

Individualización y globalización.¹ Perspectivas teóricas

Alberto Melucci

I. ¿Cuál sociedad?

NUMEROSAS REFLEXIONES contemporáneas sobre las relaciones entre Estado y sociedad frecuentemente van más allá del ámbito tradicional de la teoría política y concluyen con interrogantes sobre el cambio cultural y la vida individual. Al respecto, se enfrentan preguntas y dudas por medio de las cuales se trata de encontrar una vía con cada vez menos certidumbres. El tema de los movimientos sociales y de la acción colectiva es quizás una de las esferas en donde estas preguntas y dudas son más visibles.

No es casual que si reflexionamos sobre la identidad, el tema de la acción colectiva suscite preguntas muy generales sobre la sociedad contemporánea y nos obligue a referirnos, por lo menos implícitamente, a un modelo teórico de sociedad. En este caso, no sólo se habla de temas específicos, ya que abordamos también problemas más amplios que nos confrontan con definiciones de la sociedad contemporánea.

Los análisis califican a la sociedad en que vivimos usando adjetivos simples o adjetivos prefijados: hablamos de sociedad “postindustrial”, “postmoderna”, “tardocapitalista”, “compleja”, etc. Me gustaría dete-

¹ Publicado originalmente en *Cahiers de Recherche Sociologique*, núm. 24, 1995.

Nota del autor: este texto es el resultado de una conferencia impartida en el Departamento de Sociología de la Universidad de Quebec, en Montreal, el 16 de febrero de 1994. Agradezco a todos los que me permitieron, con sus comentarios, esclarecer y desarrollar mis ideas. Nota de *Estudios Sociológicos*: este texto se publica con el acuerdo de Alberto Melucci.

nerme en esta cuestión lingüística que no es simplemente nominalista. Esta necesidad de adjetivos y de prefijos es un síntoma importante del estancamiento teórico en que nos encontramos hoy en día. Ahora bien, estas especificidades son necesarias porque los dos grandes paradigmas de la modernidad a los cuales nos referimos para interpretar la sociedad —el de la sociedad capitalista y el de la sociedad industrial— ya no nos ayudan a interpretar lo que está sucediendo frente a nosotros; no llegamos a entender completamente, de acuerdo con estos modelos, los cambios que se están produciendo.

En lugar de negar este estancamiento o de enmascararlo con palabras, es preferible declarar abiertamente que no sabemos de qué sociedad estamos hablando. Lo sabemos en el plano empírico, pero en la teoría no disponemos de instrumentos de interpretación general apropiados. Por esta razón, en vez de hacer esfuerzos inútiles para ampliar el abanico de especificaciones lingüísticas, detrás de las cuales no hay verdaderas teorías, voy a utilizar a menudo todas estas definiciones: hablaré de “sociedad postindustrial”, de “sociedad compleja”, o de términos equivalentes, simplemente para señalar que no hay una respuesta clara a la pregunta general. La interrogación se queda ahí, pero la respuesta se encuentra mucho más abajo, en un ámbito mucho más específico.

El tema de los movimientos sociales y la identidad es interesante, entre otras razones, porque nos ayuda a abordar de manera indirecta esta pregunta general, sin tener la pretensión de darle una respuesta completa o definitiva. Creo que hará falta emplear tiempo y mucho esfuerzo para lograr elaborar un marco teórico satisfactorio que permita definir los cambios de la sociedad contemporánea. Por el momento tenemos que realizar al menos un trabajo de análisis y reflexión, tomando en cuenta los límites que esta referencia al problema lingüístico nos ayuda a indicar y a nombrar. Aceptar estos límites es estar consciente del juego de lenguaje que existe cuando hablamos de la sociedad contemporánea, “postindustrial” u otra, sabiendo que abordamos un objeto casi enteramente desconocido, revelado sólo en pequeños fragmentos por nuestros conocimientos particulares que surgen cuando estudiamos las organizaciones políticas, el Estado, los jóvenes o los movimientos sociales.

No obstante, y aunque resulte un poco paradójico, estamos obligados a regresar a esta sociedad, y situar nuestros análisis específicos en un marco totalmente hipotético cuyos vacíos son ciertamente más amplios que los contenidos y las respuestas. Desde el punto de vista metodológico, este ir y venir entre nuestros objetos particulares y esas grandes preguntas que están en segundo término es importante: la observación empírica nos ayuda a llenar ciertos vacíos, y las preguntas

generales esclarecen nuestra forma de analizar los datos y las observaciones; de ahí que este ir y venir tenga que ser lo más explícito posible y guardar una conciencia meticulosa de los límites del discurso. Esta conciencia es importante, como podremos apreciar más adelante, no solamente como instrumento metodológico para el trabajo profesional del sociólogo, sino también desde la perspectiva de las opciones políticas y éticas que atañen a las formas de poder y de conflicto en una sociedad que desplaza sus inversiones en las dimensiones simbólicas de la acción humana.

Los planteamientos respecto a esta sociedad me permitirán aportar algo sobre el problema de la identidad individual y colectiva, al mismo tiempo que, por los sesgos de estos temas precisos, podremos hacer avanzar nuestro conocimiento sobre la sociedad. Comienza entonces un procedimiento circular que no es solamente un juego discursivo sino que implica una actitud metodológica, e incluso una opción ética respecto al conocimiento y su papel social actual. Subrayo este punto de partida, porque regresaré a él al final del texto, al hablar sobre el papel del observador y sobre la relación entre conocimiento y acción.²

II. La información como recurso

Algo podemos decir respecto a ciertas diferencias que esta sociedad postindustrial, de la cual no se conoce gran cosa, tiene con otros sistemas sociales que la precedieron. Lo haremos indicando características sobre las cuales muchos análisis empíricos nos proporcionan conocimientos y que reúnen cierto consenso entre los observadores.

Una primera característica es ciertamente el hecho de que la información se está convirtiendo en el recurso central, lo que acentúa el aspecto reflexivo, artificial, construido, de la vida social. La mayoría de nuestras experiencias cotidianas alcanzan grado *n*,³ es decir, ocurren en contextos que son cada vez más contruidos por la información, vuel-

² Las reflexiones que siguen fueron extraídas de un *corpus* de investigación sobre los nuevos movimientos sociales, las nuevas culturas, en particular las de la juventud, las relaciones entre la identidad individual y la identidad colectiva. Estas investigaciones, que cubren hasta ahora veinte años de trabajo, dieron lugar a numerosas publicaciones en italiano, en francés y en inglés.

³ El grado *n* indica el proceso autorreflexivo de la práctica social dentro de sistemas complejos, en donde la acción social interviene de manera creciente sobre ella misma por la información, la imagen y la producción simbólica.

tos a lanzar por los medios de comunicación e interiorizados por los individuos, en una especie de espiral que da vueltas sobre ella misma y que paulatinamente transforma cada vez más la realidad en signos e imágenes.

Si pensamos en las vivencias de un día común y corriente y en la proporción de acontecimientos de los cuales tenemos una experiencia personal directa —en relación con las experiencias difundidas por los medios de información escritos o hablados, frecuentemente amplificadas o seleccionados por los círculos sociales a los cuales pertenecemos—, nos damos cuenta de que la proporción de lo “construido” y de lo “mediatizado” tiende a agrandarse enormemente respecto a las realidades sobre las cuales tenemos una experiencia directa. La mayor parte de nuestras actividades cotidianas están marcadas por estas transformaciones en la esfera de la información, dependen de manera creciente y alimentan la espiral que tiende a multiplicar la reflexividad de la acción social, que tiene lugar dentro de contextos artificiales, cada vez más social y culturalmente estructurados.

La segunda característica concierne a la “planetarización” del sistema. La palabra “globalización” que empleé en el título es la más común y generalizada, pero prefiero ahora sustituirla por la de “planetarización”, pues este término indica que el sistema ya encontró sus límites, sus fronteras; es decir, que ya no hay espacio ni tiempo fuera del planeta. Ya no hay espacio porque el sistema se transformó en un solo espacio planetario, donde los problemas que pueden surgir en lugares específicos tienen una interdependencia global y un efecto sobre el resto del sistema. No hay entonces espacio que no sea sistémico.

Por otro lado, ya no hay tiempo más allá del sistema. Sabemos que el gran proyecto del capitalismo industrial estuvo orientado hacia el futuro, un proyecto para una sociedad que vendría, aquella de la riqueza de las naciones, del progreso o del reino de la libertad. Sabemos ahora —y los recordatorios dramáticos de la posible catástrofe contribuyen a ello— que no hay tiempo más allá del tiempo interno del sistema, que ya no hay sociedad que nos espere más allá salvo aquella que seamos capaces, o no, de construir; mejor aún, en la cual ya estamos inmersos; sólo aquella que podamos hacer existir desde ahora, dentro de las tensiones del equilibrio sistémico.

Así, asistimos a una deslocalización y a una planetarización del espacio, por un lado, y a una “presentificación” del tiempo, por el otro, fenómenos que cambian profundamente las categorías fundamentales de construcción de la experiencia humana. Como veremos a continuación, estas estructuras fundamentales influyen en la manera en que percibimos y definimos la realidad.

Una tercera característica resulta de la naturaleza misma del recurso de la información. Se trata de un recurso simbólico, un recurso que es reflexivo por sí mismo. Así, para ser reconocida como recurso, la información supone que ciertas necesidades fundamentales ya hayan encontrado satisfacción. La idea de sociedad “postmaterial” captura al menos este aspecto de la sociedad contemporánea: se tiene que haber alcanzado cierta independencia o autonomía respecto a las necesidades materiales para que la información se transforme en un recurso y sea reconocida como tal. Se trata entonces de decir qué sistemas (que dependen cada vez más de la información) suponen la adquisición de cierta base material y de habilidad humana para construir sistemas simbólicos autónomos que puedan existir por sí mismos. Y estos sistemas simbólicos, por su parte, tienen un efecto retroactivo sobre la base material, sobre la naturaleza, sobre la biología, alimentando aquella espiral que mencioné. Más adelante volveré a abordar esta relación entre el ámbito material y el simbólico. Lo importante es reiterar que no hay información en tanto recurso si las necesidades elementales no se encuentran previamente resueltas.

La consecuencia de esto nos lleva a una cuarta característica: la información no existe como recurso independiente de la capacidad humana de percibirla, de “procesarla”, de elaborarla. Para poder utilizar un recurso reflexivo como la información, hay que tomar en cuenta las capacidades biológicas y las motivaciones del hombre como transmisor y receptor de información. La investigación biológica, la que se practica sobre el cerebro, la que incide sobre los aspectos de motivación y relación dentro del comportamiento, conjugadas con las inversiones masivas que éstas requieren, demuestran de igual manera el papel central que tiene la estructura cognitiva, emocional y motivacional del hombre en el acceso a la información como recurso. Este trabajo sobre lo que Habermas⁴ llamó “la naturaleza interna” del hombre se vuelve una parte fundamental del “modo de producción” (para emplear un viejo lenguaje), porque es la condición para utilizar esta capacidad de autorreflexión, una capacidad que llega al punto paradójico de una producción de la reproducción. La paradoja es que el potencial reproductivo de la sociedad, y hasta el ámbito biológico de la naturaleza humana, se vuelven campos de intervención social, cultural, política: la reproducción es producida por nuestra intervención.

⁴ Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press, 1984.

Frente a tal elemento evanescente hay que reflexionar sobre el hecho de que para manipular y dominar la información como recurso, es extremadamente importante poseer y dominar los códigos que lo organizan. La información constituye un recurso no sólo porque tengamos gran cantidad de ella en el plano del contenido, sino porque contamos con las claves y los códigos que organizan y dan sentido a los flujos de signos que la constituyen. El control de la producción, de la acumulación y de la circulación de tal recurso, depende mucho del ejercicio sobre los códigos, sobre los organizadores o sobre los lenguajes que le dan forma, dimensión y significación.

Por supuesto, lo sabemos bien, este control no está distribuido de manera igualitaria. El acceso al conocimiento, es decir, a este género de códigos, es el lugar donde toman cuerpo nuevas formas de estructura de poder, donde nacen nuevas discriminaciones y nuevos conflictos. Pero al mismo tiempo, es también en este acceso, en esta posibilidad de controlar la formación del sentido, donde los individuos invierten sus recursos, sus capacidades mentales, cognitivas, afectivas y relacionales. En otros términos, todo lo que tiene que ver con nuestra vida personal o de relación pasa por la capacidad de dar sentido a lo que hacemos, proyectamos o soñamos.

Puse aparentemente en relieve el poder y el control, pero hay que precisar que el poder que verifica este recurso es muy frágil, ya que es muy difícil de comprobar. En primer lugar, porque se difunde por medio de varios canales diferentes; en segundo, porque a diferencia de los bienes materiales (el hecho de dividir este tipo de bienes frecuentemente no cambia su calidad), la distribución de la información le quita todo poder a quien lo poseía anteriormente. Así, se trata de un recurso cuyo control es a la vez fácil, porque basta con tener las claves, y difícil, porque se escapa de todas partes, y no basta controlarlo una vez para poder hacerlo siempre.

Por estas razones, creo que el poder que es ejercido sobre la información no puede solamente ser ejercido sobre el contenido, o sobre la "realidad" que es difundida o descartada por los distintos canales de transmisión o de recepción de informaciones. Para ser efectivo, un poder sobre la información tiene que cambiar de dirección, tiene que ejercerse sobre los organizadores del conocimiento o sobre los códigos de los cuales hablé. Entonces, la cuestión del sentido, de la significación y de las vías por las cuales el sentido de la acción individual y colectiva es construido se transforma en una cuestión central.

Por un lado, tenemos la presencia de formas de poder cada vez menos evidentes, porque la posibilidad misma del lenguaje está ya inscrita en códigos sobre los cuales no tenemos influencia alguna, que son deci-

didados y difundidos por agentes frecuentemente invisibles, desconocidos o muy difíciles de detectar.

Por el otro, el hecho mismo de apropiarse de la información permite reconstruir o recrear nuevos códigos de manera iterativa. Entonces, este juego de formas de poder que tienden a imponer códigos que organizan la posibilidad para cada quien, debe dar sentido a lo que hace de nombrar la realidad, y persiste: en cuestiones de salud o de entorno, el tema de nombrar el problema, de especificar y de definir la cuestión es ya una postura fundamental porque depende de opciones políticas, de opciones económicas, y de opciones en la asignación de recursos en una dirección o en otra. Hoy día, las grandes preguntas científicas están en gran medida relacionadas con la denominación de los problemas. Por lo tanto, vemos que este control y estos debates sobre el lenguaje, estos conflictos que conciernen a la posibilidad de nombrar se transforman en un problema que resulta central en muchos campos de la vida social.

III. ¿Lógica del sistema?

Partiendo de este conjunto de características (que no son la definición general de la sociedad en la que vivimos, pero que indican procesos sobre los cuales puede existir un consenso bastante difuso, y que ya fueron descritos y analizados en distintos campos de la sociología, de las ciencias cognoscitivas, o de la lingüística, etc.), el problema que podemos subrayar en este punto puede ser el de la lógica —si es que existe una— de cierto tipo de sociedad. Las preguntas podrían ser: ¿tenemos aún el derecho o la posibilidad de hacer una pregunta relativa a la lógica general? ¿Existe todavía, en este sistema, un lugar para este tipo de pregunta? ¿No sería algo pasado de moda, algo que pertenece a un viejo lenguaje, una herencia marxista, por ejemplo, de la que todo el mundo se apresura a liberarse (por lo menos en Europa)?

Es cierto que las metáforas espaciales que caracterizaron a la sociedad industrial (base, superestructura, centro, periferia, etc.) están mal adaptadas para permitir explicar o interpretar lo que sucede en sistemas que paulatinamente van perdiendo el centro, y que están quizás (aparentemente) cada vez más “sin cabeza”. Creo que el lugar central de los problemas y los conflictos es muy cambiante, y que esto dificulta la identificación de los actores o de los conflictos centrales. Y esta palabra (“central”) está en efecto ligada a una imagen de sociedad que valdría la pena abandonar.

Esto no significa que sea absolutamente imposible encontrar una lógica de la dominación. Creo que las dos preguntas pueden separarse,

es decir, que una lógica de dominación no entra en contradicción con la idea de complejidad ni con la idea de que los problemas, los conflictos o los actores, pueden desplazarse de un lugar a otro en diferentes sectores empíricos de la sociedad. Esto no significa que el sistema no pueda tener una lógica de dominación, sino que el poder no pertenece necesariamente y para siempre a ciertas estructuras. Estas manifestaciones concretas pueden cambiar, así como los conflictos pueden desplazarse y cambiar de actores. Pero creo que existen ciertos dilemas fundamentales que están atados a la naturaleza del recurso del cual hablé y a la complejidad del sistema, y con estos dilemas tiene que lidiar hoy día toda forma de acción colectiva y de construcción de identidad individual.

Esto me permite tocar el debatido asunto de los nuevos movimientos sociales. Desgraciadamente, participé en la formulación de esta definición hace varios años y ahora me doy cuenta que contribuí a alimentar un pesado malentendido que ahora estoy combatiendo ferozmente, en la medida de mis fuerzas. Los que están familiarizados con la literatura sobre los movimientos sociales saben que durante los últimos diez años ha habido un gran debate sobre la novedad o la falta de novedad de los nuevos movimientos sociales. Este tipo de debate me parece absolutamente inútil y sin sentido, porque el asunto no es tratar de oponer los nuevos movimientos sociales a los viejos para ver si unos son mejores que otros o viceversa. Más bien, se trata de determinar si estamos frente a comportamientos y formas de acción que no pueden ser enteramente explicados en el marco de categorías de la sociedad industrial o de la sociedad capitalista (que es el marco que nos heredó el pensamiento moderno); de extraer, así, pues, de las formas empíricas de movilización social, de conflicto, de protesta que observamos, lo que los instrumentos clásicos de análisis sociológico o politológico no permiten explicar.

Así formulada, la interrogante no es saber si estamos frente a nuevos o viejos movimientos sociales, sino si disponemos de los instrumentos analíticos necesarios para extraer, en la complejidad empírica de los fenómenos —que son siempre a la vez viejos y nuevos; ese algo que no pertenece al marco de la sociedad industrial o capitalista, y que nos obliga de una manera u otra a emplear todos esos prefijos, sufijos y adjetivos de los que hablé al principio. ¿Por qué necesitamos todas estas especificaciones si ya disponemos de instrumentos adecuados para comprender lo que sucede? Porque no llegamos a aprehender la situación en términos de los viejos instrumentos.

En efecto, la cuestión acerca de los nuevos movimientos sociales consiste en saber qué instrumentos de análisis necesitamos para com-

prender algo que se nos escapa, y que no se identifica con la totalidad de los fenómenos empíricos, pero que aborda ciertos aspectos, niveles y elementos analíticamente definidos que no pueden ser explicados en el marco metodológico tradicional. Por lo tanto, los dos puntos de vista sobre los nuevos movimientos sociales adquieren así bases de sustentación. Aquellos que dicen que los viejos y los nuevos movimientos sociales se parecen, en el sentido en que formas de acción similares caracterizan tanto los fenómenos nuevos como a los históricos ocurridos doscientos años atrás, tienen razón porque, por ejemplo, es cierto que las manifestaciones de etnonacionalismo son fenómenos que tienen sus raíces en el proceso histórico de la formación del Estado nacional.

Por otro lado, los que pretenden que los movimientos sociales traducen formas de acción, formas de conciencia y de identidad inéditas también tienen razón. Pero estos últimos no perciben que están hablando de actores “globales” en vez de hablar de elementos, de partes que tienen que ser definidas analíticamente. Este aspecto del método es fundamental para salir del estancamiento del que hablé antes.

Si no llegamos a aislar esta calidad analítica y a aplicar instrumentos metodológicos diferentes a estos fenómenos compuestos, que siempre son al mismo tiempo viejos y nuevos, no saldremos jamás del marco mental de la sociedad industrial —de la cual por otro lado, de hecho, supongo ya salimos— ni de categorías cognoscitivas que nos obligan a quedar anclados en ese viejo mundo. Si apunto tanto hacia esta característica cognoscitiva y hacia esta necesidad de un salto de calidad en los conceptos, es porque creo que son en efecto la contribución más importante de lo que llamamos nuevos movimientos sociales. Lo que aportaron los nuevos movimientos sociales es precisamente una capacidad y una posibilidad de nombrar los problemas de manera distinta —hasta diría de “nombrar al mundo”, para exagerar un poco—; trajeron una posibilidad de redefinir el marco cognoscitivo, no obstante racional, de la vida social, en términos que no eran compatibles con el lenguaje, con el discurso del poder que estaba en formación. Es la contribución fundamental, creo, de estos fenómenos que interesan a las sociedades avanzadas desde hace treinta años, y que constituyen un componente cada vez más importante de las sociedades de Europa del este y del Tercer Mundo.

Digo bien “un componente”, un elemento, una parte que sólo puede ser reconocida en el plano analítico, que no define la totalidad empírica de los fenómenos que nos interesan, los cuales son, en gran medida, producto de una movilización social, de una participación política, de un cierre o una apertura de sistemas políticos y de Estados nacionales en cuestión, que son realmente muy complejos. Pero en algún lugar en el interior de estos fenómenos se inscribe la producción, la formación del

sentido de la acción que no es reductible a lo político, que no es reductible a las categorías de la sociedad industrial o del capitalismo, y que pide que lo comprendamos y que lo interpretemos con instrumentos conceptuales distintos.

Me pregunto si nos encontramos en la transición de una edad a otra, y también si está todavía permitido indagar acerca de lo que es la edad contemporánea en términos de lo que la tradición marxista hubiera llamado un "modo de producción". Efectivamente, podemos decir que la idea del centro está articulada porque existen varios centros pero que, por ejemplo, las diferencias norte-sur son muy importantes, por el hecho de que muchos recursos pasan todavía del sur al norte. Esta situación tiene un gran efecto sobre los movimientos sociales, acelera su transformación en un fenómeno transnacional, como en el caso de los movimientos indígenas.

La idea del paso de un sistema a otro no es sólo una herencia marxista, pertenece a una visión sistémica y sincrónica de la estructura social. Quiero decir por esto que no elaboro una teoría general de la transición. Digo que podemos situarnos, partiendo de una hipótesis analítica, en un marco que ya no es el del capitalismo o de la sociedad industrial, sino que, pese a todo, subsiste un problema de definición del campo en el cual trabajamos y que, explícitamente o no, se hace referencia a un marco general de la sociedad en la que se vive y en la cual cada uno sitúa los fenómenos particulares que analiza.

Lo que quiero subrayar es el hecho de que este proceso es ampliamente inconsciente o no declarado, que está escondido, y me gustaría que lo declaráramos abiertamente. En otras palabras, estamos todavía aplicando categorías del pasado: haciendo, mediante todos estos juegos de lenguaje, hipótesis sobre la sociedad en la que vivimos. Cuando decimos "la sociedad postindustrial", significa que ya no estamos en la sociedad capitalista o industrial clásica. Declarar abiertamente este estancamiento puede ayudarnos a considerar nuevas categorías. No sé cuáles podrían ser. No sé qué podrá resultar. Se necesitará un marco conceptual diferente del que heredamos del pensamiento moderno. Pero, por el momento, nos encontramos en esta posición difícil e incómoda que consiste en hacer preguntas que son nuevas mediante un lenguaje antiguo, que es siempre la condición en la cual se encuentran el discurso científico o el conocimiento en los momentos críticos: hacemos preguntas nuevas con el lenguaje antiguo. Cuando las preguntas nuevas deban ser formuladas con un lenguaje también nuevo, estaremos ya más allá, dentro de un nuevo paradigma.

Nuestra condición actual es difícil porque hablamos de una sociedad diferente empleando el lenguaje de la sociedad industrial o capita-

lista. Así, el hecho de dar una dimensión transnacional a movimientos sociales y a fenómenos de poder y de conflicto fundamentándonos en un pensamiento enteramente enraizado en el papel de los Estados nacionales es un buen ejemplo de este estancamiento. No podemos analizar actores y preguntas, posturas transnacionales, en este marco conceptual. Estoy convencido de que los movimientos contemporáneos se ocupan de preguntas que son fundamentalmente transnacionales, que son planetarias, globales, pero la conceptualización que se puede hacer se encuentra todavía ampliamente inspirada por el lenguaje de los Estados-naciones.

Hablamos de “relaciones internacionales”, del sistema “internacional”. Se inventaron juegos de palabras como el término “transnacional”, que dice algo más pero que conceptualmente no nos ayuda mucho a salir del marco de los Estados-naciones. Éste supone entidades autónomas, soberanas, que se reparten un espacio que cada quien organiza de manera independiente. Ahora bien, si pasamos a un sistema de interdependencia global, esta noción de sujeto soberano ya no tiene razón de ser. Pero no disponemos, ni en el plano teórico ni en el jurídico ni en el político, de conceptos adecuados en relación con la nueva situación. Utilizamos este lenguaje de frontera, ampliamos nuestros viejos conceptos para decir algo que es nuevo, y nos encontramos en esta postura desagradable que debemos, creo, aceptar abiertamente. No es un gran avance, pero al menos es el primer paso para hacer de otro modo las preguntas: un paso importante para resolver de manera diferente los problemas.

La cuestión norte-sur está en parte ligada con esta manera de definir el problema, nos pone frente a un desequilibrio fundamental que es, en parte, la herencia de la sociedad industrial, pero que al mismo tiempo transforma su propia naturaleza por la planetarización del sistema. Si tomamos en serio el hecho de que el sistema ya no tiene exteriores, ni un más allá, pero que ocupa enteramente sus límites y llega a sus fronteras, entonces incluso la cuestión norte-sur debe ser redefinida. Se vuelve una cuestión dramática —o más bien no pierde su carácter dramático ni su naturaleza de peligro fundamental—, pero puede ser concebida, definida de una manera distinta, y sus soluciones pueden también ser consideradas de manera diferente. Si continuamos razonando sobre la base del sistema “internacional”, definiremos la cuestión norte-sur en un marco que ya no nos permite considerar soluciones posibles.

IV. La individualización socializada

Si la información es el recurso con que contamos para producir, para intercambiar y comunicar, la noción de información como recurso supone centros emisores y receptores dotados de cierta autonomía, de una capacidad de percepción y de desciframiento, de una elaboración de códigos, de lenguaje, etc. Es decir, que los recursos deben distribuirse socialmente para que los individuos puedan actuar auténticamente como tales "terminales" de estas redes de información. Para que la información constituya un recurso, los elementos del sistema que son los individuos, su cerebro, sus motivaciones, sus sentimientos y sus emociones tienen que autogestionarse de cierta manera.

Consecuentemente, se requiere de una capacidad social de individualización y los recursos deben distribuirse entre los individuos para que éstos puedan concebirse como centros autónomos de conocimiento, de decisión, de emociones, de volición, etc. Pero al mismo tiempo, y por la misma razón, los sistemas fuertemente diferenciados que distribuyen recursos de autonomía deben ejercer un mayor control, porque están expuestos a riesgos de desintegración y de fragmentación muy elevados.

Por el movimiento mismo de distribución de recursos de individualización, los sistemas sociales acrecientan las formas de control y las desplazan al nivel de la formación misma del sentido y de la identidad individual. Ahora bien, evidentemente no es suficiente controlar los comportamientos concretos, manifiestos, como no es suficiente controlar el contenido de la información: hay que regir las fuentes del comportamiento, hay que inclinarse sobre los códigos internos del individuo para asegurar la integración de estos centros autónomos de decisión, que reciben y emiten la información gracias a sus procesos internos de elaboración. Hay que trabajar entonces en el cerebro, en la estructura motivacional, en la estructura genética. Un indicador significativo, como ya lo dije, es el incremento excepcional de las inversiones en los ámbitos de la investigación biológica, genética, de la investigación sobre el cerebro en todas las esferas de las ciencias del comportamiento, que se interesan en la motivación y en las emociones, en los efectos de las drogas sobre las emociones y el comportamiento. Todo esto tiene que ver con la posibilidad de intervenir sobre estos centros autónomos que son los individuos que, por otro lado, son alimentados en su individualidad, por todos los procesos sociales que permiten y sostienen la definición de sí como individuo: el proceso de educación, la multiplicación de redes sociales autogestionadas, la autonomía para elegir. Veo entonces una ambivalencia profunda de los procesos de individualización: por una parte, son

procesos que sostienen la autonomía, la autodefinition, la capacidad de metacognición, de metacomunicación, es decir, la capacidad de desplazarnos cada vez más del contenido al proceso, gracias a nuestras capacidades cognoscitivas, emocionales e incluso biológicas. Se trata de la capacidad de aprender a aprender, de procesos de nivel *n* que alimentan la autonomía individual. Por otra parte, estos procesos son muy frágiles porque están expuestos a la manipulación mediante códigos exteriores impuestos y frecuentemente invisibles. Creo que todo lo que tiene que ver con esta frontera delicada entre el individuo y lo colectivo, entre el individuo y lo social, se vuelve para los sociólogos un terreno muy interesante de investigación y de cuestionamiento. Ahí ocurren muchas cosas importantes para lo "colectivo", no en el sentido "psicológico", no en el sentido individualista y reductor del término, sino en el sentido de una rica subjetivación de los hechos sociales.

V. Continuidad y discontinuidad de la modernidad

La idea de la individualización nos orienta hacia un paradigma de la comunicación, de la información y de la cognición que tiende a remplazar otras modalidades que preexistían. ¿Pero no se trata aquí, de nuevo, de los mismos instrumentos analíticos? Podemos pensar en Althusser,⁵ que hablaba de sujeción, de interpelación del individuo en sujeto; en Foucault,⁶ que hablaba también de sujeción, por un conjunto de procesos difundidos en lo cotidiano, que él llamaba "microfísica del poder". Podemos pensar en todas las teorías que describieron la modernidad como la proyección de un individuo-sujeto, jurídico, político, cultural. Se trata más bien de una extensión del modelo de la modernidad llevado a su límite, que de una ruptura con ella. Nos situaríamos siempre en la modernidad; los fenómenos de individualización remiten al control biológico, genético, cognoscitivo, pero se inscriben en la búsqueda de la misma estrategia que nace con la modernidad.

En los procesos que observamos se manifiesta ciertamente el mantenimiento de una tendencia enraizada en la modernidad; pero al mismo tiempo, hay un salto de calidad por el hecho de que, por primera vez, nos damos cuenta de que alcanzamos los límites espacio-temporales del

⁵ L. Althusser, "Ideologie et appareil", *La Pensée*, núm. 151, junio 1970, pp. 3-38.

⁶ M. Foucault, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971; *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.

sistema. La metáfora del poder nuclear es el ejemplo extremo de este salto de calidad. La situación nuclear y la posibilidad de la catástrofe ecológica introdujeron por primera vez de manera visible esta ruptura, o al menos esta discontinuidad, porque comprendimos que la sociedad había adquirido un poder enorme sobre ella misma, un poder que no dependía más que de sí misma.

Considero éste como un cambio cualitativo o como una discontinuidad fundamental, porque estamos frente a un sistema dejado completamente a sí mismo, que efectivamente ha liberado al campo de cualquier otro poder exterior y que ahora tiene la responsabilidad total de establecer sus propios límites, reconociendo, sin embargo, que no es totalmente autónomo porque tiene que adaptarse siempre a un ecosistema y a una naturaleza biológica. Pero ¿dónde se termina el ecosistema y dónde empieza la sociedad? ¿Dónde termina la biología y dónde empieza la cultura? La respuesta será social y cultural. Esto marca, creo, un salto de calidad respecto a la modernidad. Ésta siempre consideró que había otra cosa que conquistar, un espacio y otros tiempos hacia los cuales podíamos dirigir el impulso del desarrollo. La situación nuclear y la catástrofe ecológica son las metáforas extremas —y al mismo tiempo reales— de este salto de calidad que me inclina del lado de una discontinuidad.

Reconozco que, efectivamente, todos los elementos de la modernidad están presentes. El proceso de individualización no comenzó ayer, pero nunca ha alcanzado este rango potencial de difusión de masas: siempre ha influido sobre pequeñas élites. El romanticismo contenía todos estos elementos de autorrealización, de un centro autónomo de decisión. Pero estamos ahora en el punto donde cada individuo —literalmente— se vuelve un centro autónomo de decisión en potencia. Por lo tanto, la pregunta sobre las desigualdades, por ejemplo, se hace de manera muy diferente. Esto no quiere decir que no haya desigualdades, desequilibrios y enormes cortes entre los grupos sociales; la desigualdad tiene más bien que medirse según sus aspectos de preferencia, como el de la riqueza material. La cuantía de ésta es importante, pero no está en el corazón del problema.

Lo que subyace a esta perspectiva es la pregunta acerca de la crisis de una cierta idea del sujeto colectivo; este límite que influye sobre la individualización está relacionado con el tipo de crisis o de la pérdida de sentido de los sujetos colectivos, definidos como personajes que desempeñan su papel en el gran escenario de la historia. Esto se aplica particularmente en los movimientos sociales.

El sujeto colectivo ya no está garantizado por “contenedores” exteriores, es entera y ampliamente dependiente de sus elecciones y decisio-

nes, de ahí su extrema fragilidad, que pone en juego quizás un tema importante de naturaleza ética e incluso “espiritual”. La construcción de lo colectivo se vuelve una labor de otro orden, una labor que no podemos simplemente abordar sobre un plano horizontal haciendo la suma de los individuos o de los grupos. Hay que encontrar o elaborar socialmente motivaciones para crear un conjunto y para estimular la acción del conjunto —y esto es difícil desde numerosos puntos de vista, pero es también un gran desafío. Mi conclusión es que, en la medida en que ya no tenemos la garantía de sobrevivir en este mundo por el resto de los tiempos, en la medida también en que sabemos que nuestra sobrevivencia depende de nuestras elecciones y nuestras decisiones, vivir juntos en sociedad depende ahora de nosotros mismos.

Ahora bien, la presencia de estructura no es suficiente para asegurar la vida en sociedad, lo que pone en juego la decisión de estar juntos y de asumir los riesgos, de aceptar las diferencias. De ahí surgen las grandes preguntas a las cuales nos enfrentamos hoy. También de ahí esa necesidad, que subrayo, de un salto de calidad en nuestros marcos cognoscitivos. En el contexto de la modernidad, estos problemas parecen difíciles y sin sentido. Nuestra esperanza es efectuar este salto, si somos capaces. Aquí reside ciertamente la posibilidad de formular los problemas de una manera diferente, que tal vez nos saque del estancamiento.

VI. Dominación y conflictos

¿De qué manera la lógica de la dominación se inscribe en los fenómenos sociales contemporáneos? Como lo dije, no estamos en posición de teorizar sobre esta pregunta, más aún si pensamos que nuestros instrumentos conceptuales “modernos” no nos lo permiten. Pero existen vías indirectas y parciales que permiten elaborar una respuesta. Pienso en maneras muy concretas de abordar los problemas, por ejemplo, el de los conflictos sociales. Un estudiante que realiza una investigación sobre un conflicto social se hace generalmente las primeras siguientes preguntas: ¿Cuál es la estructura social de referencia? ¿Cuál es la estructura de clases? ¿Cuál es la situación económica del país o de la región? ¿Cuáles son los actores, definidos por sus condiciones sociales?

La consecuencia de mi pregunta, a propósito de la lógica de dominación, es que me hago otra, acerca del campo: ¿Existe un campo que pueda ser definido bajo el ángulo de un dilema que concierne al sistema considerado? Dicho de otra manera, ¿existe un problema que afecta al sistema y como no tiene solución, está necesariamente desgarrado entre fuerzas sociales distintas? Si llego a delimitar tal problema, me hago, en

un segundo nivel, la pregunta de cuáles son los actores. De esta manera, no me refiero primeramente a cierta estructura o condición social, pero me esfuerzo por situar el problema en el plano de las posturas y dilemas sistémicos (que hay que colocar en relación con un sistema social o sociopolítico dado). Si llegamos a definir un dilema que atañe a este sistema, podemos después hacernos la pregunta de saber cómo los actores representan su papel en este campo. Aparentemente, esto no marca una gran diferencia respecto al análisis "estructural" clásico. Pero creo que sí es importante analizar la idea de una lógica de dominación ligada de una manera estable con ciertas estructuras. Porque si identificamos el campo, los actores, los tiempos y las condiciones de aparición de los conflictos, éstos pueden ser muy móviles. No es esencial relacionar el problema con una condición social o una estructura social dadas, pero podemos mantener la idea de que hay una lógica de dominación. Es decir que este sistema, para funcionar, tiene que articularse alrededor de esos dilemas. Pero la forma en que el problema aparece y se manifiesta empíricamente puede cambiar.

El dilema fundamental de un sistema muy diferenciado pero fuertemente integrado es administrar al mismo tiempo la diferencia y la integración. Entonces, el problema de las mujeres o el problema étnico, por ejemplo, desempeñarían por distintos lados el papel de "reveladores" de ese dilema, volviendo visibles formas de poder y conflictos ligados a él, y sin que las mujeres o los movimientos nacionales sean necesariamente los "actores" de los conflictos sociales de la sociedad postindustrial. En otras palabras, la lógica de dominación nos puede permitir identificar conflictos sin que los actores, las formas y los tiempos de aparición de éstos estén necesariamente y de una manera estable ligados a las estructuras sociales.

Evidentemente, cuando evocamos la cuestión femenina, tenemos que encontrar referencias estructurales para explicar por qué ese movimiento apareció en ese momento, en ciertas condiciones determinadas, y así sucesivamente. Pero no es necesario atribuir a estos sujetos una especie de esencia ontológica en tanto que sujetos conflictivos. Entonces, no es necesario buscar un "sujeto" de conflicto. No obstante, hay que tener cuidado para no reducir todos los conflictos a problemas de intercambio.

Los partidarios de la perspectiva de la movilización de recursos, o de la perspectiva de la elección racional, así como muchos antiguos marxistas en Europa tienden hoy día a reducir la cuestión de los conflictos a problemas de intercambio. No estoy de acuerdo con esta tendencia. Nunca he sido marxista y siempre he sido crítico dentro de la cultura de izquierda. Pero me inclino a pensar que al menos tenemos

que plantear esta pregunta antes de eliminarla: ¿necesitamos o no esta lógica sistémica para explicar ciertos fenómenos? Hasta que alguien demuestre que es inútil, me reservo esta pregunta que me parece útil para interpretar conflictos que no pueden ser reducidos a problemas de intercambio.

A partir de ciertos conflictos contemporáneos se desprende una radicalidad del orden que indiqué, el de la denominación del problema, que no es explicable en términos de intercambio. No veo por qué la gente invierte tantos recursos, tanto tiempo, tanta energía emocional para crear, por ejemplo, grupos de autoconciencia o para mantener redes de producción cultural en la vida cotidiana, si la cuestión es simplemente la de acrecentar su participación en el sistema. Es completamente irracional. Entonces, o se reducen estos comportamientos a una dimensión puramente expresiva revitalizando una distinción completamente inútil, la distinción entre instrumental y expresivo, o se explica por qué esas personas invirtieron tanto en comportamientos aparentemente tan irracionales desde el punto de vista “instrumental”.

Esta radicalidad me lleva a pensar que a pesar de todo hay cuestiones de índole sistémica, pero que las preguntas fundamentales de la sociedad se manifiestan de una manera mucho más ligera y transitoria de lo que pensábamos anteriormente.

Existen lógicas de dominación en nuestras sociedades y múltiples construcciones de sentido que los mismos actores fabrican gracias a los recursos de que disponen. Los movimientos sociales nacen, precisamente, en el punto de encuentro entre estas múltiples construcciones de sentido y la lógica de dominación, en el momento en donde la construcción autónoma de los individuos y de los grupos es interrumpida o reprimida por políticas que intervienen en los procesos cotidianos. Frecuentemente, cuando hablamos de movimientos sociales, pensamos en la acción manifiesta, en la acción pública, que es posible sólo frente a determinadas políticas. Es decir que un actor se vuelve actor público, y eventualmente actor político, en el punto en que la lógica sistémica cruza un nivel de funcionamiento del sistema político o del Estado nacional (siguiendo los lugares y condiciones, por supuesto, y la naturaleza del problema en cuestión). Para poder dar cuenta del surgimiento concreto de un actor que enfrenta públicamente una pregunta y que es confrontado con una autoridad política, hay ciertamente que transformar el análisis de los desafíos y dilemas sistémicos en un análisis más político. Lo que se hace siempre cuando se trata de movilizaciones que se producen alrededor de preguntas de orden cultural, que conciernen a la identidad personal, la vida privada, las elecciones de la reproducción, etcétera.

Sin embargo, mi resistencia a la perspectiva de la movilización de recursos⁷ tiene justamente una relación con el hecho de que considero que el movimiento preexiste a la movilización visible, porque ésta no operaría si no contara con la construcción de un discurso, con una orientación de la acción, redes de solidaridad, dimensiones anteriormente invisibles, pero presentes y activas. Lo que me interesa es que consideremos las dos, que no reduzcamos los movimientos sociales a este nivel visible, que es fundamental desde el punto de vista de la existencia, de la sobrevivencia y de los efectos colectivos de los movimientos sociales, pero que no constituye sus raíces, su razón de existir, porque éstas se encuentran dentro de lo que no vemos, dentro de estas redes sumergidas donde todo lo que es manifiesto en el momento de la movilización pública estaba ya presente, elaborado, y de alguna manera nombrado.

La posibilidad de hacer visible esta denominación depende enteramente de lo que se hizo anteriormente en esa red invisible. El problema consiste, para el análisis, en detectar el campo y las condiciones de aparición de los actores. Nuestra manera de tratar este ámbito muy poco visible y muy poco definido puede contribuir a este proceso de denominación de una forma u otra. En todo caso, participamos en esta definición. Lo que es importante para mí, es que al interesarnos por estos aspectos de la movilización pública, no descuidemos el hecho de que todo lo que fue preparado y elaborado anteriormente sea canalizado en la forma abierta y visible de la acción, y retroactúe también en ella.

Esta especie de denominación o de construcción del sentido, que se lleva a cabo en los actores individuales o en las redes sumergidas en lo cotidiano es, a mi parecer, el aspecto más importante de los movimientos sociales contemporáneos. Pero para que la denominación individual o invisible se vuelva movilización tiene que pasar por la política. Ahora bien, no hay que olvidar que la acción colectiva comienza no necesariamente por organizaciones, sino por grupos, redes o cadenas informales de personas que tienen relaciones entre sí, que no son individuos aislados sino que forman redes. Pienso que debemos referirnos a este ámbito cuando se habla de movimiento. Se trata entonces de algo más que individuos que comparten problemas sociales; se trata ya de

⁷ Sobre este punto, véanse J. C. Jenkins, "Resource mobilization theory and the study of social movements", *Annual Review of Sociology*, núm. 9, 1983; B. Klandermas, H. Kriesi y S. Tarrow (dir.), *From Structure to Action*, Nueva York, Jai Press, 1988; J. D. McCarthy y M. N. Zald, "Resource mobilization and social movements: A partial theory", *American Journal of Sociology*, vol. 86, núm. 6; también, *Social Movements in Organizational Society*, New-Brunswick, Transaction Books, 1981.

redes, pero que no están inmediatamente orientadas a la acción exterior o pública, y que son casi siempre ignoradas por aquellos que se interesan en los movimientos sociales.

VII. Observadores situados

Por esta razón, voy a terminar refiriéndome al tema del observador y al papel del conocimiento. Si los movimientos sociales no son, en un primer plano por lo menos, actores políticos o sujetos históricos globales, pero sí fenómenos compuestos por numerosos elementos diferentes, y si su calidad tal vez nueva consiste en volver visibles y en permitir nombrar los dilemas fundamentales de la sociedad postindustrial, compleja, o calificada de otra manera, entonces el conocimiento por el cual estos fenómenos son reconocidos y el lenguaje mediante el cual son nombrados es verdaderamente un componente importante de esos campos; no son independientes, y nosotros, como observadores, somos dependientes de la manera de construir nuestro objeto y del lenguaje que utilizamos.

Lo que ahora propongo se inserta en el campo social como un elemento del mismo, lo que contribuye más o menos a su definición y a su construcción; en un mundo en donde las cosas existen cada vez más porque son nombradas y por la forma en que son nombradas, el conocimiento de estas formas y de estos lenguajes es una parte integrante de los conflictos sociales, participa enteramente en la construcción del campo y en la relación con los actores, que, por otro lado, podemos considerar como objetos del conocimiento.

De hecho, no son "objetos" del conocimiento. Somos, los investigadores, los analistas, los teóricos, tanto objeto de la acción social como actores que son objeto de nuestra observación. Estamos contruidos por la acción social, al menos en la medida en que contribuimos a la construcción de esta acción. La consecuencia de esta actitud reflexiva del conocimiento sobre sí mismo es que ya no podemos, creo, pensar en analizar los fenómenos sociales, y en particular los movimientos sociales o la acción colectiva, como fenómenos que serían enteramente independientes del observador y de su posición en el campo. Existen, por supuesto, consecuencias metodológicas de esta perspectiva, que no abordaré aquí, y también consecuencias éticas y políticas que son tal vez más importantes para la discusión que concierne a los movimientos sociales.

Más que considerar que los investigadores, los observadores, los sociólogos o los analistas están fuera del campo, y más que considerar

al conocimiento como un proceso lineal, yo creo que hay que estar cada vez más conscientes del hecho de que contribuyen a la construcción del campo, que ellos reciben de los actores lo mismo que introducen en su campo de acción, y que la única ventaja o la única responsabilidad del conocimiento llamado "científico" es hacer visible y consciente todo este proceso. Ésta es la única ventaja, si lo queremos considerar así, o la única responsabilidad, desde el punto de vista ético o político, que diferencia el conocimiento científico del sentido común.

El conocimiento científico se distingue del sentido común sólo gracias a la posibilidad de dar cuenta de nuestro lugar en el campo de estudio, gracias a una capacidad explicativa de dar cuenta de nuestra relación con el sujeto sobre el cual aplicamos nuestras teorías, nuestros instrumentos, nuestras observaciones. Todo esto se vuelve una parte esencial de la acción científica. Sin esta conciencia y sin esta capacidad, creo que el conocimiento corre el riesgo de transformarse en un desafío ciego y no consciente del conflicto, un desafío que será combatido por todos, del que todos querrán apropiarse. El discurso que producen los "científicos" entra en el espacio social que constituye su objeto de apropiaciones, querámoslo o no, pues ahí circula (en pequeñas o grandes redes, esto depende de su capacidad de influencia). De todos modos, se trata de un componente de esos campos y participa de este poder y de esta responsabilidad de nombrar al mundo, que es la tarea y el desafío de los poderes y de los conflictos en este tipo de sociedad.

Traducción de Clara Zapata Tarrés

Recibido en octubre de 1995
Revisado en diciembre de 1995

Correspondencia: Università Degli Studi Di Milano/Dipartimento di Sociologia/
Via Conservatorio 7/2122, Milano, Italy/Fax 98 39 2 7601 5104.