

De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto

François Dubet

EL ÉXITO DE LA NOCIÓN de identidad en la producción sociológica contemporánea, así como en el discurso de los actores, crea una situación paradójica. Sugiere a la vez un cambio en la sensibilidad social y algunas mutaciones en la sociología, al tiempo que lleva consigo tal polisemia del concepto que podemos preguntarnos si todavía conserva alguna utilidad y si no se destruye a sí mismo en la multiplicidad de sus aplicaciones.¹

No obstante, el éxito de una noción no puede reducirse a una simple moda y la oscuridad que contiene debería llevarnos a redefinirla en vez de a rechazarla, pues los problemas planteados no desaparecerán con su eliminación. El gran auge del tema de la identidad se sitúa en la confluencia de varios fenómenos. Está casi ausente, en cuanto tal, de la obra de los “padres fundadores”, con las notables excepciones de Mead y Parsons, interesados en el problema de la personalidad, pero parece desarrollarse realmente en el reflujó del objetivismo dominante del pensamiento sociológico de los años sesenta y setenta. Frente a la imagen de un actor social ciego, definido de manera puramente objetiva y encerrado en el determinismo de situaciones y de sistemas, se levanta la rehabilitación de la subjetividad del actor y del punto de vista que elabora sobre sí mismo, en donde se mide la distancia que separa su propia identificación de los roles y estatus que

¹ El coloquio que se reunió en Toulouse en 1979 sobre la identidad revela bien esta situación: los usos de la noción son tan numerosos como el número de conferencistas y designa todo lo que es posible observar tanto en sociología como en psicología.

le son atribuidos. Al mismo tiempo, nuevas movilizaciones colectivas plantean el tema de la identidad. Las luchas y los discursos centrados en la explotación económica parecen debilitarse o limitarse a cuestiones específicas y defensivas, mientras que parecen desarrollarse las movilizaciones centradas en la defensa de los derechos de la identidad. Después de haber reclamado la igualdad, los movimientos reclaman la afirmación de las identidades y de los derechos a los cuales pueden aspirar. En el campo de la vida cotidiana y de la cultura, numerosos observadores señalan la emergencia del individualismo, de la preocupación por sí mismo, del narcisismo, de la decadencia de las identificaciones colectivas y subrayan la preocupación por constituir y afirmar las identidades personales.

La noción de identidad termina por ser consumida de todas las formas y sirve para comprender todo y su contrario. Explica las huelgas como la marginalidad, el dandismo como los derechos del hombre, los movimientos islámicos como las luchas de las mujeres... Esta confusión puede superarse por dos tipos de análisis y de esfuerzos. Se trata primero de distinguir las distintas lógicas de la identificación social y de mostrar que ésta es necesariamente compleja y heterogénea ya que nos lleva a varios niveles de la acción social. En seguida, se trata de mostrar cómo la construcción de la identidad social es inseparable de una concepción sociológica del sujeto. Y cómo esta última está hoy en proceso de transformación. Debemos plantear el problema de la identidad en términos nuevos, para tratar de ver qué tipo de mutaciones explica mejor el mismo éxito de esta noción.

I. Identidad, integración y crisis

1. En su connotación más usual, la identidad social se concibe como la vertiente subjetiva de la integración. Es la manera como el actor interioriza los roles y estatus que le son impuestos o que ha adquirido y a los cuales somete su "personalidad social". La identidad social es entonces más fuerte si el actor ha integrado bien los sistemas normativos y las expectativas que le son atribuidas por los demás y por el "sistema". Esta representación de sí mismo, esta identidad, no es sino otra manera de designar

a la integración normativa y el grado de cohesión del grupo que el sentido de permanencia sostiene. De Durkheim a Parsons en la sociología funcionalista, la identidad es inseparable de la socialización y de su eficacia. Mientras más compleja y dinámica es la sociedad más se concibe al proceso de identificación como un elemento central del orden social, ya que la identidad producida borraría las tensiones entre la "conciencia individual" y la "conciencia colectiva". La identidad encarnará al principio de unidad de las orientaciones normativas, más allá de la diversidad de los roles. Un cierto individualismo será necesario para adaptarse al cambio y, por consiguiente, esta identidad, vertiente subjetiva de la integración, no puede confundirse totalmente con el conformismo. En el lenguaje de la psicología contemporánea, diríamos que la "independencia en relación al campo"² es mucho más grande en los actores bien integrados que en aquellos cuya identidad es más frágil.³ Podemos entonces, con Parsons, concebir que la identidad constituida por la internalización de normas y símbolos es el elemento estable de la personalidad. Esta noción es entonces central porque se sitúa en el lugar de la articulación entre la teoría de un sistema y una teoría de la personalidad.³ Esta doble cara de la noción explica en gran medida su éxito, ya que funciona fácilmente como pasarela entre la psicología y la sociología.

En todo caso, esta definición de la identidad social en términos de la vertiente subjetiva de la integración no remite sólo a la imagen del agente aislado que sería receptáculo de la cultura. También se asocia a una cierta imagen de las relaciones sociales. La pertenencia a un grupo que constituye o refuerza la identidad se construye por comparación y en oposición a otros grupos. Este nivel de la identidad no puede existir sino en el juego de las referencias sociales positivas y negativas en donde se elaboran las operaciones de categorización y de discriminación que organizan los procesos cognoscitivos, las representaciones de sí y de la sociedad. Como lo muestran los trabajos de Tajfel, la

² Véanse las investigaciones comparadas de G. de Vos, "L'identité ethnique et le statut de minorité", en P. Tap (comp.), *op. cit.*, t. I., pp. 27-38.

³ T. Parsons, *Social Structure and Personality*, Nueva York, The Free Press, 1964; "The position of identity in the General Theory of Action", en C. Gordon y J.J. Gergen (comps.), *The Self in Social Interaction*, Nueva York, John Wiley, 1968, pp. 3-20.

identidad personal es inseparable de las identificaciones colectivas que dibujan los estereotipos sociales, las clasificaciones, los juegos de separación y de reconocimiento.⁴ Sin ir hasta las teorías que basan la unidad y la identidad del grupo en el rechazo al chivo expiatorio y a su muerte, es ciertamente necesario deshacerse de las ingenuidades que postulan la afirmación posible de las identidades en una perfecta igualdad, sin conflicto, sin desprecio y sin relaciones excluyentes.⁵ La identidad es tanto más fuerte cuanto más es reasegurada por la distancia social y es cuando se reduce esta distancia que las identidades pueden defenderse hipertrofiando las diferencias, inscribiéndolas en la "biología". Es el mecanismo clásico del racismo de los "pequeños blancos".⁶

2. Concebida como una dimensión de la integración, la noción de identidad se encuentra frecuentemente asociada a los temas del cambio social y de la crisis. Los problemas sociales, la desviación, la marginalidad y a veces las movilizaciones colectivas se interpretan como síntomas de la destrucción de las fuerzas de la integración y, al nivel del actor, como crisis de identidad. En esta perspectiva, es posible, sin forzar los textos, leer páginas de Durkheim relativas al suicidio anómico como descripciones de esta crisis: el individuo no se controla más, no se "pertenece" más, a medida que las reglas sociales internalizadas lo dejan abandonado. El análisis de la crisis de las identificaciones no ocupa un lugar central sino en los trabajos de la Escuela de Chicago dedicados a los procesos de cambio y a la desorganización social. Thomas y Znaniecki proponen una descripción de las etapas de la descomposición de la identidad tradicional de los campesinos polacos inmigrados a Estados Unidos que no parece desmentir las numerosas investigaciones sobre la inmigración y

⁴ Véase en particular H. Tajfel, *Human Groups and Social Categories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 y H. Tajfel (comp.), *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press, 1982.

⁵ Sobre las relaciones entre lazo social y sacrificio, véase R. Girard, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972.

⁶ Los análisis clásicos de este tema son los de G. Myrdal, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, Nueva York, Harper and Brothers Publishers, 1944.

el desarraigo.⁷ El abandono de un estatus y de una cultura por nuevos roles incluso deseados, no parece llevarse a cabo sino al precio, más o menos alto, de una crisis de pertenencia y de identidad. El actor corre el riesgo de no saber "quien es" y frecuentemente la marginalización, la desviación y ciertos problemas psíquicos pueden surgir de esa crisis.

Los trabajos de Parsons y de Erikson sobre la crisis de la adolescencia coinciden con esta problemática. Entre la infancia y la madurez, los adolescentes de las sociedades modernas no se benefician más de los soportes ofrecidos por los ritos de pasaje y se ven sometidos a orientaciones contradictorias: obligados a comprometerse con proyectos de adultos y a diferir ciertas gratificaciones, no gozan de los privilegios de los adultos. La adolescencia en las sociedades modernas puede ser definida como una crisis inevitable de la identidad social. La subcultura de los jóvenes, de las bandas y de la delincuencia juvenil, podrán entonces interpretarse como expresiones de esa crisis. En esta perspectiva, las facetas psicológicas y sociales de esta identificación, las de la integración del actor y de la integración de la personalidad se articularán fácilmente, como lo indica por ejemplo la continuidad de los textos de Parsons y de Bettelheim.⁸

Mientras la formación de una identidad positiva se inscribe en relaciones de exclusión, la crisis de la identidad provoca una fragilidad del actor que lo hace mucho más vulnerable a las identificaciones negativas y a la estigmatización. Hay relaciones de destrucción de la identidad como las hay de constitución de ella; existen ritos de degradación y ceremonias de integración y de valorización. Las dos pueden estar asociadas cuando se trata de humillar al agente en su antigua identidad antes que nazca la nueva (pero, a través de este tema, es otra dimensión de la identidad y otro nivel de la acción los que están en juego).

3. Cuando se le concibe como una dimensión de la integración, la noción de identidad está estrechamente asociada a la proble-

⁷ W.I. Thomas y F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, Nueva York, Dover, 1958 (1a. ed., 1918-1920).

⁸ E.H. Erikson, *Adolescence et crise*, París, Flammarion, 1972; T. Parsons, "Âge et sexe dans la société américaine", en *Éléments pour une théorie de l'action*, París, Pion, 1955, pp. 109-128.

mática de la modernización destructora. Si le creemos a Nisbet, ese es uno de los temas centrales de la génesis del pensamiento sociológico.⁹ Al hablar de anomia, de desencanto, de secularización, de sociedad de masas, de alienación por objetivación, se trata siempre de designar efectos destructores, no de la modernidad en sí misma sino del proceso de modernización sobre los equilibrios tradicionales. El cambio social es menos visible bajo la apariencia de la novedad que bajo la forma de la destrucción de las creencias, de los equilibrios y de las identidades "naturales".

Esta asociación del cambio y de la identidad orienta a toda una corriente del análisis de la acción colectiva. Ésta responde a la crisis introducida por el conquistador o por el mercado, por la ciudad y por la modernización económica y cultural. Es así como María Pereira de Queiroz interpreta los movimientos de "reformas", los que llaman a la edad de oro de las identidades plenas y reconciliadas antes de la gran ruptura. Este pasado reconstruido constituye el objeto de los movimientos que quieren reencontrar los equilibrios de las identidades comunitarias a través del compromiso con un profeta que encarna la antigua religión.¹⁰ Sin embargo, la articulación de la movilización y de la crisis de las identidades se realiza también en las sociedades ya modernizadas. Germani destacó este fenómeno en el caso del peronismo, cuyo jefe carismático pudo encarnar otros principios de identificación popular y nacional para la masa de los recién llegados y desarraigados de Buenos Aires.¹¹

De manera general, las teorías de la sociedad de masas también asociaron movilización y crisis de integración y de identidad. Cuando las pertenencias comunitarias eran todavía sólidas, una red de líderes tradicionales y de grupos secundarios mediatizaron las relaciones del individuo y del poder del Estado. La fuerte identificación de los actores con estos diversos grupos se

⁹ R. Nisbet, *La tradition sociologique*, París, Presses Universitaires de France, 1984.

¹⁰ M. Pereira de Queiroz, *Reforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, París, Anthropos, 1968.

¹¹ G. Germani, *Politique, société et modernisation*, Gembloux, Duculot, 1971; "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en *Los límites de la democracia*, Buenos Aires, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

rompería por la sociedad de masas; los individuos atomizados, aislados, privados de sus raíces y de sus tradiciones estarían entonces disponibles y atraídos por líderes y movimientos de masa que les ofrecen una nueva identificación en la fusión de las masas en movimiento alrededor del jefe, en el llamado a la identidad de la raza, de la nación, del pueblo-clase...¹² La “personalidad autoritaria” que se impone en este caso puede ser considerada como la expresión psicológica de esta crisis de identidad.

4. Todos los temas aludidos provienen de una representación “clásica” de la identidad. La sociedad se concibe como un sistema de integración, como una organización de estatus y de roles orientados hacia valores colectivos; la acción social es la realización adecuada de esta integración. En esta representación, de la que Durkheim y los funcionalistas dieron la imagen más acabada, el actor es construido por la socialización y la internalización de los elementos estables de este sistema. La identidad es entonces la autorrepresentación de su lugar y de su integración. Resulta de la internalización del orden que moldea la personalidad y Parsons tiene razón cuando subraya la proximidad, *a priori* sorprendente, de Durkheim y de Freud en lo que se refiere a su concepción de la “naturaleza humana”.¹³

Esta definición de la identidad social es central para una serie de preguntas o de problemáticas relativas a la integración social y a los efectos destructores provocados por el cambio. Sus lazos con una aproximación psicológica de los problemas le dan todavía peso. Pero su integración no es el único principio organizador de la acción, por lo que se hace necesario considerar otras concepciones de la identificación.

II. Identidad, estrategia y recursos

1. Mientras que la identidad como integración se apoya en la tra-

¹² W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965; S.M. Lipset, *L'homme et la politique*, Paris, Seuil, 1960; C.W. Mills, *L'élite du pouvoir*, Paris, Maspero, 1967.

¹³ T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York, Mac Graw Hill, 1937. G. Rocher, llama la atención sobre este punto en *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

dición, en lo permanente, en la adscripción, en lo específico, la modernidad se opone a esos principios de definición de sí, lo universal abstracto de la razón, del logro, en breve, de una concepción del actor en la que el principio de definición de sí es menos la integración que la capacidad estratégica. Fue durante los siglos XVII y XVIII que se formaron las definiciones sociales de esta concepción estratégica del actor, la que remite a intereses racionales en competencia en un mercado y es ella que está asociada a la ciudadanía política. La identidad del empresario y del ciudadano no es la del sujeto de la sociología clásica, ya que el actor es menos el que interioriza normas que el que las realiza, por medio de una estrategia, intereses o valores lo que quiere decir que, ciudadano o utilitarista, no está orientado sólo por la conformidad con el grupo. <La identidad social ya no se define por la internalización de reglas y normas sino por la capacidad estratégica de lograr ciertos fines, lo cual le permite transformarse en un recurso para la acción>

Al mismo tiempo, y ello no es contradictorio, cuando la identidad es un recurso, se crea una valorización de la autonomía y de la identidad personal, como valor, como subjetividad contra las identidades atribuidas, pesadas o impuestas, las que frenan la capacidad estratégica del empresario y la libertad del ciudadano. Es la alianza, más que la oposición, del *Contrato social* y de *La Nueva Heloisa*.¹⁴ El individualismo no es el recién nacido que se pretende descubrir hoy en día.

Pero esta otra definición de la identidad, en donde aparece como un recurso, no debe comprenderse como un "acontecimiento histórico" y menos todavía como una alternativa a la identidad de la integración. Tenemos que considerarla como otro nivel de la acción que aparece cuando las sociedades ya no están totalmente dominadas por su reproducción, desde que poseen sistemas institucionales y económicos relativamente abiertos; el principio de la acción no es más la pertenencia pero también la estrategia y la identidad cambian de significado. Más exactamente, la identidad como integración es interpretada desde el punto de vista de los intereses estratégicos.

¹⁴ Véase, la lectura unificada de Rousseau por E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1987.

2. Podemos admitir que en el ejercicio de la definición de sí mismo, lo que se es y lo que se posee están mezclados de manera inextricable. Por lo demás, el concepto de herencia designa ambas cosas. El estatus social es un estado y una posición. La identidad como recurso no es distinta, en su contenido, de la identidad como integración. En cambio, lo que separa esas dos formas de identidad es su uso social, ya que una está sometida a un principio de integración y la otra a un principio de estrategia; el mismo *stock* de identidad se interpreta como un fin, o como un medio de la acción que busca ciertas ventajas.¹⁵

El hecho de poseer una identidad es un recurso de poder y de influencia. Contrariamente a las teorías de la sociedad de masas y a los análisis de la movilización en términos de crisis, la integración de un grupo y su identificación fuerte son un recurso decisivo de la movilización.¹⁶ No son los actores en crisis los que se movilizan más fácilmente sino los que pueden utilizar los medios de su integración para promover una estrategia. La movilización no es una reacción expresiva frente a amenazas que pesan sobre la identidad sino, según los análisis de la movilización de recursos, la identidad es un medio para la acción. Las "comunidades pertinentes de la acción" designan menos el objeto de una acción colectiva que los elementos movilizados por ésta. No es que la identidad cambie necesariamente de naturaleza y de contenido, si no que se la percibe según el modo de la estrategia; mientras más fuerte, más aumentan la capacidad estratégica y las posibilidades de que mejore la posición del grupo o del actor. Podemos encontrar fácilmente algunos de esos mecanismos en el análisis de las minorías activas. La minoría cuya identidad está fuertemente constituida, la minoría nómica, como dice Moscovici¹⁷ posee una gran capacidad para imponer sus objetivos a la mayoría (lo que es cierto para las relaciones de grupo probablemente también lo sea para las interacciones individuales).

Ciertas paradojas de la identidad pueden ser comprendidas

¹⁵ Es en esta doble perspectiva, a la vez como integración y como recurso estratégico, que la acción social parece ser analizada por Bourdieu a través de la noción de *Habitus*.

¹⁶ Véase A. Oberschall, *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.

¹⁷ S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.

a partir de esta dimensión estratégica de la identidad. Es, en efecto, sorprendente ver numerosos movimientos que defienden identidades étnicas o regionales en el momento en que esas identidades tradicionales casi han desaparecido y observar también que quienes animan esos movimientos no son, ni de cerca, los más arraigados en la tradición y en la identidad que defienden. En realidad, para los movimientos nacionalistas de la segunda mitad del siglo XX en Europa Occidental, el movimiento social es más el creador de la identidad que defiende que el portavoz de una identidad arraigada. Los militantes occitanos o bretones aprendieron o reaprendieron un idioma; aquellos que siempre lo hablaron no militan.¹⁸ El análisis en términos de crisis de una identidad no puede ser suficiente ya que aquellos que están en el corazón de esta crisis son incapaces de actuar. En este caso, la identidad es menos el objeto del movimiento que un recurso y una referencia simbólica por medio de la cual se denuncian ciertas formas de dominación social. Esta identidad es una opción de la acción más que una "naturaleza", y corresponde a lo que los sociólogos llaman, a propósito de las minorías étnicas, "etnicidad". Se trata de una identidad étnica construida a partir de una mezcla de elementos prestados de la tradición y de la vida moderna de la que el actor no hereda nada pero que decide utilizar como un estilo, encarnando una situación y una reivindicación.¹⁹ La etnicidad, la de los jamaicanos inmigrados a Inglaterra, por ejemplo, se desarrolla cuando otros caminos de la acción colectiva se han cerrado, cuando la acción democrática antirracista no encuentra suficientes aliados y cuando los sindicatos obreros no transmiten las reivindicaciones de los inmigrados. Lo mismo ocurre en Francia con el movimiento de los jóvenes inmigrantes que desarrolla los temas de la identidad étnica cuando las acciones que buscan acelerar la integración encuentran obstáculos. Sin embargo, los que construyen esta nueva identidad

¹⁸ A. Touraine, F. Duber, Z. Hegedus y M. Wieviorka, *Le pays contre l'État*, Paris, Seuil, 1981.

¹⁹ Véase P.L. Eisenberg, "Ethnicity as a Strategic Option", en *Public Administration Review*, 1, 1978, pp. 89-93, citado por D. Lapeyronnie, "Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine", en *Revue Française de Sociologie*, 2, 1987.

no están más arraigados a la cultura de origen que aquellos que están más cerca de la sociedad francesa.²⁰

3. La identidad social no es sólo el producto de la historia y de una socialización. Posee también ciertas dimensiones instrumentales en la medida en que la construye con fines distintos a los de su sola afirmación y su sola defensa. Este nivel de la identidad supone, evidentemente, que la acción social no se agota en la integración y que el actor puede manipular su identidad sin ser totalmente “tragado” por ella. El paso de un nivel de acción a otro es el que crea esta distancia del actor a su propia identidad como integración. Este razonamiento parece aceptable cuando la identidad que está en juego es positiva, hasta dominante y cuando ella puede aportar un capital de prestigio susceptible de reforzar una influencia. Al contrario, aquellos que no están integrados tampoco poseen a la identidad como recurso y se encuentran estigmatizados. En la competencia y la estratificación, los recursos de la identidad están desigualmente distribuidos. Pero, así como es difícil concebir a un actor totalmente desprovisto de identidad, también lo es imaginar una incapacidad total de utilización estratégica de ella. Así, delincuentes jóvenes y violentos, encerrados en estereotipos y estigmas, parecen identificarse con éstos, y pueden así dar vuelta a esa identidad negativa conformándose de manera extrema, caricaturizándola: “ustedes nos hicieron lo que somos y si no hacen nada por nosotros, nos conformaremos a ese estereotipo y lo realizaremos con tal violencia y en una dependencia tan total que su dominación y la paz social estarán amenazadas.”²¹ En el campo de las interacciones personales, Goffman mostró bien cómo la estigmatización no conseguía borrar completamente la interacción y cómo, paradójicamente, creaba recursos de influencia, y cómo la institución total no conseguía realizarse totalmente.²²

Los dos niveles de la identidad social que hemos destacado nos remiten a dos naturalezas diferentes de la identidad, a dos

²⁰ Véase, F. Dubet, *La galère; jeunes en survie*, París, Fayard, 1987; A. Jazouli, *L'action collective des jeunes maghrébins de France*, París, L'Harmattan, 1986.

²¹ Es un tema clásico de la literatura de los oprimidos y de las minorías. Véase J. Genet y R. Wright.

²² E. Goffman, *Stigmates*, París, Edition de Minuit, 1975.

contenidos específicos. Como modos de definición de sí, la identidad del actor permanece unida. Pero esta definición se inscribe en dos lógicas de acción distintas, en dos tipos de relaciones sociales particulares que informan el contenido de esa identidad y le atribuyen significados y funciones diferentes. En la medida en que se abre el espacio de la acción, aumenta la distancia entre la organización social y los sistemas institucionales que reglamentan la competencia, y esas visiones de la identidad se distinguen con mayor facilidad. El problema que se plantea entonces es el de las relaciones entre esas dos caras de la identidad y la formación de un principio de unidad.

III. La identidad como compromiso

1. Un actor se define por su pertenencia, por sus intereses y recursos pero, salvo que se acepte un utilitarismo simplista, los intereses están culturalmente determinados. Asimismo, un actor se define, de manera más o menos clara y consciente, por sus convicciones, sus compromisos, su identificación directa con los principios culturales centrales de una sociedad. Este nivel de la acción es el que Touraine designa con el concepto de acción histórica, es decir, los valores, los principios y las relaciones sociales por las que una sociedad produce su historicidad y se representa como siendo capaz de actuar sobre sí misma.²³ En las sociedades religiosas, la identificación religiosa no es un simple reflejo de la pertenencia, es también una definición del "estado de naturaleza" por medio del cual se organiza el conjunto de las prácticas, se legitima el orden y eventualmente se le cuestiona: los intereses y las integraciones se "viven" sobre una escena religiosa que no es sólo simplemente un reflejo pero que posee una autonomía propia en la definición del actor. De la misma forma, en las sociedades prometeicas, aquellas en las que la cultura se construye sobre las ideas de racionalidad conquistadora y progreso, cada uno se identifica como el actor de esos nuevos valores. Como en el caso de la religión, no es aceptable reducir esos valores a ideologías de la integración o a los intereses de los gru-

²³ A. Touraine. *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.

pos dominantes ya que el cuestionamiento de ese orden y de esos intereses encuentra su crítica y su legitimidad dentro de esos mismos valores.

Esta dimensión de la identidad podría ser considerada como abstracta y vaga, lejana del arraigo que se asocia a cualquier imagen de la identidad. Pero esta objeción se desvanece si observamos los movimientos sociales en los que los actores van más allá de sus intereses y se sacrifican más por los principios que por los beneficios. La noción sartriana de "compromiso" define bastante bien las opciones de aquél que da este sentido subjetivo a su acción y que, estrictamente, somete su vida a ese sentido, se identifica con él. Berger y Luckman hablan también del compromiso a propósito de ciertas identificaciones: "El individuo se compromete así de manera extensa en la nueva realidad. Se 'da' a la música, a la revolución, a la fe, no sólo parcialmente sino con todo lo que constituye subjetivamente la totalidad de la vida".²⁴ Esta identidad concebida como compromiso caracterizaría a aquellos que tienen por papel definir la realidad social. En el orden profesional, esta identidad se vive como "vocación" y conviene simplemente recordar que existe un modo específico de identificación, aquél por el cual un actor se percibe como sujeto de una cultura y de una capacidad de acción colectiva. Weber sugiere este nivel de acción social con la "acción racional en relación a valores" y la ética de la convicción cuando explica que en el origen de la vocación del científico y del político están las pasiones. Si aceptamos las páginas vibrantes del libro *El científico y el político*, el nivel de significación que aparece en ese momento se confunde con los problemas y debates centrales, con los dramas y las antinomias de una sociedad y la identidad es entonces una vocación y un compromiso.

El nivel de esta identificación social debe distinguirse de las dos formas descritas previamente. No es la identidad durkheimiana por la que, por medio de una transfiguración, se fundan la conciencia colectiva y la conciencia individual. El sacerdote de Durkheim es lo contrario del profeta ético de Weber; el primero se disuelve en la conciencia colectiva como autorrepresentación de la integración del grupo, mientras el otro se aleja de

²⁴ P. Berger, T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, París, Méridiens, Klincksieck, 1986, p. 198.

la pertenencia y de la fusión y rompe con la evidencia comunitaria antigua para sugerir un nuevo principio cultural de la organización social. Es en esta última forma, de manera menos lírica y menos excesiva que se puede definir al militante cuando se identifica con lo que está en contra de lo que es, cuando busca el sentido olvidado, ausente o nuevo de la vida colectiva. De la misma manera, esta identidad como compromiso es distinta de la identidad como recurso de la acción. Se asimila al nivel de la acción al que se ligán las orientaciones culturales y los proyectos que permiten definir los intereses y superarlos, y así sacralizarlos; se habla entonces de los "intereses" de la patria, del proletariado o de la democracia. Las paradojas célebres de la acción colectiva descritas por Olson no se superan sólo por la creación de los intereses específicos que ofrece la organización; también pueden serlo por el mantenimiento de la identidad comunitaria y la fidelidad al grupo, o por el recurso a una identidad definida en términos de compromiso o de convicción.²⁵ Decir que la acción colectiva se complace en sí misma no es sino una versión empobrecida de esta idea y la historia no deja de ilustrarnos con ejemplos, célebres o más discretos, en donde los actores han dado más a una "causa" que a su interés o a su pertenencia. No hay que considerar este nivel de la identidad como exclusivo del "heroísmo" de la historia sino como una dimensión, presente pero escondida y latente en la banalidad de las conductas humanas.

2. Podemos admitir fácilmente que la conciencia de clase obrera no se limita al sentimiento de pertenencia a un grupo, de compartir una cultura, ya que esa identidad como integración no basta para explicar el desarrollo de la acción obrera colectiva. En sus luchas existen, sin duda, dimensiones defensivas y comunitarias que se parecen a la defensa de un ser colectivo pero que no permiten explicar los aspectos no estrictamente defensivos del movimiento obrero. La acción obrera no desaparece con el debilitamiento de las comunidades obreras.²⁶ Si la conciencia de clase estuviera totalmente recubierta por el sentido de pertenencia, no

²⁵ Puede verse la crítica a Olson de A. Hirschman, *Bonheur privé, action publique*, París, Fayard, 1983.

²⁶ Véase los debates de los años sesenta a este propósito y en particular alrededor de J.H. Goldthorpe et al., *L'ouvrier de l'abondance*, Paris, Seuil, 1972.

se comprendería cómo ésta permitiría construir proyectos globales y a largo plazo destinados a hacer desaparecer las condiciones de existencia de esa comunidad. Cuando se trataba de conquistar el reconocimiento de la ciudadanía, la identidad obrera estaba también construida por intereses comunes, económicos y políticos; pero la lectura del movimiento obrero en términos de “negociación” o de presión política no es suficiente. La acción obrera no responde a coyunturas, como supone el utilitarismo; no son siempre los que objetivamente tienen más interés en movilizarse los que lo hacen. El movimiento obrero, en su duración y en sus proyectos, supone la existencia de un tercer nivel de la identidad por el que los actores se colocan a sí mismos en el centro de la cultura y de las relaciones sociales de la sociedad industrial. Definiéndose como trabajadores, como los que producen la riqueza, y no sólo como explotados, como pobres y como comunidad, los obreros se perciben como agentes del progreso y del desarrollo, desprovistos del control y del beneficio del trabajo, por lo que organizan el trabajo y dirigen la economía en nombre de esas mismas orientaciones culturales. Este nivel de la identidad, esta definición de sí y por consiguiente de aquellos a los que se opone, no es menos real que las expresiones más inmediatas de la identidad social, incluso si no define al actor por roles y localizaciones específicas sino por compromisos conflictivos, en el caso de un actor dominado en relación a principios por los cuales se interpreta la acción y las relaciones sociales. Es porque la identidad se vive también como un compromiso que el movimiento obrero se constituye como capacidad, aunque ésta sea ideológica, importando poco en este caso hablar en nombre de un actor particular, sino también de un sentido “universal” y de un combate “global”. No se trata de una especie de identidad ideológica, de la adhesión a un discurso ya construido sino de una dimensión de la experiencia vivida por los que se confrontan con la organización industrial del trabajo.²⁷

²⁷ Véase A. Touraine, *La conscience ouvrière*, París, Seuil, 1966; A. Touraine, M. Wieviorka y F. Dubet, *Le mouvement ouvrier*, París, Fayard, 1984. Sobre la distancia entre esta conciencia de clase y del contexto político, por un lado, y de su modo de expresión ideológico, por otro, puede leerse, de los mismos autores, *Solidarité*, París, Fayard, 1982.

Este nivel de la identidad puede evidentemente asimilarse a caras distintas de las de la conciencia de clase cuando se manifiestan sentimientos de solidaridad "abstracta", por las que se movilizan los actores que no están directamente involucrados, que no están directamente vinculados en sus identidades inmediatas o en sus intereses. En la mayor parte de los movimientos transpiran ciertas formas de identificación moral, "principios" en los que no se trata de integración o exclusión sino de la definición misma de lo que es tolerable y de lo que amenaza la existencia de un sujeto socialmente definido.

IV. Identidad y trabajo del actor

1. La noción de identidad social continúa siendo incierta: no es sólo porque está mal definida sino también porque remite a una imagen compleja de la acción social. El actor no está confrontado por tres formas de integración entre las que podría elegir o que les serían impuestas sucesivamente; las comparte todas con diversos grados de intensidad. Hay que rechazar las concepciones demasiado simples de la acción social, las que la definen sea por la integración, sea por la estrategia, sea por el compromiso, y retener la idea de Max Weber de una acción compleja, jerarquizada entre varios niveles de significado. Ni el actor social, ni lo que se llama la sociedad, están construidos alrededor de un principio único. Tanto si se interpreta este principio de manera positiva, es decir como integración autónoma o racionalidad como si se le interpreta de manera negativa, en términos de la internalización de la dominación y del interés como egoísmo, no se modifica para nada el asunto. Weber nos enseñó que el actor estaba desgarrado entre diversas lógicas opuestas y contradictorias, que no había que creer en el *pathos* de la reconciliación de los valores y que había que admitir que la identidad social es un proceso complejo y contradictorio porque el actor se construye en varios niveles de la práctica, de los cuales cada uno tiene su propia lógica y remite a tipos específicos de relaciones sociales.²⁸

²⁸ Esta concepción dramática de la acción es particularmente clara en *Le savant et le politique*, París, Plon, 1959, y en la lectura de Weber propuesta por Raymond Aron en la introducción a ese texto así como en *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967.

Cada sociedad, en todo caso cada sociedad histórica, pone en movimiento tres formas de relación social que se corresponden con tantos niveles de la acción.²⁹ Tal como lo pensamos espontáneamente, y en esto la herencia de la sociología clásica parece poco discutible, la sociedad es un sistema de integración, una organización que atribuye estatus y roles cuya coherencia e internalización aseguran su reproducción. Es en este nivel, en el que se privilegia el estudio de la socialización primaria y secundaria, que se habla de identidad social.

No obstante, sabemos que esta definición de la identidad no es suficiente, ya que una sociedad puede ser descrita como un sistema de gestión y de representación de intereses legítimos. La metáfora dominante no es la de los organismos vivos, sino la del mercado del contrato. Todo un nivel de prácticas se inscribe en lo que aparece como una regulación de intereses por las instituciones. Durante mucho tiempo el contrario y la función se opusieron y es cierto que, en el "fondo", se trata de dos paradigmas irreconciliables siempre y cuando creamos necesario producir una imagen única de la acción. Pero nosotros no vemos dificultad en razonar en términos de niveles de acción y de "complejidad".³⁰ En lo que respecta a la acción estratégica, la noción de identidad es de un uso menos frecuente, no obstante lo cual las investigaciones de la sociología de las organizaciones y de la sociología del trabajo ponen el acento en las dimensiones estratégicas de la identidad.³¹

Finalmente, una sociedad puede ser definida como una capacidad de acción sobre sí misma, por medio de un modelo cultural que privilegie el cambio y la inversión. Ni organismo, ni mercado, la vida social aparece como drama. El modelo cultural dice lo que es la naturaleza humana y lo que son los caminos

²⁹ La idea de sociedad no histórica, es decir, sin inversión y sin Estado, parece reducirse a un prejuicio etnocéntrico.

³⁰ Según A. Pizzorno, Durkheim habría también pactado con una lógica del contrato social, en todo caso mucho más que lo que sugiere su concepción "dura" de la socialización como integración y "obligación". "Lecture récente de Durkheim", en *Archives Européennes de Sociologie*, iv, 1963, pp. 1-36.

³¹ Véase el "redescubrimiento" de la identidad por la sociología de las relaciones laborales y de la organización. P. Bernoux, *La sociologie des organisations*, París, Seuil, 1985; R. Sainsaulieu, *L'identité au travail*, París, INSP, 1977; D. Segrestin *et al.*, *Les communautés pertinentes de l'action collective*, París, CNAM, 1981.

para transformarla y realizarla: la producción, la religión, la guerra, la ciencia, la comunicación... en síntesis, todo lo que permite que una sociedad se produzca y haga su historia.³² En las sociedades industriales, son los valores de la racionalidad y de la ciencia los que fundan esta historicidad y que constituyen el marco de la identidad percibida entonces como un compromiso.

La identidad social no está ni dada, ni es unidimensional, sino que resulta del trabajo de un actor que administra y organiza las diversas dimensiones de su experiencia social y de sus identificaciones. El actor social es el que reúne los diversos niveles de la identidad de manera que se produzca una imagen subjetivamente unificada de sí misma. Recordemos en este sentido la experiencia de muchos sociólogos; la perplejidad, los esfuerzos y las vacilaciones que manifiestan los actores a los que se les pide que definan su identidad. Nadie acepta ser reducido a los marcos del estado civil ya que cada uno sabe que se trata de una convención, sin duda "real", pero demasiado somera si se quiere jugar el juego de la identidad como autodefinición del actor. Las pertenencias y las fidelidades, los compromisos y las estrategias, todo se mezcla en el trabajo sobre sí mismo que debe producir aquél que quiere decir su identidad. Esto no es una defensa de una subjetividad y de una originalidad, de una ilusión de diferencia que cada uno quisiera conservar a cualquier precio sino el trabajo de un actor sobre la identidad social. A fin de cuentas, no está prohibido pensar que el arte como juego de organización de signos y de significados sea el único capaz de dar una imagen satisfactoria de la elaboración de la identidad.

2. Cuando la identidad se concibe como un trabajo del actor, se plantean varios problemas. El primero tiene que ver con el grado de coherencia que existe entre los diversos niveles de la acción. Podemos imaginar una sociedad en la que la integración sea tal que todas las dimensiones de la identidad se articulen fácilmente, se establezcan y se refuercen mutuamente. En el mundo obrero tradicional que estudiamos, los distintos niveles de la identidad estaban fuertemente incluidos los unos en los otros, al grado de parecer confundidos, y daban a los actores un fuerte

³² A. Touraine, *Production...*, *op. cit.*

sentido de su identidad y de su unidad.³³ Cada obrero se definía fácilmente por su pertenencia a una comunidad, por su modo de vida, la oposición entre “ellos” y “nosotros” y esta identidad estaba ahí constantemente sostenida por la regulación y el reconocimiento del grupo con una sensibilidad cuyo “honor” estaba cerca de la presente en las sociedades tradicionales. En un nivel completamente diferente, esos obreros se definían por su compromiso con el movimiento obrero y mezclaban su manera de vivir con la del movimiento social percibiéndose a sí mismos como productores opuestos a los dueños de la industria. Entre esta identidad comunitaria defensiva y conservadora y la identidad de actor colectivo contestatario se desarrolla la identidad ligada a la participación de las organizaciones sindicales y políticas que representan los intereses de los obreros y que les ofrecen así algunos servicios. A este juego de inclusión relativamente fácil de las distintas dimensiones de la identidad social podríamos oponer la que aparece más fragmentada y problemática, encontrada por los obreros que viven en los suburbios de las grandes ciudades, en un mundo más heterogéneo y en donde la fábrica no marca más de la misma forma que la vida fuera del trabajo. La identidad de “obrero” se mantiene pero ya no se deriva más de la experiencia del trabajo y la identidad cultural de la comunidad obrera deja su lugar a las identificaciones más vagas y más jerarquizadas, las del consumo, más o menos frustradas. Estos dos componentes de la identificación no se “corresponden” necesariamente más. Las identidades institucionales e instrumentales parecen independizarse, no explicarse por sí mismas y están más desvinculadas de la integración y de la conciencia de clase. En este contexto, el trabajo de autoidentificación de los actores es más complejo, más incierto y más elaborado. Tan evidente en el universo obrero tradicional en donde los estatus y los gustos parecen explicarse por sí mismos, la identidad aparece ahora incierta, ya que las dimensiones que la componen no son más manifiestamente coherentes. Se trata menos, para el actor, de percibir cada nivel de la práctica que de definir los efectos del uno sobre el otro, en donde se juega el sentimiento de unidad propio de la identidad.

³³ F. Dubet, *La galère...*, *op. cit.*

Así, en el mundo de la comunidad y de la conciencia de clase obrera, la esfera pública y la esfera privada aparecen a la vez como muy claramente diferentes y como reforzándose mutuamente. Todo ocurre como si la vida privada estuviera totalmente guiada por orientaciones culturales generales y como si las convicciones públicas procedieran de una moralidad o de una rutina privada. Al contrario, en el universo más complejo y más desarticulado de los suburbios, lo público y lo privado parecen independientes ya que la identidad privada se encierra más en las categorías de la subjetividad psicológica y en los gustos que en las normas indiscutibles de una cultura popular. En cuanto a la conciencia de clase, es vivida como un compromiso, ya que no se explica por sí sola y no puede percibirse como la prolongación natural del vínculo con el grupo y las costumbres compartidas.

El segundo problema planteado por la concepción de la identidad como trabajo del actor es aquél de la conquista de esta identidad en contra de las atribuciones de identidades negativas. A cada nivel de su elaboración, la identidad es conquistada y reafirmada sin descanso ya que no es sino por comodidad que se le puede presentar como algo dado. La identidad que remite a la integración se construye menos contra la marginalidad y la exclusión que contra la anomía, la incapacidad de internalizar las normas necesarias a su propia regulación. Es en el sentimiento del vacío social que amenaza al actor. Al nivel de la acción más estratégica, la identidad social está amenazada por la ausencia de recursos que se manifiesta en un sentimiento de impotencia, de desvalorización de sí, y por el riesgo de no existir sino en los estereotipos negativos impuestos por los demás.³⁴ Estos dos procesos deben ser considerados como analíticamente independientes ya que existen grupos anómicos que no están ni excluidos, ni estigmatizados y más frecuentemente, grupos estigmatizados, parias que no son de ninguna manera anómicos, dado que los actores están integrados en una comunidad desviada. En todo caso, esas dos dimensiones pueden articularse como lo atestigua, por ejemplo, Jean Genet, cuando explica que el niño huérfano desprovisto de identidad integrativa, lo cual él era, aceptó iden-

³⁴ Véase, el interaccionismo y la sociología de los miembros por Becker, Lemert, Tannenbaum, en Francie, Sartre.

tificarse con el papel de ladrón que le fue atribuido ya que le parecía preferible tener una identidad negativa que no tener ninguna.³⁵

La identidad como compromiso parece, ella también, conquistada en contra del sentimiento de pérdida de historicidad por la identificación del orden social con la naturaleza de las cosas o con la violencia arbitraria. Es necesario, para que se constituya esta identidad, que la experiencia colectiva pueda interpretarse desde orientaciones culturales centrales, compartidas por los actores en conflicto pero percibidas de manera opuesta cuando las relaciones sociales parecen obstáculos a la realización de dichas orientaciones. El nihilismo, el sentimiento de vacío y de sin sentido, la ausencia de pasión, la impresión de la existencia de la arbitrariedad absoluta del orden social, la conciencia desgraciada, con la expresión de esta ausencia de identidad como compromiso, del sentimiento profundo de no ser un sujeto.

V. De la identidad al sujeto

1. La definición de la identidad social como autoproducción, como trabajo sobre sí a partir de categorías y relaciones dadas, busca el recurso a la noción de *sujeto* ya que no sé cómo este trabajo puede realizarse sin “trabajador”. La constitución de la identidad no puede llevarse a cabo por definición sino bajo el principio de la unicidad y de la unidad. Hay que administrar la existencia de un agente de organización de esta unidad y de un sentido capaces de ligar y de jerarquizar estos distintos niveles de la identidad. ¿Cómo se elabora este trabajo en donde la diversidad de la experiencia se remite al sentimiento de identidad? ¿Qué significa aquí la noción de sujeto?

Estas preguntas, ¿no nos alejan totalmente del pensamiento sociológico, no nos comprometen en una metafísica de la libertad y de la transparencia de la conciencia o no nos llevan a reducir al sujeto a la subjetividad de una aventura psíquica personal? La noción de sujeto sería el enemigo del pensamiento sociológico, en todo caso de aquella que busca evidenciar los de-

³⁵ J. Genet, *Le journal d'un voleur*, París, Gallimard, 1949; J.P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, París, Gallimard, 1952.

terminismos y a develar las ilusiones de la conciencia del actor. No obstante, la idea del sujeto no indica que la sociología deba ceder el paso ya que el sujeto que organiza la identidad está, él mismo, sociológicamente definido. Toda cultura propone una definición de la naturaleza humana, una ética a partir de la cual se ordena la experiencia de los actores y se constituye su subjetividad. El sujeto se sitúa en el encuentro de esta "naturaleza", de esta ética y de la acción.

Cada cultura define a la naturaleza humana a la vez como realidad y como norma y numerosos trabajos contemporáneos resaltan la prolongada formación de la noción de individuo.³⁶ Sabemos que la época clásica dio forma al sujeto de la modernidad, aquél de la razón, de la ciudadanía y del interés individual por medio del cual una representación de la naturaleza humana es también una norma moral y una definición de la creatividad humana, concepción del sujeto que está en el centro del nuevo orden que se instaure, como lo demostró Foucault, pero también la producción de una historia en los nuevos debates sociales. Ese sujeto está en el origen de la formación de una identidad en la medida en que los diversos niveles de la experiencia social se iluminan con su presencia. Las sociedades tradicionales determinaron su concepción del sujeto al nivel de la organización social, de la integración y de la fusión en el grupo, en el código de honor. La edad clásica construyó al actor que no se transforma en sujeto pleno sino por medio de la razón y por su ejercicio en el espacio público y en las instituciones en donde se enfrentan los sujetos libres y racionales. El Parlamento y el mercado funcionan entonces como las instituciones centrales de la sociedad porque es ahí donde el sujeto se realiza, en donde la legitimidad se fundamenta y porque la identidad es inseparable del contrato. Todo se reorganiza desde este punto de vista.

La sociedad industrial no ha roto radicalmente con esta figura del sujeto. No obstante, la razón se hizo capacidad de transformar el mundo. El reino de la razón resbala hacia el progreso y la evolución. El sujeto de la razón se transforma en el del saber útil, de la producción y del trabajo: los movimientos sociales no movilizan a los que no poseen ciudadanía, como ejercicio

³⁶ Véase L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, París, Seuil, 1983.

libre de la razón, sino a aquellos que no controlan las riquezas que producen. Marx explica entonces que es la fábrica y no el Parlamento que deviene en el corazón de la sociedad y que ahí es, en la producción, donde se realiza a la vez la naturaleza del hombre y que se forma el sujeto de la historia. Es a partir de este sujeto que se reinterpreta al conjunto de las identidades, reconstruidas y constituidas como identidad social.

2. Hoy en día, el tema de la identidad y los movimientos sociales que se le asocian remite a una transformación de la problemática del sujeto. La preocupación por su propia identidad, el individualismo subrayado por numerosos observadores, tiene su origen menos en la anomia o en la crisis de las formas antiguas de integración que en la emergencia de una nueva figura del sujeto.

De acuerdo con muchos sociólogos, en particular norteamericanos, el llamado a la identidad y el triunfo del individualismo son los síntomas de una crisis de la cultura de la sociedad industrial. Bell propuso una versión conservadora de esta tesis.³⁷ La modernidad que asocia el reconocimiento de los derechos de la subjetividad individual al reino de la racionalidad económica, está desgarrado, desde comienzos del siglo, por una escisión entre estas dos vertientes, entre dos prácticas culturales dominadas por el “nihilismo”, la preocupación exclusiva por la afirmación subjetiva de una identidad personal y de una esfera económica en donde las virtudes de la inversión y de la gratificación diferida continúan siendo dominantes. El sujeto de la economía no es más el de la cultura y este último se pierde en el narcisismo, la afirmación de sus diferencias, de sus derechos particulares, del gusto por una pura autenticidad ilusoria. Evidentemente, según Bell, este proceso amenaza la integración social y se asemeja mucho a una decadencia porque la identidad reivindicada es, en realidad, vacía y amenaza la economía y las reglas de la organización social. Solamente, piensa Bell, la “gran restauración” puede restablecer la unidad perdida.

A esta visión conservadora del problema pueden oponerse

³⁷ D. Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

versiones más radicales que difieren poco en lo fundamental. Lasch y Sennett se interrogan también sobre el auge del narcisismo y del individualismo.³⁸ En lo que se denomina sociedad de consumo, el proceso de individualización estaría hipertrofiado. El espacio privado no deja de desarrollarse en la medida en que todo es percibido desde el punto de vista de lo privado, en contra de las formas de legitimidad social que son vividas como heridas narcisísticas. Todo está sometido al principio de identidad que se transforma aquí en búsqueda íntima de una “expresión auténtica”. Ser uno mismo, “estar bien en su piel”, “estar bien en su cuerpo”, constituyen una regla de vida tanto más quimérica cuanto más esa identidad personal siempre afirmada se vacía o es manipulada por los comerciantes de la imagen. Para esos autores, es menos el orden y la integración que estarían amenazados por este auge de las identidades sino más bien son las capacidades de acción colectiva, de lucha política, de altruismo y de solidaridad que fundamentan los movimientos sociales y hacen posible la democracia. Ya en los años sesenta, los movimientos estaban unidos menos por causas superiores que por el placer de afirmar narcisismos, esas nuevas formas de identidad. Pero el sujeto en este caso es una ilusión porque la identidad que constituye está encerrada en el mito de una identidad no social, en la fascinación de la experiencia íntima, en una subjetividad que no es sino indiferencia. La identidad no es más irrigada por una cultura y conduce al vacío y a la dependencia absoluta, a la muerte del sujeto que creyó crear.

En el fondo, la identidad no sería tan valorada sino porque ya no existe. Frecuentemente, los que hablan de posmodernismo reencuentran este tipo de análisis al evocar una sociedad plana, una asociación de subjetividades “hedonistas, permisivas y psicologistas”.³⁹

3. Es sin duda cierto que el llamado a la identidad es frecuentemente expresión de una crisis. Pero también lo es el común denominador de toda una serie de movimientos que no son de ninguna manera reacciones defensivas y que, porque crean

³⁸ C. Lasch, *Le culte de Narcisse*, Paris, R. Laffont, 1980; R. Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979; *Authorité*, Paris, Fayard, 1981.

³⁹ G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

movilizaciones colectivas, no pueden confirmar los análisis precedentes. Es por tanto hacia otro tipo de interpretación que hay que recurrir para mostrar cómo detrás del auge de los temas de la identidad se transforma la imagen del sujeto. Basta con observar algunas movilizaciones recientes de los jóvenes para ver la paradoja siguiente: es en nombre de la autonomía personal y de la capacidad de ser un sujeto, individualmente, en nombre de principios que se expresan en un lenguaje más moral y “psicológico” que propiamente social, que se movilizan los actores. Las movilizaciones de jóvenes, en particular de inmigrantes que viven en lo que denominan “la galera”, no se remiten, a pesar de ser cesantes, a una identidad de trabajadores desprovistos de empleo. No se remiten tampoco a una cultura tradicional de la cual estarían alejados. Lo que está en juego es la capacidad misma de ser sujeto, es decir, de tener una “personalidad” capaz de actuar y de entrar en comunicación con otros.⁴⁰ El rechazo del racismo, por medio del lema “no toques a mi cuate”, no se apoya ni en la solidaridad de los trabajadores, ni en los derechos humanos sino en la defensa de una sociabilidad privada en la que los jóvenes franceses e inmigrantes están mezclados. Lo universal es entonces la suma de esas identidades personales, porque esa sensibilidad une a todos esos jóvenes, no tanto en base a una posición ideológica hostil al racismo sino por compartir el trabajo de construcción de una identificación personal. No se trata de defender una identidad, sino del derecho de construirla en un mundo de comunicaciones abiertas. Es así como el tema de la igualdad en la diferencia que atraviesa la mayor parte de los nuevos movimientos sociales deja de ser un absurdo sociológico. No hay ninguna diferencia que no sea en realidad una desigualdad para que el llamado a la autonomía del sujeto sea escuchado. Esos jóvenes se sienten menos dominados por el capitalismo y por las fuerzas de la explotación —que, por lo demás, los rechazan— que por los medios de comunicación manipulados, la de los aparatos que tienen el poder de definir identidades: los medios, los aparatos de salud, los aparatos escolares, la justicia... Los actores dominados que construyen movimientos contestatarios se apoyan sobre una definición positiva de sí mismos: fueron ciudadanos privados de sus derechos, tra-

⁴⁰ F. Dubet, *op. cit.*, 1987.

bajadores excluidos del control de la producción. Buscan en la cultura dominante los valores sobre los cuales fundamentan su identidad y de la que al mismo tiempo están privados: ciudadanos sin derechos, trabajadores explotados. Hoy, la identidad movilizada es la del sujeto mismo, definida como capacidad de ser actor. El proceso de personalización no desemboca ni en el vacío, ni en el narcisismo, ni en la reducción de las relaciones sociales a la competencia de intereses hedonistas. Esta cultura, la que remite a la creatividad y a la preocupación por sí mismo, la que llama a la identidad subjetiva como valor, es una nueva cara del sujeto sociológico. No es más la imagen degradada del antiguo actor, es otra cosa, otro discurso que sirve a la vez a nuevas formas de dominación y a nuevos principios de contestación.

Su nuevo carácter se explica sobre todo porque la historicidad ya no se vive como un más allá, como un rompimiento de los estreñimientos del presente por medio de la utopía de la ilustración o del comunismo. Ha dejado de estar "por encima" del actor y se encuentra internalizada en la subjetividad del sujeto que sabe que la sociedad se produce a sí misma en su propia capacidad de creación cultural y de intercambio. El militante es menos el que difiere la gratificación histórica que aquél que realiza, aquí y ahora, lo que es posible, que trata de abolir la distancia entre la acción ejemplar y la acción instrumental para experimentar directamente como sujeto. Todos los movimientos que llamamos nuevos o alternativos se caracterizan por esta preocupación por la ejemplaridad y la eficacia, por el deseo de no dar su vida a una causa sino de verla llena de la causa. Hay que acostumbrarse a esas percepciones no trascendentes de la historicidad y a este recubrimiento de la identidad y del sujeto.

Las raíces y las tradiciones, el cuerpo, en breve todo lo que parece como dado, se reinterpreta en un juego de *bricolage* identificativo, con el propósito de resistir a un universalismo que se percibe como la máscara de la dominación. El desarrollo de una capacidad de ser, de una capacidad de subconsumo, de comunicar directamente, permiten constituir centros de resistencia y de afirmación de un sujeto cuya acción es un fin en sí mismo. La mayor parte de las críticas sociales se forman a partir de un tipo de sensibilidad. Se opone el universalismo escolar a la diversidad de los niños en un espíritu que no es necesariamente el de la acénuación de las diferencias escolares. Se recuerda al hospital

que cuida a los enfermos y no solamente a las enfermedades. Se rechaza la reducción del discurso político a un debate entre expertos económicos para recordar las exigencias de la responsabilidad individual y de la moral.

Todas estas tendencias no participan necesariamente de la decadencia de las antiguas identidades colectivas que se degradarían, sea en defensas comunitarias agresivas o en individualismos narcisistas desprovistos de sentido. La preocupación por la identidad participa también de la formación de una figura del sujeto que no se deja ver hoy día sino en los sueños de esos actores "disparatados".

¿Debemos salvaguardar el concepto de identidad? ¿No pertenece a esas nociones cuyo uso es tan banal que ha destruido cualquier utilidad científica? No lo pensamos. Pero esta noción no puede mantenerse sino al precio de su clarificación. Existen tantas dimensiones de la identidad como lógicas de acción social. A la vez, la noción de identidad no posee unidad y no permite explicar las conductas extremadamente diversas, cuando no opuestas. Los diversos niveles de la identidad, como integración, como recurso o como compromiso, funcionan según reglas y leyes propias y el interés de una sociología de la identidad es mostrar cómo esos modos de definición de sí se articulan y se organizan. Cada nivel de la identidad remite a un tipo de problema y de conductas específicas que vale la pena distinguir.

Pero si la noción de identidad parece hoy tan apasionante y si emerge de diversos movimientos y discursos sociales, es porque está asociada al problema del sujeto. Desde el momento en que la identidad se concibe como múltiple y como trabajo del actor sobre sí mismo, ligado a esa misma multiplicidad, la noción de sujeto se impone y ello tanto más claramente que se aleja la figura del sujeto construida por las luces de la modernidad y de la sociedad industrial. La identidad, ¿es una "regresión" hacia pertenencias desaparecidas? ¿Corresponde a los excesos de un proceso de personalización narcisista? Las dos tesis son, sin duda, parcialmente verdaderas. No obstante, por medio del tema de la identidad se impone una nueva figura del sujeto cuando la personalidad, el sentimiento de ser un sujeto aparecen como un desafío, una forma de resistencia y una creatividad social.

