2004). El rol de la sociedad como ideal regulativo: hacia una reconstrucción del concepto de sociedad moderna. En *Cinta de Moebio, N° 02*. Universidad de Chile.
- Chernilo, D. (s/a). *A Social Theory of the Nation State: The Political Forms of Modernity: Beyond Methodological Nationalism*. (No publicado).
- Delgado, R. (2007). Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía. *Universitas humanística, N° 64*. Colombia.
- De Sousa, B. (2001). *Los nuevos movimientos sociales*. OSAL.
- Foucault, M. *El Sujeto y el Poder*. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Chile.
- Galafassi, G. (2006). Cuando el árbol no deja ver el bosque. Neofuncionalismo y posmodernidad en los estudios sobre movimientos sociales. *Revista Theomai, Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo, Vol.14(2)*.
- Garretón, M. (2001). *Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina*. Santiago: CEPAL.
- Giddens, A. (1985). *The Nation-State and Violence*. Reino Unido: Polity Press
- Ibarra, P. (2005). *Manual de Sociedad Civil y Movimientos Sociales*. España: Editorial Síntesis
- McAdam, McCarthy & Zald (1999). *Movimientos Sociales: Perspectivas Comparadas*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social, I, Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.* España: Alianza Editorial.
- Marx, K. (1982). *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política en, Introducción general a la crítica de la economía política*. México.
- Melucci, A. (1994). Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales. *Zona Abierta N° 69*, Madrid.
- Parsons, T. (1987). *El sistema de las sociedades modernas*. México: Editorial Trillas

Raschke, J. (1994). Sobre el concepto de movimiento social. *Zona Abierta* N° 69; España.

Rojo, Grínor, *et al.* (2003). *Postcolonialidad y nación*. Chile: LOM Ediciones.

Simmel, G. (1986). *Sociología 1, "Estudios sobre las formas de socialización"*. Alianza Editorial.

Wagner, P. (1997). *Sociología de la Modernidad, Libertad y disciplina*. España: Herder