

Alternativas de identificación. Una revisión de tema

Alternatives of identification. A revision of the topic

José Fernando Ossa Ramírez

Resumen

En esta revisión de tema se trasciende la idea moderna de identidad “estable”, “autónoma” o “única”, para privilegiar el estudio del tema de las “alternativas de identificación en la contemporaneidad, viendo la identificación como un proceso múltiple, provisorio y cambiante, en el cual juegan un papel determinante las interacciones sociales y los contextos cotidianos donde los jóvenes se mueven y transforman en medio de orientaciones disímiles y modelos discordantes. Se parte de una reflexión psicológica y psicoanalítica para pasar luego a revisar las lecturas sociológicas del interaccionismo social, allí donde se devela que los procesos identificatorios no se reducen a lo psicológico interno, sino que por el contrario, se vinculan de manera radical a problemáticas socio-psico-culturales e históricas.

Palabras clave: Identificaciones, interaccionismo social, pensamiento crítico, hegemonía, alternativas.

Summary

In this revision of the contemporary idea of “stable”, “autonomous” or “unique” identity, it is analyzed, in order to give priority to the study of the issue of “alternatives of

identification in the contemporary world, considering identification as a multiple, temporary and changing process, where a decisive role is played by the social interactions and the daily situations in which youth live and are transformed in the midst of dissimilar orientations and unfocused models. This arises from a psychological and psychoanalytical reflection that is made in order to then study the sociological interpretations of social interaction. From this reflection, it is understood that identification processes are not only considered in terms of internal psychological aspects, but rather, are connected in a radical way to sociological, psychological, cultural and historical issues.

Key words: Identification, interaction social, critical thinking, hegemony, alternative.

Introducción

“A la santa juventud; a su lucha por inventar el mundo como no es; a su rotundo realismo; a su atreverse a pedir lo imposible”. Graffiti tomado de los muros de mayo de 1968.

Una revisión de tema no es un trabajo diáfano y neutral. El pensamiento crítico contemporáneo comienza a sospechar que los

• Fecha de recepción del artículo: agosto de 2007 • Fecha de aceptación: noviembre de 2007.

JOSÉ FERNANDO OSSA RAMÍREZ. Psicólogo. Magíster en Educación. fossa@usbcali.edu.co

Proyecto: Alternativas de identificación y Proyecto de vida. Grupo de investigación: Estéticas urbanas y sociales.

objetos de conocimiento, así como también la manera de abordarlos, no son instancias autónomas de su tiempo y de su contexto. Por el contrario, son productos de paradigmas, epistemes y métodos que en una época y en un contexto social logran imponerse sobre otras explicaciones alternativas. La teoría de los paradigmas (Kuhn, 1962), y los planteamientos acerca de los regímenes de verdad y la discusión en torno a las epistemes dominantes, abren un camino que debe tomarse en serio cada vez que se piensa en una revisión de tema (Nietzsche, 1974; Foucault, 1963; Foucault, 1964; Foucault, 1976).

Por esta razón, más que asumir un eclecticismo teórico, en el presente escrito se opta por hacer una revisión crítica de la cuestión identitaria, privilegiando entre una diversidad de planteamientos, aquellos que reconocen la indisoluble relación de esta con los actuales problemas y cambios históricos y culturales. Se trata así de revisar la idea moderna de una “identidad fija, esencial, autónoma o única” para pensar las identificaciones como un producto precario, parcial, provisorio, móvil, imprevisto y cambiante, en los cuales juegan un papel determinante las interacciones sociales y los contextos cotidianos contemporáneos donde las identidades se mueven y transforman (Nietzsche, 1974; Foucault, 1983; Jameson, 1991; Gergen, 1992; Gergen, 1996). Se trata también de cuestionar una lectura ingenua de la idea contemporánea de “identificaciones múltiples” en la cual, tras un alegre reconocimiento de lo múltiple, tienden a omitirse la existencia de luchas de poder que imponen determinadas elecciones mediante procesos de violencia simbólica que naturalizan ciertas opciones, a costa de excluir otras (Certeau, 1980; Bourdieu y Passeron, 1970).

En dicha dirección, se propone una revisión de tema, que inicialmente privilegia la reflexión psicoanalítica, para pasar luego a una historización cultural del tema (Elias, 1968) y las propuestas sociológicas del interaccionismo social, para finalizar con algunas propuestas del pensamiento crítico contemporáneo, en los cuales el concepto de identidad es reemplazado por otro más “blando”, que es el de las identificaciones.

Si bien la psicología y el psicoanálisis, introducen de manera explícita el tema de la “identificación” en las ciencias sociales, es en algunas escuelas sociológicas donde se producen las reflexiones más fecundas en torno al tema de la actual producción de identidades móviles en medio de contextos que ofrecen un aparente abanico de elecciones identificatorias.

Este texto revisa, entonces, algunas de dichas teorías, para mostrar las transformaciones o crisis de la imagen moderna de “identidad estable” (imagen totalizadora e integrada de la identidad), sin dejar de sospechar que, tras los discursos y prácticas de la identidad, que actualmente privilegian la flexibilidad y el abanico de elecciones, se oculta la cuestión de la imposición persuasiva –y de esta manera más efectiva– de determinadas opciones identificatorias sobre otras. Esto se hace visible, por ejemplo, en las prácticas sociales de las nuevas generaciones juveniles, en las cuales parecen imponerse de manera dramática, las lógicas del capitalismo de consumo que prescriben, establecen e intentan fijar particulares formas identificatorias.

Sin embargo, junto a los modelos identificatorios jerarquizados y excluyentes de la industria de lo juvenil, sobreviven todavía, en una paradójica lucha, los resquebrajados modelos disciplinarios de las instituciones modernas, como también las resistencias de las diversidades culturales. Entre el espejismo de unos y otros, “brillan en su ausencia”, es decir, se vislumbran y sospechan otras opciones subalternas, singulares, creativas insondables y por advenir, que interrogan la idea de los destinos inevitables en los cuales los jóvenes contemporáneos tratan de afirmar su singularidad.

Planteamiento de la temática

Lecturas esencialistas Vs. lecturas sociales de lo identitario

En las ciencias sociales se produce un conflicto inicial sobre la cuestión identitaria, entre las lecturas esencialistas individualistas y las lecturas sociales. Para las primeras,

la identidad es un conjunto de atributos individuales o de cualidades propias que parecen emanar de una naturaleza intrínseca individual que produce lógicas o procesos internos (Voloshinov, 1929); naturaleza dada, bien sea, por gracia divina del alma (la psique o alma individual sería el origen de la identidad), o por las disposiciones innatas, genéticas o psicológicas que se van fijando y desplegando a lo largo del proyecto de la vida. A partir de ellas, un individuo se encuentra e “identifica” con sus similares (Moliner, 1967). Esta idea de “identidad individualista” está en la base del proyecto de la modernidad, el humanismo, y el psicologismo.

Desde los orígenes mismos de la modernidad, la categoría de “individuo” o “humano” se vincula radicalmente a dicha concepción “esencialista” de identidad. El hombre como valor supremo, suponía la aspiración al despliegue de los derechos o características propias del individuo, la realización de sus características (su identidad humana), como condición para la vinculación y el agrupamiento libre y fraterno con sus iguales (conciencia identitaria), libre de las imposiciones o vasallajes propios de las comunidades premodernas gobernadas por los dictámenes de la colectividad y la religión.

Los actuales debates sobre el igualitarismo social, de clase, étnico, racial, generacional o de género, continúan produciendo reflexiones en torno al tema de la identidad, pero comienzan a poner en el tapete, la idea esencialista del “individuo” o del “hombre” vistos como una identidad propia o “sustancia naturalmente estable” portadora de una esencia natural y permanente, o bien, poseedora de determinadas potencialidades intrínsecas, innatas o individuales que se despliegan de manera inexorable. Este dilema, entre identidad esencial y las identificaciones sociales, se ve acentuado ante el problema del encuentro y mezcla con lo otro, común en los contextos sociales contemporáneos.

Por otro lado, para los partidarios de un paradigma social (construccionistas, interaccionistas, estructuralistas, etc.), la identidad es un producto de lo social y lo social imperante construye lo individual. Dentro de

esta última corriente, aparecen las tendencias estructuralistas y sistémicas que desde Durkheim plantean un fuerte determinismo macro-social en las individualidades (Durkheim, 1895; Durkheim, 1897; Durkheim, 1973). Por otra parte, las propuestas del interaccionismo social, entre otras, dan a los elementos micro de los contextos cotidianos de interacción un lugar determinante, tanto en la imposición de tendencias identificatorias dominantes como en la expresión de resistencias y potencialidades críticas. Es allí donde se pueden captar los pliegues y posibilidades de diferencia, fuga y ruptura que apunten a la praxis crítica y a la “invención de lo cotidiano” (Certeau, 1980).

Al privilegiarse el tema de los procesos de identificación social (por encima de los de “identidad esencial”), se acentúan los procesos de apropiamiento o interiorización de lo social por parte de un individuo o grupo, haciéndose relevante y conciente, el tema de la existencia de la identidad como una “construcción social impuesta”; con lo cual se manifiesta un elemento crítico contra el oculto talante jerarquizado y provisional del concepto de identidad; si la identidad no es una sustancia estable, o dada *per se*, es, por tanto, posible de ser interrogado. En la operación identificatoria, a partir de un “otro externo”, se constituyen las cualidades de un sujeto o entidad; es decir, una entidad se apropia de los rasgos de otra, de naturaleza diferente, y por esta operación se convierte en algo similar a esta, o establece con ella relaciones de sujeción o sometimiento, por ejemplo, la condición de sirviente, menor o cónyuge naturaliza una posición de sometimiento, por identificación social y no por el desarrollo de una identidad natural.

Al profundizar en la lectura de la identificación como producto social, hay que decir entonces que la irrupción en la vida urbana de múltiples tipos de interacción social, está develando más que una diáfana pluralización de las opciones de identificación subjetiva (Lyotard, 1979; Gergen, 1992), la imposición de determinados modelos hegemónicos sobre otros. Producto de la saturación contemporánea de interacciones, aunque se ven cuestionados los modelos únicos o los funda-

mentos incuestionables para la construcción de ideales de identidad, paradójicamente no por ello dejan de persistir las imposiciones de determinadas concepciones de identificación que determinan maneras, por ejemplo, de ser joven, de ser hombre o mujer cada vez más acordes a las lógicas de consumo, esta vez mediante la imposición de procesos persuasivos disimulados (Baudrillard, 1978).

Más allá de la idea de determinismos producto de estructuras o sistemas macrosociales totalizantes por fuera de las interacciones cotidianas y el sentido común, de manera paradójica, la mirada a lo cotidiano de las interacciones sociales y culturales de los jóvenes, permite pensar que dentro del espectro de las estrategias de dominación, irrumpen también, y de manera sutil, derivas, fugas, y tácticas de resistencia cotidiana contra los modelos imperantes en la producción contemporánea de subjetividades (Certeau, 1980).

Lecturas universalistas y lecturas particularistas de lo identitario

La búsqueda de universales de la identidad, plantea la existencia de una “estructura trascendental” o “naturaleza humana universal” por encima de los particularismos de sujetos, épocas, interacciones y lugares, produciendo una concepción abstracta de la identidad, autónoma a la historia y los contextos particulares de las identificaciones (Voloshinov, 1929). El reconocimiento de sistemas universales, posibilitó la creación de grandes modelos de pensamiento y discursos científicos que al pre-establecer normas generales o lógicas *a priori*, instituyen leyes explicativas frente a los casos particulares, nuevos o desconocidos.

Según la formulación de una identidad humana universal, las diferencias existentes entre hombres y culturas, solo serían un asunto de superficie, pues en el fondo todos los hombres serían iguales, en tanto atravesados por leyes estructurales (por ejemplo los de la psique humana o las del lenguaje). De esta manera un conocimiento hegemónico intenta desplegar un estatuto científico que habla de leyes de la identidad, procesos cognitivos

y afectivos, similares para todas las culturas, y solo diferenciables por pequeñas “variantes” de un modelo único global (Sampson, 1998; Sampson, 1999; Sampson, 2000a; Sampson, 2000b). Sin embargo, dicho gesto universalizador, en apariencia democratizante (si todos los hombres están gobernados por idénticos sistemas normativos “todo los hombres serían iguales”), trae como consecuencia una negación de las diferencias culturales y las singularidades subjetivas (Sampson, 1998). Se hace necesario entonces, el reconocimiento de las particularidades y diferencias culturales.

En Latinoamérica, la extensión del concepto universalista de “identidad nacional”, contribuyó a la ilusión de construir una sociedad nacional única, compuesta por sujetos con características aparentemente comunes (negando la existencia real de una pluralidad racial, étnica y socio-económica). La movilización de los ideales progresistas del estado-nación necesitaron de una homogenización de “ciudadanos” que garantizara el despliegue de toda una serie de políticas, narrativas e instituciones de salud, educación, cultura y urbanización que, tomando como punto de partida el modelo de la cultura dominante, neutralizaran las diferencias y encubrieran las intocables disimetrías y desigualdades existentes entre los diferentes grupos sociales y culturales existentes en un territorio (Castro-Gomez, 2005).

Revisión de tema

El paradigma de la identidad estable en la historia de la psicología

La psicología fue definida en la Grecia clásica desde su etimología como “tratado de la *psyche*” (traducida como “alma”), objeto de estudio de la metafísica, la lógica y la física desde sus orígenes aristotélicos (Aristóteles, 1990; Canguilhem, 1956). Frente a la evidencia de unas *psyches* plurales (Grosso, 2000a), la idea de una *psyche* única, fué circunscrita desde Aristóteles al intelecto o mente, es decir, a la capacidad humana para comprender y para auto-controlar las pasiones (Aristóteles, 1990; Grosso, 2000a). Para

la filosofía platónico-socrática, la invasión de pasiones, apetitos y placeres corporales (cuando no la “posesión de espíritus”), conducía a la incoherencia, a el alejamiento de la verdad y a la enfermedad del alma; de ello surge el deber de “conocerse a sí mismo” y desplegar ciertas prácticas de neutralización de dichos “phatos”, etimología a partir de la cual la clínica retoma su idea de “patología” (Foucault, 1963; Grosso, 2000b).

Por esta razón filosofar debía conducir el alma hacia lo superior, mediante la tutela y el cultivo de la razón, el logos o las palabras. Por ello, el “dominio de sí”, ubicado en medio de la pasión y la razón, era para esta filosofía, una garantía para la supervivencia de la polis. El establecimiento de una *psyje* intelectual fue la condición para encontrar no solo verdades y certidumbres claras, sino también comportamientos únicos que permitieran una identidad racional o rol de ciudadano preparada para la convivencia en una ciudad (Gagin, 2003).

Posteriormente en el siglo XVII, surge una teoría del sujeto, propiciada por los planteamientos de Renato Descartes. De la mano de un proceso civilizador (Elias, 1968) y de una vertiginosa transformación social, económica e industrial desde el renacimiento y la ilustración, se despliegan las ilusiones y los sueños del progreso, la felicidad y el bienestar humano sometido al ordenamiento de la ciencia y la tecnología, que culminaron en el siglo XIX y comienzos del XX con el nacimiento de la clínica. Con ella, se despliegan las ciencias sociales y las psicologías modernas, erigidas sobre una idea particular de individuación disciplinaria, que tenía como objetivo la producción de individuos auto-controlados (Foucault, 1963, Foucault, 1964).

Tanto en la teoría de la “psyje” aristotélica, como en la psicología posterior al sujeto cartesiano, es evidente la preocupación por “racionalizar” lo humano, encubriendo las “psyjes” plurales y las hybris de la desmesura, a nombre de la convivencia humana en la polis griega o en los proyectos uniformantes de la productividad social, personal o empresarial de la ciudad moderna. Esto supuso, mas allá de la construcción de teorías sobre

una naturaleza humana universal y única, el despliegue de prácticas y micropoderes sobre el cuerpo y la conducta (disciplina, examen, rutinas, etc.) con efectos de producción de individualidades (Foucault, 1992).

Las concepciones naturalizadas y universalizadas de la psicología y la biología, que guiaron la creencia en un desarrollo evolutivo y estable de lo humano individual, comienzan a imponer, en nombre de una supuesta científicidad, una serie de ideales de “naturaleza humana normal”; allí se muestran los cambios históricos del sujeto y las expresiones culturales diversas o singulares, como simples “patologías”, “desviaciones” “anomalías” o “estancamientos” en relación a un modelo ideal o un orden psicológico normal, natural, universal y superior. A partir de lo anterior, se intenta neutralizar la existencia –e insistencia– de subjetividades diferentes. Las psicologías evolutivas suponen, por ejemplo, un progreso lineal cronológico similar en todos los seres humanos, por fases sexuales (desde lo pre-genital hasta una síntesis genital u objetal), o bien por estadios cognitivos o de desarrollo moral, desde lo inferior (pensamiento concreto o moral heterónoma), hasta la conquista de una madurez y desarrollo racional superior (llámese moral autónoma o pensamiento formal y abstracto).

Una crítica sustentada en el carácter “construido” y particular de todo conocimiento y de todo modelo o representación de la realidad y la identidad (Kuhn, 1970; Potter, 1998), plantea que la teoría del sujeto moderno va de la mano a la consolidación de una episteme particular que se vuelve hegemónica fundando reglas y certezas, estableciendo así un sistema de pensamiento seguro, un logos o razón discursiva (Sampson, 1998; Sampson 1999; Grosso, 2000a; Grosso, 2000b). Por esa vía fue posible elaborar organizaciones disciplinares que alcanzaran el estatuto de ciencias (Foucault, 1963). Las disciplinas sociales para ser ciencia intentan producir un supuesto según el cual, habrían mecanismos, leyes o reglas universales determinantes de una “naturaleza humana” universal, a partir de los cuales se pueden comprender y objetivar los fenómenos o acontecimientos

particulares por encima de las épocas y las culturas (Sampson, 1998; Nisbett, 2003).

Es Descartes quien inaugura el concepto de sujeto al intuir la existencia de un yo pensante en el ejercicio de la duda metódica (“*Pienso, luego yo existo*”); se abre así una vía experimental de la introspección, estableciendo la certeza evidente de la razón (Florian, 2002). Para Descartes, el mundo interior de la subjetividad, que es un aspecto del cuerpo, que puede verse por reflejo y por el reconocimiento de sus efectos, “puede ser entonces conocido y familiar para el “si mismo”, en tanto pensamiento, en tanto forma de entendimiento puro, posibilitándose alcanzar directamente la naturaleza del *yo pienso*, en la aprehensión inmediata de su existencia” (citado por Canguilhem, 1956. p.10).

En ruptura con la idea aristotélica de una realidad del mundo limitada y reducida por las percepciones sensibles, los pensadores del siglo XVII, preocupados por una física mecanicista (cimentada en el cálculo), plantean la posibilidad de acceder a la realidad, reduciendo las ilusiones de la experiencia sensible por iniciativa y mediación de un sujeto de la experiencia y de una mente responsable, capaz de recurrir a una física del sentido externo, que busca y distingue en la estructura del cuerpo humano, los productos irreales de su experiencia. El “yo pienso” cartesiano funda pues, el sujeto pensante, el psiquismo se vuelve esencialmente pensamiento y la identidad una apuesta por la racionalidad portadora de una auto-conciencia, capacitada para auto-controlar sus acciones y emociones.

Según dicho planteamiento, los datos sensoriales, las sensaciones del mundo, las fantasías engañosas, pueden ser neutralizadas por analogías, formas orgánicas, cálculos, figuraciones o relaciones exactas. De esta manera, los “hechos de la conciencia” pueden ser sometidos a un análisis científico con una pretensión de universalidad similar al de la física y la mecánica. A partir de lo anterior, se posibilita la constitución de la psicología como “ciencia del yo” (Wolff, siglo XVIII), y la de una psicología experimental que desarrollarán Fechner y Wundt a finales del siglo

XIX (Canguilhem, 1956). El conductismo plantea el papel central del aprendizaje social, las recompensas y expectativas sociales, como determinantes de la construcción de identidad (Bandura y Walters, 1974), por encima de las bases biológicas o instintuales.

A partir de los estudios de Gustav Le Bon (Le Bon, 1921) sobre el comportamiento de los sujetos en condiciones de masa, el psicoanálisis cuestiona las lecturas psicológicas individualistas, reconociendo el papel determinante de los grupos en las expresiones de las subjetividades (Freud, 1921) y de manera específica, formula una teoría de la identificación basada en la asunción de un rasgo parcial de la subjetividad, el ideal del yo.

Los desarrollos posteriores de la psicología y el psicoanálisis, vinculan el origen de las primeras formas de identidad psíquica como el resultado del encuentro e interiorización por parte del niño, de lo social (representado inicialmente por los adultos cuidadores). Los estudios sobre el “niño salvaje de Aveyron” iniciados en el siglo XIX (Manonni, 1979; Giddens, 1989) muestran como la privación de una socialización temprana por interacción con los otros, determina fracasos en la interiorización del lenguaje, la inteligencia y de la apropiación de comportamientos propiamente “humanos”. Los estudios del psicólogo John Bowlby (Bowlby, 1951) muestran la fuerte dependencia de los niños pequeños a las figuras parentales, exponiendo de que manera los cuidados y vínculos afectivos tempranos, tanto como la inestabilidad o la privación de estos, determina una fuerte impronta en los comportamientos posteriores del menor.

Para el psicoanálisis, en el curso de las formas de socialización moderna el yo, que comienza a ser sometido a una cantidad de opciones contradictorias, debe sostener una identidad unificada, “un yo”, mediante la síntesis de lo contradictorio, por lo cual, la identidad aspira a direccionarse en un solo proyecto, sometiendo a represión las tendencias incompatibles con dicho proyecto. Esto traía como resultado el malestar y la neurosis del hombre moderno (Freud, 1930). Por otra parte, la experiencia del denominado

“Estadio del espejo” (Lacan, 1953-1954; Lacan, 1966), representa el momento de la génesis imaginaria de la subjetividad, mediante la creación de un yo primario, “yo ideal” especular tomado de la relación dual madre-bebe.

La identificación según el psicoanálisis

El concepto de identificación tiene un claro fundamento en el psicoanálisis freudiano. El yo freudiano (Freud, 1923) se distingue de la clásica definición de identidad psicológica o “sí mismo”, porque, al reconocer una unidad meramente imaginaria (pero realmente dividida y plural), el psicoanálisis renuncia a la pretensión psicológica de equiparar el yo a una unidad subjetiva del conjunto de la identidad (vista como un todo). Para el psicoanálisis hay dos formas de socialización determinadas por formas de “identificación”, unas primarias o imaginarias, que originan el yo (de carácter imaginario) y otras secundarias o simbólicas, que originan la subjetividad (Chemama, 1996). El yo, en su formación misma, se constituye originalmente, tomando como modelos a los progenitores o sus sustitutos, mediante un proceso de identificación con estos (Freud, 1914).

La identificación es definida por el psicoanálisis, como el proceso, conciente o inconsciente, por el cual un sujeto se constituye y transforma, de manera total o parcial, asimilando o apropiándose de aspectos, atributos o rasgos de otros seres de su contexto social (Laplanche J. y Pontalis, J, 1994; Roudinesco y Plon, 1997). De igual manera, es por identificación que el sujeto encuentra en los demás, elementos comunes por los cuales se producen los vínculos sociales (ser o hacer “como los otros” posibilita “ser o hacer con los otros”); se garantiza así que un grupo o comunidad se constituya y sostenga como tal (Freud, 1921).

“La base de tal proceso es lo que llamamos una identificación, esto es, la equiparación de un yo a otro yo ajeno, equiparación a consecuencia de la cual el primer yo se comporta, en ciertos aspectos, como el otro yo, le imita y, en cierto modo, le acoge en sí. No sin razón, se ha comparado la identifica-

ción a la incorporación oral, caníbal, de otra persona. La identificación es una forma muy importante de la vinculación a otra persona (Freud, 1933. p. 3136).

La identificación se relaciona a los procesos de incorporación e introyección, pero es cualitativamente distinto a estos. La incorporación (proceso imaginario, que explica desenlaces patológicos, tales como la melancolía y las adicciones), se refiere a la incorporación imaginaria de objetos o cosas perdidas que generan un “yo ideal”. Es un proceso mental vivido como una operación corporal similar a ingerir, devorar o guardar objetos “dentro de sí” (Freud, 1912-1915; Freud, 1915/1917). Un objeto perdido incorporado, produce en la melancolía, las expresiones de auto-humillación, autocrítica y reproche contra “la sombra del objeto que ha caído sobre el yo (Freud, 1915/1917). El yo queda dividido en dos partes que se combaten o persiguen (el objeto perdido y el superyó, instancia crítica).

Por otro lado, la introyección (que corresponde a un proceso simbólico), se diferencia del anterior porque lo que se introyecta son siempre significantes y no cosas. Es decir, se introyectan las palabras del otro, razón por la cual se dice que la introyección es un proceso de identificación simbólica. Para el psicoanálisis, la cultura impone restricciones a la libertad individual, al reprimir tendencias eróticas, agresivas y al regular, por ejemplo, las funciones excretoras, las cuales son obligadas a realizar una sofisticada elaboración cultural, que transforma las expresiones de la analidad, en rasgos de carácter (ahorro, orden, limpieza) o en productos sublimados en elaboradas producciones culturales (Freud, 1930).

Mediante el proceso identificatorio simbólico se constituye el ideal del yo que, tomado de un otro idealizado (figura parental o líder), obra como modelo de referencia identificatoria del yo (Freud, 1914) como objeto de fascinación a partir del cual el yo aspira a perfeccionarse mediante procesos de sublimación, guiados por un plan internalizado que desemboca en la identificaciones secundarias socializadoras que son controla-

das por las funciones del superyó, la auto-observación o conciencia moral (Freud, 1921; Freud, 1933). Una caracterización del ideal del yo más sofisticada, se debe a los aportes de Lacan (Lacan, 1953-1954), para el cual el ideal del yo (del orden del significante) no es otra cosa que la voz internalizada del otro simbólico, que como un plan internalizado de la ley, se encarga de regular las futuras identificaciones con los semejantes (Lacan, 1966).

Para el psicoanálisis, la identificación es también definitiva en la constitución de las distintas instancias del psiquismo, que se diferencian partiendo del “*ello*”. Las relaciones con los otros se convierten en instancias psíquicas y rasgos de la personalidad de un sujeto. Por ejemplo, las energías libidinales o agresivas son inhibidas en su fin, desexualizadas y sublimadas, de tal manera que al identificarse con el padre, la autoridad paterna es introyectada en el yo, creando, junto al ideal del yo, la instancia del superyó que despliega una agobiante auto-vigilancia de las actividades íntimas. Más que un mecanismo psicológico cualquiera, la identificación es una operación múltiple por la cual se constituye la subjetividad humana y se expresan los diferentes tipos de vínculo afectivo de un sujeto con los otros (Freud, 1921).

La identificación además de ser la forma más temprana de enlace afectivo, es el proceso fundador de la subjetividad consolidado como el resultado de una comunidad de vínculos afectivos, conscientes e inconscientes, con los otros sociales, vínculos que se extienden a lo largo de la vida. Freud ve en la identificación simbólica, una resolución al complejo edípico (Freud, 1924). Según la teoría edípica el niño hace de su padre su ideal, de tal manera que quiere ser como él y tomar a la madre como objeto de sus pulsiones (por lo cual entra en rivalidad con el padre). Pero dado que lo anterior está prohibido, el niño abandona los investimentos de tendencias y energías pulsionales depositadas en dichos objetos, asumiendo a cambio un proceso identificatorio, mediante el cual podrá adquirir una posición activa de satisfacción (identificándose con el padre), o

bien, asumir una posición pasiva (identificarse con la madre).

En la última teoría del aparato psíquico, se amplía la importancia del concepto de identificación (Freud, 1933). Las instancias de la personalidad no son simplemente términos de un sistema psíquico donde se inscriben imágenes, recuerdos o contenidos psíquicos, sino restos de diversos y contradictorios tipos de relaciones de objeto. Pueden coexistir entonces, varias identificaciones en una misma persona, es decir, conviven una pluralidad de personas en una misma subjetividad, cada una con existencia independiente. Dicha experiencia de discontinuidad y agrietamiento de la identidad, dista de ser un proceso exclusivo de las patologías de los pacientes neuróticos o psicóticos, divididos entre las exigencias de las tendencias sexuales y las exigencias morales de la cultura.

“Queremos que sea el yo, nuestro propio yo. Pero, ¿acaso es posible tal cosa? Si el yo es propiamente el sujeto ¿cómo puede pasar a ser objeto? Y el caso es que evidentemente puede ser así. El yo puede tomarse a “si mismo” como objeto, puede tratarse a sí mismo como a otros objetos, observarse, criticarse, etc. En todo ello, una parte del yo se enfrenta al resto. El yo es, pues, disociable; se disocia en ocasión de algunas de sus funciones” (Freud, 1933. p. 3133).

En psicología de las masas (Freud, 1921) plantea que hay tres modos de identificación; las primeras identificaciones como tipo de lazo afectivo originario con los objetos, se denominan identificaciones primarias, preedípicas y ambivalentes por incorporación oral del objeto; en esta identificación primitiva, se confunde el ser con el tener (Freud, 1923) pues aun no se ha constituido un sujeto. La segunda forma de identificación aparece en los síntomas histéricos, como sustituto regresivo de una elección objetual abandonada. Se produce una imitación de un rasgo único (un síntoma) de una persona amada, en lugar de hacerse una elección de objeto. Por desplazamiento, la identificación se produce sobre algún aspecto o rasgo parcial del sujeto (por ejemplo, una identificación histérica como una tos).

Y la tercera forma de identificación se produce en ausencia de toda investidura sexual del otro. La identificación se produce por existir un elemento común (un ideal del yo) compartido por sujetos pertenecientes a una misma comunidad de afectos, gustos o intereses; como por ejemplo, la identificación que genera vínculos entre los miembros de un grupo por el deseo de ser amados por su líder (Freud, 1921). Este tipo de identificación es determinante en la constitución de las multitudes. “La identificación ya no enriquece ni constituye una instancia de la personalidad, sino que es el objeto el que se pone en lugar de una instancia, por ejemplo, en el caso del líder que viene a reemplazar el ideal del yo de los miembros de un grupo; se sucede también una identificación recíproca de los individuos entre sí -por esta razón- identificación no es igual a incorporación o interiorización” (Freud, 1921, p 2243)

En el texto “Psicología de las masas y análisis del yo” (Freud, 1921), al estudiar a los sujetos en situaciones de masa, el psicoanálisis muestra como el psiquismo individual, en apariencia estable, se ve transformado por los otros, bien sea por la presencia de modelos reales o virtuales (sean rivales o líderes colocados en el lugar de ideales del yo), o bien por la identificación recíproca, horizontal, alrededor de ideales culturales compartidos por los miembros de un grupo u organización (incluidas agrupaciones en apariencia menos fuertes como son los grupos de jóvenes). El psicoanálisis freudiano plantea que en situaciones de masa, se produce un aumento de los afectos y la inhibición del pensamiento razonable, efecto determinado por fenómenos de sugestión (que Freud explica por la presencia de “vínculos amorosos libidinales”).

El concepto de identificación en los fenómenos de masa, resulta crucial para entender la construcción de proyectos de vida en la contemporaneidad, en relación con los efectos de los medios masivos como constructores de identificación en los jóvenes a partir de modelos virtuales determinantes en la generación de modas, gustos, estilos, ritmos, éticas, comportamientos y actitudes (Baudrillard, 1974; Baudrillard, 1978, Giddens,

1989). El crecimiento de la cultura masiva mediática obliga a un replanteamiento de las concepciones tradicionales de educación y formación socializadora en su aspiración a producir identidades estables.

Para Lacan (Lacan, 1966) la identificación es originalmente imaginaria, es decir, primariamente el sujeto se reconoce en las imágenes que le ofrecen los otros de su contexto (por esta razón se le denomina fase del espejo o identificación especular). Mediante dicha “identificación visual”, el sujeto, al mismo tiempo que asume una imagen de otro, se constituye en ella: “Asumir una imagen es reconocerse en ella y apropiarse de la imagen como si fuera uno mismo” (Lacan, 1966, p. 93). Para Lacan, originalmente el niño se identifica con el deseo de la madre a partir, por ejemplo, de gestos cautivantes de reconocimiento por parte del rostro y la imagen corporal materna. Dado que dichas imágenes son simples formas engañosas, estáticas y de superficie, se produce una captación totalizante y dual y por tanto frágil, que produce una identificación primaria (yo ideal imaginario o estadio del espejo). Dado que la identificación se realiza con algo que está por fuera del sujeto, el sujeto se estructura como rival de sí mismo. Este tipo de identificación involucra agresividad y alineación (Lacan, 1966).

Luego se descubre la “ley del padre” que posibilita al sujeto salir de las identificaciones imaginarias (fijas, duales y discapacitantes) para producir identificaciones secundarias (ideales del yo). Por último, al ser simbolizado por la ley cultural, el niño puede asignarle un lugar adecuado al deseo de la madre con lo cual queda libre para desplegar las futuras identificaciones socializadoras (o identificaciones simbólicas), mediante las cuales las imágenes identificatorias se pueden traducir a símbolos culturales y a relaciones intersubjetivas mediadas por el lenguaje y el otro social.

De esta manera para Lacan, la identificación primaria es imaginaria (produce un yo ideal), mecanismo que crea o constituye al yo en el estadio del espejo: el niño al ver su reflejo, se identifica con esa imagen

(produciéndose una identificación primaria o yo ideal). Mientras que la identificación secundaria (que produce un ideal del yo), se produce al final del complejo de Edipo, una “normalización libidinal” mediante el pasaje del sujeto al orden simbólico. Así, el ideal del yo es una de las formaciones del yo, que al igual que el superyo, es producto de la identificación con las figuras de autoridad (después de la declinación del complejo de Edipo). La función principal del ideal del yo, es regular la estructura imaginaria del yo, las identificaciones y los conflictos que se presentan a lo largo de las relaciones sociales.

Inicialmente el ideal del yo se confunde con el superyo. Se confunden porque, inicialmente ambos cumplen las funciones de regular la omnipotencia narcisista e imaginaria (del yo ideal primario), mediante auto-observación, juicio y censura. Pero el ideal del yo termina diferenciándose del superyo; porque, mientras este reprime el deseo sexual que suscita la madre (o las figuras prohibidas), el ideal del yo ejerce una presión conciente a favor de la sublimación en el orden simbólico, proporcionando coordenadas culturales (por ejemplo, valores morales o éticos) que le permitan a un sujeto asumir una posición sexual como hombre o como mujer.

El ideal del yo es el punto de identificación de un sujeto con el significante. La identificación, en tanto parcial y extremadamente limitada, toma un único rasgo del objeto (rasgo unario o trazo único), que se convierte, según Lacan, en un término simbólico primordial (o “significante primero”) y que se introyecta para producir el ideal del yo. Si bien dicho rasgo puede originarse como signo, se convierte en significante al ser incorporado en un sistema, es decir, en un sistema significante, por ejemplo como una marca o huella de otros acontecimientos. Finalmente, para Lacan, el arribo a una identificación simbólica significa una inevitable división subjetiva entre el deseo y el ideal.

Las identificaciones en las escuelas sociológicas

Desde finales del siglo XIX y comienzos del XX comienzan a surgir estudios socio-

lógicos precursores, que plantean el papel central de las sociedades en la construcción de la subjetividades y el comportamiento individual (Tonnie, 1887; Durkheim, 1895; Durkheim, 1897). Ferdinand Tonnie, en el libro “Comunidad y sociedad” es el primero en señalar la existencia de diferentes tipos de nexo social, con incidencias en la formación de distinto tipo de sujetos; por ejemplo, lo social en las colectividades premodernas (propio de medios rurales), está determinado por afectividades, solidaridades y lazos familiares y religiosos, gobernados por la idea de fuerzas sobrenaturales que favorecen los intereses grupales, la conciencia colectiva y la voluntad general, en detrimento de lo individual (Tonnie, 1887).

Pero lo anterior se ve transformado con la consolidación de la burguesía, el capitalismo moderno y la vida urbana, los cuales generan otro tipo de sociedad, que determina el surgimiento también, de otro tipo de sujeto, guiado por una “voluntad racional” y por intereses individualistas. En este último tipo de sociedad, la ley entra en conflicto con las costumbres colectivas y la moralidad imperante, produciendo un colapso de los intereses colectivos y la denominada por Tonnie “voluntad natural” (Tonnie, 1887).

Las teorías que proponen la construcción de la identidad individual, como un producto o derivado de la social, tienen sus precursores en los estudios sociológicos de Durkheim (1858-1917). La sociología de este autor, propone desde sus orígenes que el individuo construye su subjetividad a partir de la interiorización o internalización coercitiva de patrones de lenguaje, conciencia, representaciones colectivas, reglas, normas, valores morales, roles, concepciones, recursos intelectuales y materiales, hábitos y prácticas de la sociedad en las que se nace y vive.

Para esta sociología, la identidad o conciencia individual, es producto de una identidad o conciencia colectiva cultural, que genera y regula las formas de ser y estar en el mundo. En debate con la naciente psicología de su época, esta sociología ve en la conciencia individual un problema insalvable para el análisis científico pues los

procesos mentales o los hechos internos de la conciencia individual se hacen esquivos al análisis objetivo. Por lo anterior se terminan privilegiando los “hechos sociales” (Durkheim, 1895; Durkheim, 1897; Durkheim, 1973) como datos externos que se imponen a la mente interior, y son susceptibles de algún tipo de objetivación.

El aprendizaje institucional en los procesos de socialización, busca garantizar un control colectivo sobre las pasiones y sensaciones individuales para adecuarlos a los contextos sociales compartidos y para construir las identidades (Durkheim, 1973). Por ello las maneras de pensar, sentir y actuar, los procesos o categorías mentales, los valores, gustos o prácticas de los sujetos, mas que esencias inmanentes de lo subjetivo, son la expresión individual de “hechos sociales” (Durkheim, 1895). Para esta sociología, la constitución de la identidad de un niño, por ejemplo, se ve gobernada inicialmente por los procesos socializadores en contextos como la familia y la escuela (crianza y educación diferencial), mas que por el desarrollo autónomo de tendencias naturales.

Para Durkheim, la conciencia social aporta un conjunto de “reglas morales”, que son internalizadas por los individuos en los procesos de socialización en forma de educación moral o “deber ser” imperativo, necesario y deseable para garantizar el control de las pasiones, acciones y pensamientos (Durkheim, 1973). El compromiso de los individuos con metas sociales compartidas y conductas adecuadas que crean el vínculo social, se ve amenazado por el debilitamiento de la moralidad común, la relajación de la autoridad y la disciplina, la creciente atomización generada por la división social del trabajo, la crisis de las solidaridades grupales; todo lo cual conduce a expresiones de patología, anomia, pérdida del sentido y del control de las pasiones, visible en ciertas formas del suicidio (Durkheim, 1897).

Los límites de la propuesta de Durkheim

Con las teorías de la interacción social, la relación entre lo individual y lo social supone poner en el centro del proceso socializador

la categoría de “la interacción” con los otros en el mundo de la vida cotidiana. En una interacción, el sentido de los símbolos o significantes que intercambian los sujetos, depende de “quien los formula” y de “quien los recibe”, así como también de la situación social en que estos se encuentran. El aporte sociológico de la interacción social, busca superar una concepción de la socialización como una operación en abstracto, sugerida por Durkheim (Voloshinov, 1929) proponiendo a cambio el reconocimiento del papel mediador de las interacciones cotidianas.

En las interacciones se presentan intercambios concretos entre una serie de agentes, situaciones, dispositivos, prácticas y discursos, que se presentan en los encuentros en diferentes contextos o instituciones (familia, escuela, etc.). Los humanos ingresan en el universo de los signos culturales de su grupo, al desplegar procesos de pensamiento o emoción, opciones de evolución, estadios de desarrollo, objetos y formas de lenguaje, mas determinados por las particularidades de cada época y cultura, que por procesos naturales inmanentes a los sujetos o trascendentales a estos.

La propuesta durkheimiana de un método sociológico objetivo conduce a la formulación de reglas científicas y verdades últimas, a partir de la búsqueda de leyes positivas constitutivas de lo social; es decir, se privilegian las dimensiones macroestructurales de lo social, visto como un sistema previamente direccionado y semipetrificado por las reglas de un orden histórico lógico, inevitable e indispensable que se impone a los sujetos; dichas leyes objetivas aparecen como impuestas a la conciencia subjetiva individual (Voloshinov, 1929). De esta manera, los actos individuales y su variabilidad, aparecen como meras “refracciones y variaciones casuales” o como “distorsiones de las formas normativamente idénticas” o bien como una “variabilidad irracional y absurda desde el punto de vista del sistema” (Voloshinov, 1929). Con esto último, lo social queda contrapuesto indirectamente a lo individual, dado que se siguen pensando sus expresiones (la anomia, por ejemplo), como formas ajenas al sistema social estable (Durkheim, 1897).

De esta forma Durkheim introduce un “objetivismo abstracto” (Voloshinov, 1929) en el estudio de la socialización, que termina obviando el poder y la importancia de las múltiples interacciones en la vida cotidiana. En ellas se genera un flujo plural e incontrolable de prácticas concretas, en las cuales la polisemia y la pluriacentalidad (Voloshinov, 1929; Ducrot, 1984) rompen las imposiciones de un orden único, introduciendo un “hecho social” de fuerzas en lucha, pluralidad de sentidos, discontinuidades y acciones imprevistas en el orden supuestamente unitario. Es decir, con las teorías de “la interacción social”, lo social deja de estar totalmente sistematizado. Un ejemplo de esto son las expresiones colectivas de interacción como el “mundo al revés” de la carnavalesca popular (Bajtín, 1940), las experiencias lúdicas y rituales (Rosaldo, 1989; Turner, 1966) y las tácticas cotidianas de fuga a lo preestablecido (Certeau, de 1980).

Situado en contexto, lo social, sus ideologías, sus símbolos y sus significados, es un proceso susceptible de transformaciones y de ser recreados en las situaciones cotidianas por los actores, lo cual determina una particular y sugerente concepción de lo social y de la socialización, abierta a la pluralidad y a lo imprevisible (Voloshinov, 1929), y no una estructura pre-establecida inflexiblemente.

Los *yoes* potenciales según el interaccionismo

Dado que las teorías sociológicas son numerosas, a continuación se privilegiarán los aportes de las teorías interaccionistas las cuales son las que mayor cercanía tienen con el tema de la construcción de identidad a partir de identificaciones socializadoras. Su énfasis en lo relacional o en la intersubjetividad propone como concepto vinculado al de “identificación psicológica”, el de “interiorización” de las acciones de los otros con los cuales se relaciona. Las concepciones interaccionistas van desde aquellas que señalan una simple relación entre sujetos y una influencia vertical del consenso social hacia lo individual, como aquellas que plantean la posibilidad por la cual ciertas acciones modifican a otras. En

estas concepciones se comienza a reconocer el papel activo de los sujetos concretos en lo social cotidiano, en los cuales las identidades no son estáticas ni fijas.

Para Mead, el “sí mismo” o *self*, es un proceso social que se interioriza y desarrolla después del nacimiento a través de la comunicación, las actividades y relaciones sociales. Se refiere a las competencias que tiene el individuo para considerarse a sí mismo “como un sujeto” y “como un objeto”. El *self* tiene como su principal mecanismo la “reflexión”, que se basa también en la experiencia social. El *self* reflexivo es la capacidad para ponerse en el lugar de los otros, de auto-examinarse como los otros lo examinarían y de actuar como ellos (Mead, 1934/1962).

El poseer un *self*, posibilita a los sujetos, escucharse a sí mismos en las conversaciones sociales y situarse por “fuera de sí”, auto-examinarse, convertirse en objetos, poniéndose en el lugar de las otras personas o del grupo social al cual pertenecen. Para Mead, el niño aprende de los otros en la “etapa del juego infantil”, en la cual adopta el papel de los otros que lo evalúan. Pero solo en la etapa del juego organizado (como el deporte), es cuando el niño logra adquirir un *self* más general y desarrollado; dado que el deporte es un juego más sofisticado y con mayor similitud a la vida grupal real, en el que participan una mayor cantidad de individuos y situaciones, y en las cuales un sujeto se ve obligado a actuar, intercambiar y adecuar sus acciones a una mayor cantidad de roles, estrategias y situaciones; a partir de lo anterior, un sujeto interioriza los valores y la moralidad de todo un grupo, es decir, adquiere el recurso de un “otro generalizado” (Mead, 1934/1962).

El hecho de adoptar el papel del “otro generalizado” posibilita a un sujeto desempeñar una serie de actividades grupales organizadas, de acuerdo con las exigencias comunes en cada situación social y a ajustarse eficientemente y coordinadamente a lo que los otros esperan de él; con ello, un individuo puede ocupar el lugar de miembro de una comunidad (Mead, 1934/1962). Podría pensarse entonces que el “otro generalizado” condenaría a los individuos a una suerte de socialización homo-

genizante, controlada y conformista con la cual todos los individuos solo se limitarían a responder a las expectativas de dicho otro; dicha expresión conforme y organizada del *self* en su respuesta al “otro generalizado”, es denominada por Mead como “el mi” (Mead, 1934/1962).

Para solventar dicha limitación Mead propone que en el *self* de un mismo individuo hay otro aspecto dinámico diferente al “mi” que son sus “yoes potenciales”. Mientras existan en una misma sociedad diferentes tipos de “otro generalizado” que se articulan a la “singularidad” de cada biografía personal, darán cuenta de la existencia en una misma colectividad de diferentes clases de sub-agrupaciones, que sirven de referencia identificatoria a las acciones de un mismo individuo (con ello se explica que en una misma colectividad pueden existir diferentes tipos de personalidades). Un individuo puede mostrarse, por ejemplo, en franca oposición a los dictámenes de su pequeño grupo familiar o escolar, mientras pone como referente, la voz de un “otro generalizado” distinto, por fuera del grupo cercano. Dicho nuevo “otro generalizado” puede provenir de expresiones del presente, como también del pasado e incluso de un futuro posible (Mead, 1934/1962).

A diferencia de una sociedad tradicional (en la que predomina el “mi”), una sociedad moderna puede ser rica en “yoes posibles”. Para Mead dicha pluralidad de yoes potenciales confieren la posibilidad a un individuo de introducir innovaciones en los procesos sociales, no solo en las situaciones de la vida cotidiana sino sobre el conjunto social (como ocurre con los científicos o los personajes históricos). De esta manera Mead reconoce en la “singularidad biográfica” proveniente del encuentro con diferentes “otros generalizados”, un factor determinante en los cambios de los procesos sociales, que permite introducir combinatorias entre un “mi” (conjunto organizado y conformista de identificaciones sometidas a un “otro generalizado”) y unos “yoes” que introducen una pluralidad dinámica de identificaciones posibles, producto de la identificación con

diferentes “otros generalizados” posibles (Mead, 1934/1962).

Según lo anterior, el control social se interioriza como drama interior, en el *self* de los individuos, pero no logra neutralizar totalmente la singularidad de estos, porque una sociedad está sometida también al encuentro y flujo cambiante de “otros generalizados” (Mead, 1934/1962). Para Mead, la sociedad propiamente dicha se interioriza y expresa en el conjunto organizado de respuestas del “mi” de los individuos; con lo cual la sociedad, más que un asunto externo “por fuera” de los individuos, tendría en las interacciones pragmáticas de sus individuos, su expresión más significativa. Este autor aboga por instituciones que logren sintetizar los aspectos represivos con una flexibilidad que permita cierta creatividad en los actores (Mead, 1934/1962).

Más que un proceso estático y unidireccional, la socialización para el interaccionismo, es un asunto en el cual los actores sociales rediseñan lo que hacen y aprenden readaptándolo a sus propias necesidades, pensamientos o emociones (Mead, 1934/1962); las instituciones sociales serían el conjunto organizado de reacciones o respuestas comunes e idénticas de una comunidad, es decir los hábitos y actitudes por los cuales se garantiza el control y la organización de las acciones individuales. Dicha institucionalización encuentra en la educación su principal proceso de “internalización”.

La identificación como internalización del mundo con los otros

Thomas Berger y Peter Luckman (Berger y Luckman, 1967), se inspiraron en los planteamientos de G.H. Mead (Mead, 1934/1962) y en los de la fenomenología de Alfred Schutz (Schutz, 1932/1967), para radicalizar la idea según la cual en las interacciones sociales prácticas donde los individuos se socializan interiorizando los significados, símbolos y pautas de acción social. La socialización tiene su punto de partida en la inducción que, desde su niñez, sufre un individuo por parte de otros a la

internalización (o absorción) de la realidad social en la que nace y vive.

Es decir, un individuo “asume” como propios los significados que asumen esos otros que le preceden, que viven, que ya están socializados en dicho mundo y que terminan siendo significativos para el primero (padres, maestros, tutores). Mediante este proceso socializador, el sujeto logra una interpretación y aprehensión particular del mundo, compartida de manera recíproca con los otros. Solo con esa condición inicial se hace posible que un sujeto pueda ser reconocido como miembro de una sociedad y pueda, si es posible, interpretar y re-crear el mundo en donde vive (Berger y Luckman, 1967).

“En la forma compleja de la internalización, yo no solo ‘comprendo’ los procesos subjetivos momentáneos del otro: ‘comprendo’ el mundo en el que él vive, y ese mundo se vuelve mío. Esto presupone que él y yo compartimos el tiempo en forma más que efímera. Ahora no solo comprendemos nuestras mutuas definiciones de las situaciones compartidas: también las definimos recíprocamente. Se establece entre nosotros un nexo de motivaciones que se extiende hasta el futuro. Y lo que es de suma importancia, existe ahora una continua identificación mutua entre nosotros. No solo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del otro” (Berger y Luckman, 1967. p. 165).

La identificación garantiza la internalización de roles y actitudes

La identidad es pensada por Berger y Luckman como el producto de identificaciones que se realizan originalmente en un mundo social específico. Dicha identificación supone una identidad atribuida y una auto-identificación asumida, por la cual un individuo al aceptar los roles y actitudes de los otros, asume el mundo de estos. La identidad sería precisamente la posibilidad de encontrar una determinada ubicación en ese mundo, de tal manera que se asume una identidad indisolublemente vinculada a un mundo social particular.

Según estos autores, la socialización básica es aquella que sucede en la niñez y es denominada como “socialización primaria”. Se denomina “socialización secundaria” a la que sucede posteriormente a la infancia y según los autores, esta regida por el modelo de la primera (Berger y Luckman, 1967 p.167). La socialización primaria supone el aprendizaje de una diversidad de formas cognitivas y emocionales, para lo cual debe existir una necesaria e indispensable “adhesión identificatoria” a dichos significantes. Dicha socialización avanza desde experiencias concretas y puntuales con una serie de “otros concretos” (por ejemplo, la mamá normalizando a su niño) hasta una progresiva asunción de normas en otros contextos y frente a una generalidad de otros.

Un momento central de la socialización es la formación dentro del psiquismo de un “Otro Generalizado” (Mead, 1934/1962; Berger y Luckman, 1967). Esto se hace posible cuando un sujeto (por ejemplo un niño) reconoce que en distintas situaciones sociales y entre distintos agentes socializadores se produce un acuerdo común entre la mayor parte de los miembros de una colectividad (padre, madre, hermanos, tíos, profesores, autoridades) para la imposición de determinada norma, por lo cual esta se generaliza; es decir, de ser una norma aplicable a casos concretos se vuelve una ley social abstracta que sirve de referente de identificación para todos los casos. Lo anterior, según estos autores, garantiza la estabilidad y continuidad de la conciencia y las identificaciones de un individuo, permitiéndole establecer una “identidad coherente”, que se mantiene, “en general”, aunque se presenten otro tipo de situaciones y se adopten diferentes roles (Berger y Luckman, 1967).

La interiorización del “otro generalizado” supone la internalización de la sociedad en cada sujeto, a la par del establecimiento de su identidad subjetiva. La realidad que se establece tiene cierta correspondencia simétrica entre el afuera y el adentro de los individuos, por lo cual los individuos terminan viviendo como parte de ella. Sin embargo los autores advierten que dicha correspondencia no es total, porque en ningún proceso de interna-

lización se logra totalizar lo real, lo social, lo objetivo, pues cada individuo interioriza selectivamente aspectos parciales y distintos de dicha realidad. En dicha selección influyen diversas situaciones como la distribución social del conocimiento, los capitales culturales diferenciados de cada familia, la conciencia del propio cuerpo y la biografía personal de los individuos.

En la socialización primaria predominan fuertes relaciones afectivas cercanas con los padres o acudientes (quienes terminan definiendo el mundo del niño e incluso su biografía). Por esto, la realidad que estos representan, aparenta ser para el menor el “único mundo” existente y posible, casi como si fuera una realidad inevitable. En la socialización secundaria, por el contrario parecen predominar relaciones afectivas más formalizadas y frías, con “funcionarios institucionales” que transmiten conocimientos específicos desde roles más o menos homogéneos (a veces indiferenciados y anónimos), separados de los sujetos reales, asunto que no ocurre, por ejemplo, en la relación entre padres e hijos). Por esta razón los contenidos internalizados en la socialización secundaria pierden su carácter totalizante de realidad inevitable, y se vuelven más intercambiables y fugaces (Berger y Luckman, 1967).

La socialización diferenciada y especializada produce diferentes identificaciones

La socialización secundaria en las sociedades actuales, sometida a múltiples y disímiles interacciones, propicia separaciones entre diversos segmentos o fracciones de realidad, propias de las distintas situaciones contextuales en las que viven los individuos. Por ejemplo, un joven que sale de su casa, abandona su “realidad familiar” para irrumpir en la “realidad escolar”; además, al terminar sus clases de matemáticas, se ve obligado a abandonar dicho “mundo matemático” para pasar a la clase de idiomas. Con lo anterior el individuo de una ciudad moderna ve producir en él, la “separación de partes del yo” con realidades concomitantes cada vez más diferenciadas. Este asunto propio de las

instituciones modernas, no se produce de manera tan común con un joven que trabaja todo el día junto a su padre campesino o artesano (Berger y Luckman, 1967).

Dada la pluralidad de opciones identificatorias en las sociedades urbanas, las posibilidades de dispersión aumentan y se dificultan a la vez las garantías de “adherencia” o grado de compromiso a una sola y única forma de realidad. En estas grupalidades llenas de mundos plurales, se dificultan los aprendizajes hiper-especializados, tales como las profesiones de dedicación exclusiva, tales como el ser músico o deportista de alto rendimiento. Cuanto más minuciosa o exigente deba ser la internalización de un conocimiento en la socialización secundaria, mayores serán los requerimientos de identificación; y con ello más sofisticados deben ser los recursos o las técnicas para producir dichos aprendizajes o adiestramientos. Ser sacerdote o músico se hace más difícil en una sociedad donde la entretención y el consumo marcan la pauta (Berger y Luckman, 1967).

Cada vez más se hace necesario, para los agentes socializadores, por ejemplo, desplegar recursos pedagógicos que permitan a sus estudiantes volver altamente significativos y motivadores los aprendizajes de la socialización secundaria, y es necesario pedir al aprendiz una intensificación del compromiso identificatorio con la nueva realidad que pretende internalizar. Esto obliga a construir una “continuidad” entre la realidad establecida por los aprendizajes y saberes de la socialización primaria con la realidad de los nuevos aprendizajes y saberes de la socialización secundaria, al extremo incluso de producir una transformación real de la anterior realidad y una inmersión en la nueva, para que esta forme parte de su vida íntegra. Igual intensificación identificatoria se produce en la medida del aumento de las jerarquías (Berger y Luckman, 1967).

Reafirmación y legitimación para neutralizar cambios en las internalizaciones

Los interaccionistas plantean que la socialización es un proceso siempre inacabado y

vulnerable, es decir, sometido a todo tipo de avatares y apremios, tales como la irrupción de tendencias, valores y comportamientos posibles, situaciones y fuerzas “marginales” que amenazan con cambiar la realidad establecida de las rutinas cotidianas. Por lo anterior, la sociedad busca garantizar su continuidad mediante mecanismos de legitimación o reforzamiento institucional, que posibilite hacer ver la realidad particular impuesta como “la mejor”, como “la natural”, como algo “inevitable” y hace ver el cambio como algo indeseado, inmoral, absurdo y aun “peligroso” (Berger y Luckman, 1967).

La interiorización de los límites de lo normal a través de valores morales como el pudor, se ven socavados cuando aparecen en una sociedad sub-grupos con comportamientos distintos que introducen cambios a ese valor moral. Dichos cambios pueden terminar socavando los hábitos, valores y rutinas cotidianas. Hay dos tipos de mantenimiento de la realidad socialmente definida; uno apunta a sostener la realidad internalizada en la vida cotidiana (hábitos de interacción o rutinas institucionalizadas) y el otro a neutralizar las situaciones de crisis (Berger y Luckman, 1967).

Pero son los otros en las pequeñas interacciones concretas de la vida en común, las figuras determinantes para reafirmar una realidad cotidiana como estructurada de forma estable y continua. El cabal cumplimiento de pequeños rituales (Schutz, 1932/1967; Goffman, 1959; Garfinkel, 1967), así como los valores cotidianos generales, el culto al trabajo y la responsabilidad, neutralizan el carácter fantasmal, extraño y angustiante de lo real de la vida, las cosas y las personas. Dichas interacciones y pequeños contactos cotidianos (en la familia, el vecindario o el trabajo), son necesarios para establecer seguridades, para confirmar la realidad subjetiva y construir así un sentido de “la identidad”, es decir, la confianza en que “se es, lo que se cree ser”. El carácter o la identidad se ven socavados en la vida contemporánea en el momento en que en esta se pierden dichas seguridades y estabildades antiguas (Sennet, 1998).

La coherencia de la identidad es afectada por las interacciones múltiples en una sociedad demasiado pluralista

Dado que son los “otros” los que garantizan la identidad, es la objetividad social, construida por una comunidad, la que permite confirmar las auto-identificaciones que tiene de sí un individuo. Incluso aquellos que se sienten “perdedores” son confirmados como tales en determinado círculo cotidiano de interacciones (Berger y Luckman, 1967). Cuando existen desacuerdos entre los grupos, los sujetos pueden entrar en incoherencias de identidad en sociedades móviles con roles demasiado diferenciados (Goffman, 1959).

Las múltiples posibilidades de interacción, obligan a una concordancia extensiva en diferentes lugares y situaciones, para con ello confirmar la identidad de un sujeto mediante una especie de “coro” entre diversas voces. En caso contrario, en una sociedad pluralista, por ejemplo, con realidades que compiten entre sí, se puede producir con mayor facilidad una “disconfirmación” de la realidad subjetiva que se hallaba cristalizada en los contactos cercanos familiares, sobre todo cuando no hay grupos primarios fuertes que garanticen la sobrevivencia de esa identidad de base (Berger y Luckmann, 1967).

El diálogo cotidiano y las rutinas diarias, son elementos centrales que al conservar la realidad de los “lugares comunes” a un grupo, garantizan la sobrevivencia de las identidades subjetivas individuales. El lenguaje común y las conversaciones cotidianas, mantienen y reproducen la realidad. El “lenguaje común” o compartido tiene el poder de objetivizar el mundo de las experiencias haciendo posible su aprehensión y coherencia, “produciendo un mundo” susceptible de ser objeto de la conciencia individual. La realidad se hace común, para quienes usan un mismo lenguaje. De lo contrario, cuando fracasa dicho orden dialógico, se pueden presentar incoherencias y discontinuidades, que generan crisis en dicho orden compartido.

La socialización secundaria supone una continuidad con las internalizaciones de la socialización primaria, sin mayores cambios importantes. Pero en la vida cotidiana

contemporánea, sometida a socializaciones móviles y a roles demasiado diferenciados, no se da una socialización secundaria totalmente acorde y consecuente a la socialización primaria. Son comunes los tipos intermedios de socialización en los cuales se producen cambios parciales de realidad, a veces suaves, a veces verdaderas re-socializaciones diferentes. El cambio de estatus social de un sujeto por movilidad social, o por adquisición de una educación o un título profesional, puede generar nuevas situaciones de vida, e internalizaciones que cambian la realidad subjetiva (Berger y Luckmann, 1967).

De igual manera se pueden generar discontinuidades abruptas en la biografía personal, verdaderas re-socializaciones, que producen cambios imprevistos en la vida de un sujeto. Pero también pueden producirse discontinuidades moderadas, que no introducen mayor trastorno o ruptura de la coherencia personal, sobre todo cuando se elaboran sobre la base de retomar anteriores identificaciones de la socialización primaria. Esto sucede cuando los distintos grupos o personas están asociadas, toman el relevo y vigilan las transformaciones, de manera acorde a las expectativas y a la consolidación de esquemas interpretativos consolidados, frente a cambios drásticos en la vida, como el ingreso a la adolescencia, el servicio militar, o el matrimonio (Berger y Luckmann, 1967).

Emergencia de realidades alternas: la alternación discordante de identificaciones y la relativización de toda realidad única

Más que ser un simple síntoma individual de una socialización deficiente, una condición de las complejas sociedades contemporáneas, es la convivencia de sub-sociedades y sub-socializaciones discordantes que relativizan toda realidad única. Por ejemplo, en sociedades agrarias o feudales con una distribución simple de la división del trabajo y del conocimiento (caballeros, vasallos y labriegos) y con programas institucionales únicos de socialización, se obtienen como resultado las identidades y el tipo de

interacciones más o menos presupuestas y socialmente definidas. En estas sociedades no existen diferentes bases sociales o tradiciones comunitarias diversas en las que un sujeto produzca un antimundo alternativo al existente.

Pero en sociedades complejas donde se gestan diferentes grupalidades, con programas o elencos socializadores distintos, y con una distribución más compleja del conocimiento, se pueden consolidar realidades alternas y mundos distintos. Aparecen entonces y de manera simultánea, distintas respuestas a la pregunta ¿quién soy yo?, y con ello, distintas auto-identificaciones o auto-aprehensiones que lo afirman en la idea de negarse a someterse a la identidad asignada por la macro-comunidad.

En sociedades donde hay una distribución compleja del conocimiento se producen socializaciones primarias en las cuales varios sujetos mediatizan una realidad común desde diferentes perspectivas. Pero dichas discrepancias no parecen generar mayor crisis, ni rivalidad entre una y otra visión de realidad, pues las diferencias de género entre hombres y mujeres están reconocidas y neutralizadas por el proceso socializador mismo, estableciéndose una jerarquía de poder que naturaliza la supremacía de la visión masculina de mundo legitimando la forma de repartir los privilegios de unos y otras. Igual cosa sucede cuando un niño rico es educado por una criada venida del campo, la herencia y la realidad burguesa de los padres generalmente termina imponiéndose sobre la versión campesina de la criada (Berger y Luckmann, 1967).

Toda sociedad tiene sus propios mecanismos “terapéuticos” o re-socializadores frente a casos de anormalidad o de socialización deficiente. Basta ejercer alguna presión adecuada o algún tipo de seguimiento especial para garantizar una readaptación a la versión oficial. Otro asunto distinto sucede cuando un grupo de sujetos que entran en conflicto con las definiciones oficiales de realidad normal (por ejemplo grupos de marginados, delincuentes, homosexuales o creyentes de una secta religiosa), se agrupan como una

verdadera comunidad (Berger y Luckmann, 1967), y producen un tipo de socialización alternativa a la oficial, a partir de la cual se acogen, reconocen y protegen en contra de una comunidad más general.

En circunstancias donde conviven mundos discrepantes, muchos sujetos pueden adquirir e internalizar roles discordantes en su plural proceso de socialización primaria. Dichos roles se expresan y reivindican alternativamente en diferentes lugares y tipos de interacción, pero a la vez se traicionan recíprocamente. De esta manera, queda abierto el terreno al tipo social de los sujetos individualistas y caprichosos convidados a elegir en un abanico de mundos electivos, disponibles como posibilidades optativas de identidades paralelas.

“Discrepancias similares se producen entre los procesos de socialización en la familia y en el grupo de pares. Con respecto a la familia, un niño está preparado para egresar de la escuela secundaria; con respecto al grupo de pares, está preparado para su primera prueba seria de valor, que puede consistir en robar un automóvil. Se da por sobreentendido que tales situaciones están preñadas de posibilidades de conflictos internos y de culpa (Berger y Luckmann, 1967, p. 212).

Otra situación de mundos paralelos discrepantes se presenta comúnmente cuando se da una ruptura de continuidad entre las identidades elegidas e internalizadas en la socialización primaria y las que se producen en la secundaria cuando en la segunda no se concretan o concluyen la promesa de realización y ubicación social prometidas en la primera, se produce una desrealización fantástica de los individuos. La discordancia produce una ilusión incumplida que trunca la permanencia del “yo real” fabricado en la socialización primaria. Esto termina siendo una fuente de tensiones para la estructura social y una causa de desconfianza hacia las instituciones, sobre todo cuando dicha desilusión se generaliza a muchos miembros pertenecientes a una misma sociedad.

Otra fuente de discordancia está representada por la desigual inversión emocional en la identificación con una realidad en la

socialización primaria en comparación a la identificación en la socialización secundaria. En la socialización primaria cuando se presentan mundos discordantes y un niño tiene que elegir entre dos realidades, dicha identificación tiene una alta carga afectiva. Sin embargo lo anterior no sucede necesariamente en la socialización secundaria, en la cual se pueden presentar identificaciones sin una mayor inversión afectiva. Por esta razón los sujetos pueden alternar entre varias realidades y roles, de una manera oportunista y según las circunstancias, manipulando una identificación con determinado rol por un simple interés específico y momentáneo sin mayor compromiso emocional real. Lo social se convierte allí en una red de manipulaciones tácticas.

De esta manera, en sociedades complejas, como las actuales sociedades industriales contemporáneas con una sofisticada división social del trabajo y del conocimiento, donde convive un “mercado de mundos discrepantes”, es bastante fuerte la tendencia a volver relativa cualquier forma de verdad o realidad y a convertir la identidad en un juego de roles plurales intercambiables, de los cuales un individuo se puede separar. Se encuentra entonces en una mayor posibilidad de representar “lo que los otros suponen que se es”, tanto como a jugar a “lo que no se es”. Es así como el pluralismo de la realidad social produce un pluralismo de la identidad.

Las identificaciones vistas como interacciones teatrales cotidianas

En relación con las propuestas de la interacción social iniciadas por Mead, el cual analiza las tensiones entre el yo y los consreñimientos de la socialización, Erving Goffman (1922-1982), propone también una lectura fluida de la identidad, relacionada a las identificaciones que cambian dependiendo de cada contexto de interacción. Este autor plantea que existen varias similitudes entre los actos y dramas de las escenas teatrales y lo que ocurre en los escenarios interaccionales de la vida social cotidiana (Goffman, 1959). Todo esto permite formular un análisis de los procesos socio-psicológicos desde una

metáfora teatral que privilegia la interacción grupal y no tanto el análisis individualista de los comportamientos. Existen para Goffman maneras de actuar distintas cuando se está en “regiones anteriores”, trasfondos escénicos, privados e informales (como las bambalinas, el cuarto de baño) y las “regiones posteriores” o formalizados públicamente (en los cuales se está rodeado de gente poco familiar).

Los sujetos crean también “distancia social” entre ellos y sus interlocutores para manejar la credibilidad del personaje que representan. En cada escenario hay un manejo diferente de los roles o personajes, porque la espontaneidad cambia dependiendo de la diferencia de presión del tipo de interacción o interlocutor social. Junto al cambio de roles hay también un cambio en la manera de exhibir la fachada personal, la apariencia física, el vestuario, los gestos, modales y las maneras de hablar, así como las maneras de usar el “medio físico”, el escenario, sus accesorios y utilerías (Goffman, 1959).

El yo situado, al estar sometido a distintas circunstancias, muestra su carácter flexible y “construido desde afuera”, lo cual hace dudar que sea una sustancia o esencia orgánica que pueda ser totalmente controlada por el sujeto o autor del rol. De esta manera, el self es pensado aquí como un “producto” de las interacciones dramáticas en escenarios sociales. El sujeto en público se esforzará por construir y dar la impresión de exponer una representación estable, consistente y única de ese rol, tratando de sostener una determinada concepción ideal de su yo que sea aceptada y creíble por los demás; esto supone un despliegue de técnicas de control y persuasión sobre los otros, las audiencias y las situaciones, controlando los errores, descuidos o inconsistencias, ocultando unos aspectos y resaltando otros (Goffman, 1959).

Entre más diversidad de roles existen en la vida social de un grupo, los sujetos deben flexibilizar sus identificaciones, abriéndose a un abanico de posibilidades virtuales, que se convierten en actuaciones que se adecuan flexiblemente al cambio de situaciones, sin implicarse totalmente en ellas. Mediante dicha metáfora teatral, se cuestiona el carác-

ter sustancial o esencial del yo. Al final de su vida, Goffman se inclinó por un análisis estructural en el cual planteó que las fachadas tendían a oficializarse institucionalmente y a conformar roles o representaciones estructuradas colectivamente que se convertían en normas y estrategias obligatorias, con lo cual se termina desconfiando de las posibilidades creativas de los actores, dejando de lado las variantes tácticas, las renegociaciones y las iniciativas de los sujetos sociales (Goffman, 1974).

Tendencias en el campo de conocimiento

Como se planteó anteriormente, en las sociedades contemporáneas, sometidas a diferentes maneras de intercambio e interacción social, se manifiesta una pluralización de voces, prácticas y corporeidades que relativizan las relaciones e identidades. Más allá de un simple conflicto entre el cambio y la tradición, lo urbano contemporáneo plantea una convivencia conflictiva de versiones de realidad entre normas y modelos hegemónicos y alternativos en una permanente tensión y puja por ocupar el centro del poder (Gergen, 1992; Nietzsche, 1974).

Lo anterior origina un debate en el campo de conocimiento. Cuando en un mismo grupo social se construyen interpretaciones, valores y prácticas distintas, se devela la pugna sutil o abierta entre una pluralidad de tendencias y perspectivas de construcción del sentido y de legitimidad, así como diferentes marcos persuasivos. La clásica idea de identidad fija es cuestionada como una construcción relativa a los roles, escenarios, contextos, situaciones y temporalidades. El reconocimiento de la fragmentación de lo social y la alteridad es, para algunos, el resultado de la erosión en la vida concreta contemporánea de los fundamentos sociales que sustentaban dichas concepciones (Lipovetsky, 1983; Lasch, 1995; Sennet, 1998).

La identidad vista como experiencia situada, cambiante y dependiente de la multiplicidad de relaciones sociales concretas o virtuales, está vinculada desde su origen mismo, a las relaciones con la alteridad

social. La subjetividad se convierte en una entidad construida y percibida por y en las interacciones sociales. Lo social moderno daba una apariencia de unidad y racionalidad ordenada y ordenadora que parecía obrar uni-direccionalmente sobre su resultante: el individuo. Pero lo social contemporáneo no es tan unitario, ni estructurado como parecía. Lo social contemporáneo parece explicitar esa diversificación y fragmentación ocultada por las ciencias sociales modernas.

La subsocialización produce efectos en la pluralización de las identidades. Lo anterior conduce a sustituir la concepción de identidad como simple interiorización definitiva de lo social, por la idea de una identidad mucho más precaria, flexible y difusa sometida a la combinatoria, a lo plural, a lo maleable, que se construye y objetiva en las diversas experiencias sociales. El proceso socializador deja de ser hoy día una fuerza unitaria reemplazada por poderosas formas de subsocialización en el contexto de la irrupción de una nueva actitud cultural, en la cual se desdibuja la promoción social de esencias y contenidos, el descrédito del yo fuerte y de las fuerzas de auto-contención, propias de las sociedades disciplinarias modernas (Lipovetsky, 1983; Lipovetsky, 1992; Lasch, 1995; Sennet, 1998). Padecemos, por esto, la pluralización de formas subjetivas.

Se cuestiona toda una serie de categorías (tales como género, raza, edad, nacionalidad) a las cuales se les asignaba clásicamente, determinados comportamientos “propios de su naturaleza” étnica, generacional o biológica. Todo apunta a cuestionar y relativizar las concepciones rígidas (por ejemplo, de lo femenino o lo masculino), las autoridades fuertes y las certezas, valores y verdades únicas. La diversificación de las voces y las prácticas tiene severas implicaciones para una redefinición de los esquemas modernos de lo que se ha considerado como forma subjetiva o “identidad humana”.

La saturación social y la personalidad “pastiche”

La construcción del yo en una saturante experiencia interaccional, donde se pluralizan

las situaciones, termina por deteriorar los fundamentos únicos. Cuando los sujetos interactúan en diferentes esferas es necesario construir y asumir roles distintos, por identificación con los otros y con las situaciones, para poder desplegar con éxito una vida social compleja. Al mismo tiempo que las sociedades se complejizan de manera vertiginosa, se dificulta la adquisición de un sólido y unitario sentimiento de identidad. La pertenencia a un entramado de círculos de relaciones públicas, circuitos y redes de conexiones sociales, cada vez más amplios y difusos, hace que el yo obtenga sus coordenadas identificatorias de un desfile de diferentes puntos de referencia, voces e interacciones corporales que dificultan la estabilidad de la identidad y la memoria, produciendo una “saturación cultural” del yo (Gergen, 1992).

Se produce una saturación del yo, cuando las relaciones y vínculos directos e indirectos de cualquier habitante de una ciudad contemporánea promedio, se multiplican por obra y gracia de los intercambios cara a cara, y con los medios tecnológicos electrónicos, el fax, la telefonía, el Chat, los periódicos, las revistas, el Internet e incluso las mayores posibilidades de viajar. La clásica definición psicológica de “identidad” comienza a ser desestabilizada. La personalidad flexible o “pastiche”, deja de ser vista como una esclerosis psicopatológica, para convertirse en una expresión necesaria para la adaptación a las múltiples exigencias sociales las cuales exigen a los sujetos desplegar un amplio repertorio de roles y roles estratégicos para su sobrevivencia en escenarios disímiles (Gergen, 1992).

La personalidad toma fragmentos de variadas identificaciones y los adecua a las circunstancias, creando “pastiches” culturales, identidades cambiantes, en flujo. Con el actual apogeo de los medios masivos se radicaliza dicho carnaval de “imágenes”, “semblantes” o “espejos” a la carta. Una obsesión por ser como otros, parecerse a los demás; una obsesión por innovar constantemente; la irrupción de generaciones menos estables, por ejemplo, alrededor del consumo de modas y vestimentas (Gergen, 1992). Las generaciones actuales nacen en medio de una

exaltación de las modas y los diseñadores. Nadie se avergüenza por ser superficial o por cambiar de rostro o aspecto físico. Todo esto indica que las formas de vestir sirven para transformar el contenido de la identidad.

Se produce una obsesión por crear (o reciclar) nuevos vocabularios de ropa, marcas, computadores (que rápidamente se vuelven obsoletos). Como si sospechara del yo estable, de las verdades e identificaciones únicas, se produce un culto a modas flexibles (light, cool, in) que pasan rápidamente; el culto a la experiencia y la satisfacción personal, crisis de las éticas comunitarias en beneficio de éticas narcisistas que a veces producen colapsos relacionales en la vida de los grupos, en las parejas o familias (Gergen, 1992, Baudrillard, 1978; Lipovetsky, 1983; Lipovetsky, 1992).

Emerge una personalidad fabulada, vuelta representación teatral. Hasta los repertorios de emociones, sentimientos, comienzan a ser vistos como actuación simulada. El yo visto como rol potencial, relacional, situado, producto de las interacciones y no de verdades objetivas, generales o universales. Artistas, políticos, dirigentes, empresarios y comerciantes quedan sometidos a la imagen que dan a los otros, a las demandas sociales, al éxito social y a los porcentajes de ventas (Gergen, 1992).

El discurso, al estar atado a las interacciones (Voloshinov, 1929) deja de ser un atributo interno, o una entidad aislada, o una expresión solitaria o natural del ser humano, hecha de frases abstractas nacidas de un mundo interior estable que se expresa sin interés hacia un interlocutor. Es decir, el discurso no depende de quien lo emite sino de las interrelaciones con quien lo recibe y de las interacciones con las situaciones de un contexto social múltiple (Voloshinov, 1929). Un enunciado, por más monológico que parezca, solo es un eslabón en una cadena ininterrumpida de discursos ajenos (pasados y futuros), ante los cuales se anticipa, esperando una respuesta, un asentimiento o una polémica (Voloshinov, 1929).

Los planteamientos de los autores revisados desde la psicología (Gergen, 1992),

el psicoanálisis (Freud, 1921; Lacan, 1966) y la sociología (Durkheim, 1895; Mead, 1934-1963; Berger y Luckmann, 1967), se complementan también con algunos filósofos y semio-linguistas (Voloshinov, 1929; Derrida, 1996), quienes muestran la indisoluble relación de la subjetividad y el otro social poniendo en evidencia la presencia de la alteridad, como constructora de la denominada "identidad individual". El "sí mismo" se construye interiorizando los atributos y actividades de los otros con los cuales interacciona desde su nacimiento.

Para Voloshinov-Bajtín, (Voloshinov, 1929; Bajtín, 1929) la conciencia humana y el "sí mismo", son realmente "discursos" cuya significación no la producen individuos solitarios. Pretendidos productos del psiquismo interno tales como las intenciones, tendencias, pensamientos, deseos, gustos o impulsos creativos, son propuestos como fenómenos sociológicos e históricos, que son resultado de interacciones y no de leyes o estructuras psicológicas internas autónomas. De esta manera, el centro de la subjetividad se encuentra afuera, en las interacciones sociales. No es lo interno, lo que mueve la realidad subjetiva, sino las interacciones sociales (Voloshinov, 1929).

En esa misma operación, Voloshinov-Bajtín plantea de manera radical, un psiquismo arrojado a la alteridad, argumentando en contra de la existencia de "vivencias individuales del yo" ("vivencias-yo"), develando en ellas "*vivencias-nosotros*", es decir, productos explícitos o implícitos de "*experiencias sociales e ideologías cotidianas*" que se originan en interacciones sociales y que son estructurados por géneros cotidianos. Incluso, el llanto de los recién nacidos adquiere diversidad de sentidos, producto de diversidad de interacciones, como lo ilustran algunas investigaciones sobre el papel de la madre en la producción significada de los sentimientos del bebé, a partir de su llanto (Cyrulnik, 1997).

Las vivencias y los estilos de enunciación están determinados por una serie de factores sociales políticos e ideológicos, que determinan distintas "vivencias del sí mismo", y no son productos individuales. El yo o

“sí mismo” es también producto de una vivencia social, y no un “producto surgido de una interioridad pura (espíritu, conciencia o tendencia psíquica), como lo supone el subjetivismo individualista (Voloshinov, 1929). Consecuente a lo anterior, la aparente autonomía de un “sí-mismo interior”, frente a un “sí-mismo” público”, realmente está testificando la existencia en un mismo sujeto de varios interlocutores, destinatarios u oyentes, que determinan distintas orientaciones sociales de la enunciación, producto de diferentes tipos de interrelaciones sociales del hablante en territorios distintos.

Conclusiones

Las profundas transformaciones sociales y económicas producidas en la modernidad causaron transformaciones en los ámbitos culturales, incluidas las identificaciones subjetivas. De la misma forma a lo que sucede con los grandes relatos (Lyotard, 1979), la proliferación de alteridades culturales con orientaciones y exigencias muchas veces contradictorias que producen disímiles modelos identificatorios en los menores, hace que los proyectos institucionales modernos, dejen de ser los garantes únicos de la subjetivación individual, y dificulten las pretensiones de creación de proyectos de vida unitarios. Pero lo que aparenta ser una optimista pluralidad devela formas soterradas de la dominación y la hegemonía contemporánea.

En la vida contemporánea se atenúan las prohibiciones disciplinarias, saturando al yo de distintas opciones identificatorias. Al debilitarse la exigencia de síntesis por parte de un yo fuerte, emergen subjetividades plurales en las cuales conviven, a veces sin producir un conflicto asumido, diversas tendencias parciales y opciones de identidad que configuran lo que algunos autores denominan subjetividades “polifrénicas” o “pastiche” (Jameson, 1991; Gergen, 1992; Gergen, 1996), “enjambre de yoes” (Bruner, 1986; Bruner, 1990) o enunciador polifónico (Bajtín, 1929; Ducrot, 1984; Ducrot y Schaeffer, 1998).

Las subjetividades no corresponden entonces a identidades o yoes inmanentes,

permanentes o lineales, sino por el contrario, a vidas parciales, a roles interaccionales fragmentados en tantas versiones como relaciones o comunidades de interacción se tengan (Goffman, 1959), a enjambre de yoes (Bruner, 1990), personalidades polifónicas, “polifrénicas” o “pastiche” (Jameson, 1991; Gergen, 1992; Gergen, 1996), con una variedad de narraciones autobiográficas, carentes de un único centro, estabilidad y durabilidad. Estas formas de ser terminan siendo legitimadas pues se convierten en una exigencia para la sobre-vivencia en contextos donde reinan la pluralidad de relaciones, la incertidumbre y los resultados a corto plazo.

Las nuevas exigencias sociales, someten a los sujetos a una mezcla permanente y a una acrítica flexibilización, produciendo subjetividades dispuestas a asumir el mercado multicultural (Zizek, 1998) y la configuración de distintos programas de vida en los estilos del consumo, igualmente flexibles. Pero por otra parte, dicha diversidad de yoes e identidades no suprime la imposición de voces autorizadas y discursos dominantes. Lo anterior es visible en el tema de la “flexibilidad laboral” (Sennett, 1998).

En el mundo laboral, las nuevas formas del capitalismo y la “libre empresa”, están promoviendo trabajos flexibles, de corta duración, con empleados tolerantes al cambio continuo, la libre remoción, a la fusión y la variación de funciones y ritmos laborales, al subcontrato por proyectos a corto plazo y con una mayor exigencia de productividad, a la continua reestructuración.

Este panorama laboral, produce un éxito productivo y económico relativo, pero tiene otras consecuencias en la vida privada, pues conduce a los sujetos a una desestabilidad de la identidad, al desapego hacia cualquier compromiso a largo plazo, a la intranquilidad emocional, a vivir a la deriva, a carecer de seguridades mínimas, a un futuro impredecible. Con todo lo anterior se genera, al decir de Sennett, no solo una “corrosión del carácter”, sino una nueva y sutil forma de opresión (Sennett, 1998).

Hoggart y Zizek al interrogarse por la manera como las prácticas, saberes y valores

particulares de las clases dominantes logran ser aceptados y asumidos por los dominados (Hoggart, 1957; Zizek, 1998), plantea que estos consiguen instaurarse y volverse eficaces en la vida concreta cuando logran elaborar e incorporar a su causa algunos rasgos, anhelos y contenidos básicos de la identidad del dominado, mezclándose con los de éstos, hasta hacerse irreconocibles.

Es decir, determinado deseo, aspiración o valor de la cultura popular, es utilizado como símbolo y soporte de otro tipo de interés particular que termina parasitando y sustituyendo al deseo o valor inicial. De esta manera, los intereses particulares de los grupos dominantes se imponen, a toda una población, disfrazados y naturalizados como prácticas, saberes, identificaciones “adecuadas” o valores “universales”, “democráticos”, “liberalizadores”, o “progresistas”.

De igual manera, Michel Foucault, al preguntarse ¿cómo se objetiva y transforma a los seres en sujetos? (Foucault, 1983), plantea que la constitución del sujeto, como ser productivo, biológico o sexuado, supone el despliegue desde la dominación, de sutiles procesos o técnicas de “sujeción” (sobre el cuerpo y las poblaciones), que establecen prácticas divisorias sobre el individuo, tanto en la interioridad (sumisión a una identidad propia y constrictiva), como también en la exterioridad social, estableciendo una división frente a los demás, mediante relaciones disimétricas, división del trabajo y un desligamiento de lo que produce. De esta forma se generan procesos objetivadores de la subjetividad con los cuales el poder determina en la vida cotidiana, “maneras adecuadas” de ser, obedecer, vivir y morir, estableciendo formas reduccionistas de lo normal-anormal, loco-cuerdo, enfermo-sano, criminal-buen ciudadano (Foucault, 1983).

Dichos procesos, prácticas, técnicas y representaciones dominantes de individuación e identidad, impuestos a la gente desde diversas formas de gobierno (incluido el conocimiento “científico” de la medicina, la pedagogía y la psicología), no están exentos de resistencias y luchas. El reconocimiento y la emergencia contemporánea de nuevas

formas de subjetividad, supone la necesidad de impugnar críticamente modelos únicos, impuestos y totalizantes de individualidad o corporeidad en defensa de las diferencias.

A partir de lo anterior, Foucault propone trascender la pregunta por el ¿qué somos?, para construir la renovada pregunta por ¿Qué podemos ser? (Foucault, 1983). Esto último no debe excluir el reconocimiento crítico de que el poder contemporáneo, más que imposición forzada, recurre a la incitación y la seducción que inducen a aceptar o desear determinada manera de ser o comportarse, en detrimento de otras posibilidades. El poder, más que ejercer una violencia abierta, se caracteriza precisamente por estructurar y actuar de manera silenciosa, sobre el campo de las acciones posibles de los otros (Foucault, 1983).

Foucault, desarrollando los planteamientos de Marx (Marx, 1867), plantea que ningún poder es global dado que una sociedad nunca es unitaria, y existe en ella una diversidad de poderes diferentes. Entonces hay varios mecanismos jerárquicos o yuxtapuestos de sujeción sobre las subjetividades, tantos como regiones o lugares de poder existen en un grupo social (por ejemplo, taller, ejército, escuela). Cada poder tiene una manera propia de funcionamiento, con algún grado de autonomía sobre los otros y con cierto grado de independencia en relación con un poder central.

Es decir, el poder de un patrón sobre sus obreros, no depende del que ejerce un capitán sobre sus soldados; incluso en una jerarquía militar, los soldados guardan cierta autonomía en sus comportamientos frente al poder de sus oficiales. Por otro lado, dichos poderes no están destinados a prohibir o a garantizar que cada soldado cumpla sus funciones específicas de manera eficaz, de acuerdo con su rol en la división de funciones (de manera independiente a la presencia de un oficial) (Foucault, 1999).

De igual forma Foucault propone estudiar el discurso como lucha de voces -y de corporeidades- sociales. Es decir, propone el discurso como parte de una cadena de discursos, sobre la cual recae una produc-

ción y selección controlada interiormente y exteriormente, por medio de procedimientos de exclusión, prohibición, rechazo e imposición de verdades. Aun sabiéndose que todo discurso es imposición simbólica sobre las cosas, la dominación logra imponer una voz como “más válida” o “más verdadera” que otras, legitimándolas persuasivamente en las instituciones imperantes, mediante rituales y recursos como la tradición, el progreso, el respeto de la objetividad científica, a las disciplinas aceptadas, al prestigio de la universidad o al autor autorizado (Foucault, 1979).

Esta crítica se ejemplifica en los estudios sobre la locura y la sexualidad (Foucault, 1964; Foucault, 1976), por los cuales esos “otros” de la cultura oficial: el loco y las sexualidades periféricas, son sometidos históricamente a una unidad de sentido bajo el imperio de los discursos de la racionalidad científica moderna que al incluir, termina por volverse excluyente. De esta manera, para Foucault, los discursos dominantes intentan controlar las prácticas, las materialidades, lo posible, lo divergente, lo discontinuo, el acontecimiento, el azar y lo errático, localizando, clasificando, ordenando y distribuyendo socialmente los discursos (Foucault, 1979).

“Todo pasa como si prohibiciones, barreras, umbrales, límites, se dispusieran de manera que se domine, al menos en parte, la gran proliferación del discurso, para que su riqueza se aligere de la parte más peligrosa y que su desorden se organice según figuras que esquivan lo incontrolable. Una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y peligro, contra ese gran murmullo incesante y desordenado del discurso” (Foucault, 1979. p. 42).

Todos estos autores posibilitan estudiar los discursos sobre las identificaciones subjetivas (en las prácticas interaccionales de habla), de manera compleja, interrogando o “desconstruyendo” en ellos, tanto las maneras in-

teriorizadas de las relaciones de reproducción de la dominación y la arbitrariedad cultural (por ejemplo, mediante la apropiación de formas de vida o conocimientos mostrados como legítimos), como también, reconocer algunos indicios de alteridades alternativas (otras voces silenciadas) en dichas identificaciones, buscando huellas, sombras o indicios de opciones diferentes, en las prácticas o en las interacciones cotidianas instituidas o marginales (propias de las culturas locales, familiares, escolares, etc.), bien sea en divergencia, lucha o resistencia, o bien, en reapropiación y mestizaje intercultural con dichas identidades dominantes.

Al decir de algunos autores críticos, lo social, sus identidades e identificaciones, son construidas por violencias simbólicas producidas por el proceso civilizador. El concepto de violencia simbólica (Bourdieu y Passeron, 1970), propone una lectura crítica sobre como se produce y reproduce lo social y como se controla la vida de los sujetos y los grupos (los sujetos y los grupos son resultantes de lo social), mostrando que la más poderosa instancia socializadora es esencialmente cultural y violenta. El concepto de violencia simbólica muestra otra forma más efectiva y silenciosa que obra como un proceso productor de identidades e identificaciones por medio del cual, un grupo cultural dominante le impone arbitrariamente a otro, sus prácticas, sus significados, sus formas de percibir, apreciar, pensar, interpretar y actuar en la realidad.

Es violencia en tanto se impone una lógica organizadora que excluye a otras, ocultando sus intereses y volviéndose hegemónica en perjuicio de los intereses de los grupos subalternos. Dado que las significaciones sociales son las que permiten acceder a la realidad, se logra así organizar determinada realidad, imponiendo determinados significados que se vuelven un “deber ser”. Hay violencia simbólica en la escuela, por ejemplo cuando se le impone a una diversidad de grupos dominados -indígenas, negros, mestizos-, una versión uniforme unitaria de la realidad, la identidad juvenil y sus proyectos de vida como la única, la mejor o la más adecuada. Por lo tanto, la violencia simbólica logra su

principal objetivo: la reproducción de una forma particular de sociedad en la cual hay una repartición desigualdad de privilegios y poderes (Bourdieu, 2001).

La violencia simbólica instauro y perpetua “hábitus”, es decir tendencias, inclinaciones o predisposiciones interiorizadas o incorporadas por encima de la voluntad de los sujetos para guiarlos o impulsarlos a hacer algo de determinada manera (pensar, sentir y actuar) haciéndole creer que es una identificación “elegida voluntariamente”. Ante una situación nueva, los sujetos y los grupos se sienten inclinados a percibir las cosas de determinada forma y a actuar en consecuencia con ese pensamiento o percepción. Los hábitus, son esquemas o categorías reguladoras y reproductoras de prácticas sociales; son igualmente saberes prácticos no concientes -de origen social- que les permiten a los sujetos posicionarse y ocupar un lugar social para establecer relaciones con otros sujetos (Bourdieu, 1991).

Desde la modernidad, la formulación de proyectos institucionales políticos y educativos, ha estado vinculada a prácticas de control y normalización por parte de grupos privilegiados, en los cuales los letrados universitarios ocuparon, y siguen ocupando, un lugar importante. Los proyectos corresponden a una obsesión planificadora que intenta encuadrar y “poner en cintura” a la diversidad de las poblaciones en determinadas formas homogéneas de vida y ciudadanía ideal, buscando neutralizar ciertas diferencias y singularidades. Para ello no basta reprimir, se necesita persuadir a las muchedumbres, por ejemplo, con fiestas, espectáculos sacros o laicos. La inquisición fue uno de esos aparatos espectaculares (Rama, 1980).

Dicho proceso persuasor se continuó en la modernidad disciplinaria (Foucault, 1975; Foucault, 1963). El proyecto moderno de ciudad coincide con el proyecto de sujeto moderno. Habitar una ciudad supone, para una élite de poder administrativo, garantizar el manejo de la multiplicidad de sujetos, fuerzas, y expresiones que permitan neutralizar la emergencia del conflicto y el desorden. Sin embargo la diversidad de ciudadanos produ-

cen prácticas distintas a las que los proyectos oficiales quieren imponer. Frente a la imagen modelo o representación preestablecida, coexisten y subsisten no solo acontecimientos imprevistos, sino otros proyectos y otras representaciones de ciudad y ciudadanías inéditas, otras formas de legitimidad que expresan una fragmentación aguda de los ideales unitarios instituidos oficialmente.

En la postmodernidad, la identificación con el “ser joven” aparece dentro de la dinámica social como una privilegiada circunstancia temporal, cambiante, del disfrute de la vida (“juventud divino tesoro”) por la cual las nuevas generaciones de determinados grupos sociales obtienen el privilegio de entrar en determinados juegos sociales bajo el amparo de una moratoria vital con particulares maneras de sentir o percibir la realidad, distinguirse o enclasar. La juventud es vivida como un tesoro perdible, ante todo porque el adulto es conducido a renunciar, reprimir e intentar abandonar todo lo que en el aun continúa vivo como promesa incumplida o como identidad inacabada.

Se produce, a la vez, el despliegue de una “sobre-valorización” de la juventud, la cual termina superando a la niñez en la cual hay una alta inversión económica en modas cada vez más efímeras, en universidades cada más costosas y en estilos de vida cada vez más sofisticados. Esta paradoja de la sociedad adulta contemporánea no deja de cobrar sus contradictorios frutos en los dilemas de los mismos jóvenes frente al goce del presente y la asunción de una identificación futura.

Hay una secreta adhesión de los adultos a la sobrevalorización actual del “ser joven” casi hasta convertirlo en una de los principales objetivos de la vida. La moderna concepción del “ser joven” como etapa de tránsito hacia el crecimiento no se deja de llenar de brumas y ambigüedades. A veces no se trata solamente de que los jóvenes se identifiquen con particulares identificaciones impuestas de “lo juvenil”; es la sociedad adulta misma la que se termina identificando con el joven fabricando para él imágenes que pretenden dar cuenta procesos “naturales” del desarrollo de los jóvenes.

La condición de “ser joven” es vista entonces como una ocasión espacio-temporal de consumos culturales que debe ser aprovechada por las nuevas generaciones. Lo anterior supone la vinculación de los jóvenes a una escala jerárquica de generaciones, en la cual el “ser adulto” es la época en la cual dicha moratoria debería finalizar. Parecería que en la vida contemporánea se fabricara un adentro y un afuera en el cual, el paso final de la experimentación de los jóvenes fuera el ingreso a un “adentro disciplinario” en un programa de vida fijo y permanente en el cual se exige una renuncia al goce de lo múltiple y lo variante.

En tanto construcción socio-cultural y política, la indagación por el “ser joven”, no puede omitir el lugar central ocupado por las industrias de consumo y los medios masivos, como parte de las más poderosa maquinaria contemporánea de producción de identidades culturales, ineludiblemente vinculadas a intereses comerciales y políticos. Cada época impone un tipo particular de prácticas, discursos e interacciones colectivas a partir de las cuales se imponen determinadas formas de ser joven. De la interiorización disciplinaria se pasa entonces a las sugestivas identificaciones globalizadas y transnacionales.

Cada época intenta controlar la multiplicidad y la diferencia; para ello debe posibilitar e imponer determinadas elecciones y cerrar otras. Si bien para las sociedades disciplinarias modernas de control, las formas identificatorias parecían ser impuestas y destinadas a ser “interiorizadas” para inducir a la “individuación” (Foucault, 1983), la actual construcción de identificaciones con lo juvenil se produce a partir de imágenes socio-culturales atractivas “interiorizadas gustosamente”; es decir, obra aquí una dominación sutil, más suave, naturalizada como lo adecuado (*modas in*).

La clave de dicho proceso contemporáneo es la apropiación invasiva de todo aquello que resiste a la disciplinización para producir una curiosa readaptación domesticadora de formas de rebeldía marginal (como por ejemplo la capitalización comercial del tiempo de ocio y sus territorios, en formas de consumo

cultural). La crisis de la interiorización de los valores sociales del rendimiento da paso, por ejemplo, a la identificación con los nuevos ideales y modelos globalizados de lo juvenil. El rock, antes asociado a una contra-cultura contestataria, es absorbido y asimilado por la industria cultural de la música. Es la dictadura de los públicos mayoritarios (“*la moda no incomoda*”).

Una pregunta difícil de responder es pensar si en esas vías de construcción de deseo e identidad se abren también espacios de singularidad a la emancipación personal, por fuera del control de las identificaciones dominantes; o bien se trata de una nueva coaptación homogenizante de los jóvenes en identidades como resultado de imposiciones hegemónicas de las industrias transnacionales del mercado y el consumo multicultural (Zizek, 1998). ¿Hay un simple consumo identificatorio de estereotipos de lo juvenil? ¿Existen tensiones en dichas prácticas en los sujetos, que abran espacio a otras opciones verdaderamente “alter-nativas”, por ejemplo, modos de expresión y producción cultural que mezclen, resistan y amplíen las voces y las prácticas frente a la hegemonía consumista de lo juvenil industrializado?

Lo amenazante de las “alter-nativas” de los jóvenes parece ser neutralizado de diversas maneras. Al elegirse determinadas identificaciones dominantes se neutraliza la “alter-acción” de lo establecido, se rechazan las interacciones no integradoras, las cuales son convertidas y apropiadas en identificaciones que devuelven imágenes familiares tranquilizadoras de los jóvenes (por ejemplo, la búsqueda de madurez y funcionalidad integrada). Se produce también una resocialización del goce en significados institucionales legitimados o bien, en goces comerciales, que aparentan ser subversivos

Históricamente la constitución de las identidades (hombre, mujer, ciudadano) no ha estado ajena a campos de conflictos y violencias simbólicas por la imposición de modelos culturales hegemónicos a costa de neutralizar o excluir otras alter-nativas. De esta manera, las alternativas de identificación no son ajenas a un abanico de “elecciones”

que en realidad corresponde a un “abanico de imágenes” (entre ellas las familiarizadas por los medios masivos) previamente constituido por la hegemonía cultural y naturalizado como lo único, lo mejor o lo más adecuado, es decir, excluyendo, o neutralizando aquellas “alter-nativas” de elección diferentes, inesperadas, posibles que puedan alterar o entorpecer los modelos dominantes de juventud, los sistemas de privilegio y el poder en manos de unos pocos.

Al joven se lo tolera siempre y cuando asuma lo esperado de él (obedecer a una reproducción). Es decir, no hay tal “total libertad de elecciones” más allá de las establecidas y de aquellas que no alteren las relaciones de poder, los modelos socializadores dominantes y las políticas oficiales de integración de los jóvenes a estructuras institucionales únicas y fijas (hay posibilidades imposibilitadas). Un ejemplo de lo anterior, es la preocupante escasez de ofertas educativas plurales en las instituciones escolares, que arroja a los jóvenes al chantaje de las disyuntivas entre los proyectos experimentales y los proyectos responsables (es decir los instituidos y permanentes) o bien, elegir el “sacrificio de las singularidades” para no quedar excluidos del sistema educativo o laboral.

Con lo anterior se neutraliza el carácter indómito de las diferencias peligrosas, se evapora la esperanza de aceptar o “incluir” las particularidades y derechos de los otros “insumisos”. Es necesario recordar aquí que la palabra “alter” como prefijo de “alternativas de identificación”, convoca la presencia radical de la “alteridad”, es decir, el carácter corrosivo de las diferencias y las singularidades; es decir que el reconocimiento del otro transforme el modelo socializador pre-establecido y no solo que el otro “se integre”, adapte o subsuma al modelo dominante, como lo piden los modelos oficiales de “integración”. Lo contrario supondría una necesaria “alteración” de las relaciones de poder y un reconocimiento en profundidad de la “otredad” de los diversos jóvenes. Esto con todas sus consecuencias en los proyectos de vida que se les quiere imponer, bajo el aparente “abanico de elecciones” (Derrida, 1996; Grosso, 2005, Zizek, 1998), pues tras un aparente “inte-

gración”, se encubren operaciones de poder, dominación, control y exclusión (Foucault, 1979; Grosso, 2005).

Para un autor como Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1990), las divisiones entre las edades son arbitrarias, la juventud, la adultez o la vejez, no son datos objetivos, razón por la cual la “edad biológica” y la “edad social” no coinciden en todas las épocas y grupos culturales dado que nadie puede determinar universalmente cuando comienzan o donde terminan cada una de ellas, ni mucho menos hacer de la juventud una unidad social con intereses comunes a todos sus miembros (Bourdieu, 1990. pp. 142-143). La hipótesis de Bourdieu apunta a mostrar de qué manera dichas divisiones entre las generaciones han servido a lo largo de la historia, para manipular y favorecer la distribución de privilegios particulares a grupos de poder social, mediante representaciones ideológicas que entronizan roles emocionales y estereotipos de comportamiento para cada categoría de edad.

Por ejemplo, al asignarse a un grupo de edad la categoría de “Joven” como sinónimo de “sujeto viril y violento” o un cuerpo cargado de sexualidad y fuerza bruta apta solo para la experimentación, la guerra y el deporte, se posibilita la construcción de una división natural que reserva a los mayores de edad, atributos como tranquilidad, sabiduría y responsabilidad con lo cual estos últimos quedan acreditados para ejercer la autoridad y el gobierno sobre los otros. La juventud convertida en sinónimo de “irresponsabilidad”, conduce a determinado grupo de sujetos a un estado de incapacidad o incompetencia.

Se termina por entronizar y naturalizar en ellos ciertas incapacidades constitutivas, tales como la irresponsabilidad o ineptitud para pensar por sí mismos. A partir de dicha operación, se exalta en los jóvenes la posesión de emociones y actitudes que, por una operación de naturalización epocal, terminan volviéndose atributos substanciales, resignando a estos al lugar de la docilidad y la obediencia, distinguiendo entre aquellos que trabajan y aquellos que solamente están

capacitados para ser proyecto, mientras tanto deben estudiar, experimentar y “aventurar” y por esta razón, quedan condenados a ser asistidos económica, moral, intelectual y afectivamente por los adultos y a no ser tomados en serio ni por ellos mismos.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. 1990. *Acerca del alma*. Madrid, Gredos.
- BAJTIN, M. 1940. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rebelais*. Madrid, Alianza, 1989.
- _____. 1929. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México. F.C.E. 1993.
- BAUDRILLARD, J. 1974. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Barcelona: Plaza y Janés.
- _____. 1978. *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairos.
- BANDURA, A. y Walters, R.H. 1974. *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. Madrid, Alianza.
- BERGER, P. y Luckman T. 1967. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu (pp. 164-222), 1978.
- BOURDIEU, P. y Passeron J.C. 2001. *Elementos para una teoría de la reproducción*. Madrid, Popular.
- _____. 1990. “La juventud no es más que una palabra”. En: *Sociología y cultura*. Grijalbo, México.
- _____. 1991. *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- BOWLBY, J. 1951. *Maternal Care and Mental Health*. Ginebra, O.M.S.
- BRUNER, J. 1986. *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona, Gedisa.
- _____. 1990. *Actos de significado*. Madrid, Alianza. 1994.
- CANGUILHEM, G. 1956. “¿Qué es la psicología?” Traducción de Anthony Sampson del texto tomado de: *Etudes d'histoire et de Philosophie des Sciences*, Paris, Vrin, 1968.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2005. *La hybris del punto cero*. Bogotá: Javeriana, Pensar.
- CERTEAU, M. de 1980. *La invención de lo cotidiano*. Madrid, Euroamericana.
- CHEMAMA, R. 1996. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu. 1997.
- CYRULNIK B. 1997. *Psicosis y cognición*. Cali: Rafué.
- DERRIDA, J. 1996. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Manantial.
- DUCROT, O. 1984. *El decir y lo dicho*. Barcelona, Paidós.
- DUCROT, O y SCHAEFFER, J.M. 1998. *Nuevo diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Madrid: Arrecife.
- DURKHEIM, E. 1895. *Las reglas del método sociológico*. Madrid, Morata, 1974
- _____. 1897. *El suicidio*. Madrid, Akal, 1976.
- _____. 1973. *La educación moral*, Buenos Aires, Shapire.
- ELIAS, N. 1968. *El proceso de la civilización*. México-Bogotá, FCE, 1997.
- FLORIAN, V. 2002. *Diccionario de filosofía*. Bogotá, Panamericana.
- FOUCAULT, M. 1963. *El nacimiento de la clínica*. Madrid: Siglo XXI. 1989.
- _____. 1964. *Historia de la locura en la época clásica*. México, FCE.
- _____. 1975. *Vigilar y castigar*. México, Siglo Veintiuno. 1984.
- _____. 1976. *Historia de la sexualidad*. México, Siglo XXI, 1977.
- _____. 1979. *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets. 1966.
- _____. 1983. *El sujeto y el poder*. Epílogo a la segunda edición del libro de Dreyfus, Foucault, M. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- _____. 1999. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós.
- FREUD, S. 1914. *Introducción al narcisismo*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1984.
- _____. 1912-1915. *Totem y tabú*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1984.
- _____. 1915/1917. *Duelo y melancolía*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1984.
- _____. 1921. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1984.
- _____. 1923. *El yo y el ello. Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1984.
- _____. 1924. *La disolución del complejo de Edipo*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1984.
- _____. 1930. *El malestar en la cultura*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1984.

- _____, 1933. *Nuevas lecciones introductorias*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1984.
- GAGIN, F. 2003. *Retórica de las pasiones*. Conferencia pública. Centro Cultural de Cali. Feb. 2003.
- GARFINKEL, H. 1967. *Estudios en etno-metodología*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- GERGEN, K.J. 1992. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós.
- _____. 1996. *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona, Paidós.
- GIDDENS, A. 1989. *Sociología*. Madrid, Alianza.
- GOFFMAN, E. 1959. *La presentación del yo en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____. 1974. *Análisis estructural. Un ensayo sobre la organización de la experiencia*. Nueva York, Harper Colophon.
- GROSSO, J.L. 2000a. "Aristóteles, la psique y la clínica de lo social". Revista *Ciencias Humanas*. USB-Cali. Edición No. 6 (julio-dic. 2000).
- _____. 2000b. *Reclinando la clínica. Foucault y la clínica de lo social*. Facultad de Psicología-Univalle. Escrito inédito de circulación interna. 2000.
- _____. 2005. *Lo público, lo popular*. Cali: Inédito, Instituto de Educación y Pedagogía-Univalle.
- HARDT, M. y NEGRI, A. 2000. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- HOGGART, R. 1957. *La cultura obrera en la sociedad de masas*. México, Grijalbo, 1990.
- HUBERT y RABINOW, P. 1983. "Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica". Chicago University Press. Trad. Santiago Carassale y Angélica Vitale.
- JAMESON, F. 1991. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- KUHN, T. 1962. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, FCE, 2000.
- LACAN, J. 1953-1954. *Los escritos técnicos de Freud*. Seminario 1. Buenos Aires, Paidós. 1954.
- _____. 1966. "El estadio del espejo". En: *Escritos*. Barcelona, Siglo XXI.
- LAPLANCHE J. y PONTALIS, J. 1994. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, Labor.
- LASCH, C. 1995. *La rebelión de las elites*. Barcelona, Paidós.
- LE BON, G. 1921. *Psicología de las multitudes*. Paris, Félix Alcan.
- LIPOVETSKY, G. 1983. *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama.
- _____. 1992. *El crepúsculo del deber*. Barcelona, Anagrama.
- LYOTARD, J.F. 1979. *La condición postmoderna*. Barcelona, Crítica.
- MANNONI, M. 1979. *La educación imposible*. México, Siglo XXI.
- MARX, C. 1867. *El capital*. México, F.C.E.
- MEAD, G.H (1934/1962). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires, Paidós, 1972.
- MOLINER, M. 1967. *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos, 1987.
- NIETZSCHE, F. 1974. *Retórica del lenguaje. El libro del filósofo*. Madrid, Taurus.
- NISBETT, R. E. 2003. "El silogismo y el Tao". Tomado de: "The Geography of Thought, How Asians and Westerners Think Differently, and Why". New York, The Free Press. Traducción de Antonio Sampson, profesor Universidad del Valle, Cali.
- POTTER, J. 1998. *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Barcelona, Paidós.
- RAMA, A. 1980. *La ciudad letrada*. Chile: Tajarar Editores, 2004.
- ROSALDO, R. 1989. *Cultura y verdad*. México, Grijalbo, 1991.
- ROUDINESCO, E. y Plon, M. 1997. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- SAMPSON, A. 1998. *Mente universal y particularidad cultural*. Texto de la maestría en Psicología, Cali, Universidad del Valle, Cali.
- _____. 1999. *Del alma al sujeto: episteme antigua y ciencia moderna en psiquiatría*. Escrito de la Maestría en Psicología, Universidad del Valle, Cali.
- _____. 2000a. "Mente, cultura y enfermedad". Revista Colombiana de Psicología. No. 9. Año MM / U. Nacional de Colombia, Bogotá D.C. 2000.
- _____. 2000b. *La psicoterapia como artefacto cultural*. Ponencia del XXXIX Con-

- greso Nacional de Psiquiatría. Bucaramanga, octubre 12 al 16 del 2000.
- _____. 2005. *Epistemología y psicología*. Texto inédito, leído el 16 de mayo de 2005. Cali, Universidad del Valle.
 - SCHUTZ, A. 1932/1967. *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires, Paidós, 1972.
 - SENNET, R. 1998. *La corrosión del carácter*. Barcelona, Anagrama.
 - TONNIES, F. 1887. *Comunidad y sociedad* (Biblioteca Departamental).
 - TURNER, V. 1966. *La selva de los símbolos*. México, Siglo XXI, 1980.
 - VOLOSHINOV, V. 1929. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid, Alianza, 1992.
 - ZIZEK, S. 1998. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. Capítulo de libro en: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. México, Paidós.