

Movimientos sociales contemporáneos*



Alberto Melucci¹
Universidad de Milán



Si nos colocamos frente a las acciones colectivas podemos hacernos dos preguntas, como si estuviéramos frente a una piedra. ¿De qué cosa esta hecha esta piedra?, ¿para qué sirve? La podemos lanzar, la podemos dibujar, la podemos usar para construir una casa. Si estuviésemos ahora frente a una acción colectiva las preguntas básicas serían: ¿cuál es el sentido de la acción colectiva que estamos observando? ¿cuáles son sus efectos en un cierto sistema político, en un cierto Estado? Se trata, como vemos, de identificar dos preguntas muy distintas, pero lógicamente, la primera es condición para contestar la segunda. En nuestra práctica normal, en nuestra práctica sociológica y sobre todo, en el lenguaje político en general, la segunda pregunta es la que ocupa toda la escena y la primera desaparece en el fondo. Los que se interesan en los movimientos sociales tienen intereses específicos en entender los cambios que están sucediendo en los sistemas políticos, pero este interés, que es comprensible y legítimo, conlleva la tendencia a eliminar la muy importante pregunta sobre el sentido de la acción colectiva. Considero, al contrario, que la primera tarea del análisis consiste en explicar el sentido de la acción colectiva, se trata de entender cómo un conjunto de sujetos deciden actuar juntos, es decir, deciden realizar algo que no cabe dentro de la práctica normal de la acción social. Se trata de un suceso que tiene costos porque implica una confrontación con el orden social vigente y que, independientemente de los resultados, tiene un sentido para los que actúan.

En diferentes análisis, la pregunta acerca del sentido de la acción colectiva ha sido reducida a dos tipos de respuestas clásicas. Una es la reducción de la acción a elementos estructurales, es decir, los factores actúan así, de esta forma, porque están colocados en posiciones específicas dentro

* Conferencia pronunciada en la Sala del Consejo Académico de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. 20 de agosto de 1996.

1. Profesor de la Universidad de Mánchester. Sus últimos libros son *The playing self* y *Challenging codes* publicados por la Universidad de Cambridge, 1995.

de la estructura social. Por ejemplo, en la tradición marxista clásica, la acción de clase es el resultado de la posición, es decir, que los factores se colocan en posición de la estructura social. En este caso, el sentido de la acción para los que están actuando no es del interés de la teoría o del análisis; de hecho los sujetos que están actuando colectivamente intervienen como un *Deus ex machina*. En el caso del análisis marxista, el hecho de que un actor definido por sus condiciones estructurales no actúe en función de tales condiciones, se explica a partir de predefiniciones. Por ejemplo, la pregunta: ¿por qué la clase obrera no es revolucionaria? Para explicarla hay que colocar a otro actor entre la estructura social y la acción, que es el partido revolucionario, un sujeto que lleva a la clase la conciencia de actuar por sus intereses, los cuales antes y por su propia cuenta, la clase no tenía.

En el caso del funcionalismo, la tensión estructural o la disfunción en el sistema produce acción solamente en presencia de factores precipitantes. Esto paso, por ejemplo, en el análisis de Smelser, en su teoría del comportamiento colectivo. En este análisis los factores desencadenantes, precipitantes, son analizados en detalle para llegar a explicar cómo un conjunto de comportamientos se vuelven acción colectiva. En todo caso me estoy refiriendo aquí de manera muy sumaria a estas teorías generales. El sentido de la acción para aquellos que la están cumpliendo, que la están realizando, viene desde afuera o es creada por la coincidencia de factores externos.

Considero que la acción social es distinta con respecto a la naturaleza, porque es capaz de producir su propio sentido. Tanto en la acción individual como en la acción colectiva los actores son los únicos capaces de dar sentido a lo que hacen, entonces una pregunta teórica relevante para el análisis de la acción colectiva y de los movimientos es: ¿qué sentido

tiene la acción? es decir, ¿qué sentido tiene según aquellos que la realizan y qué sentido podemos tener nosotros como observadores, a partir de la acción que estamos viendo?

Esta introducción teórica, metodológica, no es una premisa académica, porque tiene efectos inmediatos en el modo como analizamos y observamos los movimientos sociales. Si nuestra tendencia es tomar los fenómenos así como se presentan, entonces habrá que decir que en los últimos veinte o treinta años en los países occidentales se formaron varios movimientos ecologistas, feministas, guerrilleros y de muchas otras características. A menudo nos preguntamos: qué efectos produjeron, qué cambios resultaron de estos movimientos, si transformaron o no las políticas. Pero ¿cuál es el sentido de estos movimientos y cuáles diferentes y distintos sentidos los constituyen? Ésta es una pregunta que en nuestro hablar normal a propósito de los movimientos sociales queda ignorada. Considero que es importante porque solamente si la contestamos podemos explicar los efectos de los movimientos o la función que tienen en las sociedades contemporáneas.

No puedo en este momento hablar en detalle del análisis que trata de descomponer o recortar los elementos constitutivos de estos fenómenos, pero es muy importante que nos acordemos de este punto, acerca del *sentido*. Lo que ahora diré habría que leerlo en la perspectiva de la pregunta anterior, sobre todo para aclarar la equivocación que se ha expandido en los últimos diez años, acerca de los llamados *nuevos movimientos sociales*. Tengo una responsabilidad directa en la autoría de esta definición de *nuevos movimientos sociales* porque hace veinte años, cuando empecé a trabajar sobre los fenómenos colectivos contemporáneos, me pareció importante subrayar la discontinuidad entre los

fenómenos que estaban emergiendo en las sociedades complejas y la tradición de los movimientos sociales. Quería destacar el carácter distintivo y a la vez transitorio de los nuevos fenómenos, pero con bastante malestar he tenido que comprobar, en estos últimos diez años, que la noción de *nuevos movimientos sociales* se ha vuelto una metafísica, como si la esencia de los fenómenos sociales contemporáneos conllevara esta característica de novedad. Y en torno a este tema ha surgido un debate. Los que conocen la literatura al respecto saben que existe una contraposición entre los que defendían la novedad y otros que no la consideraban como tal. Por un lado, había aquellos que subrayaban la novedad y la discontinuidad de estos fenómenos, y los demás decían que no, que en estos movimientos era muy fácil ubicar elementos ya vistos en otros movimientos clásicos y en otras épocas. Este debate es totalmente inútil. Es un mal entendido y un error epistemológico, es decir, se basa en la idea errónea de que los movimientos sociales coinciden con su manifestación empírica. Pero por las razones que acabo de exponer, una roca siempre es una roca, por eso siempre en sus manifestaciones empíricas, los movimientos sociales pueden ser nuevos, viejos, modernos y posmodernos, porque en las formas de acción colectiva que observamos siempre se mezclan elementos y procesos sociales que pertenecen a la naturaleza variada de la sociedad.

Regresemos a la metáfora de la roca, si la cortamos longitudinalmente podemos encontrar y observar todos los estratos geológicos que han permitido su formación. Cada sociedad histórica sería, en analogía, una formación geológica. Como en cualquier sociedad, existen elementos muy antiguos que se van acumulando y uniendo a elementos más nuevos. Si tomamos a la acción colectiva, tal y como se presenta, como si fuera un fenómeno unitario y ho-

mogéneo, terminaríamos ignorando esta realidad tan variada. Entonces la pregunta acerca de la novedad de los movimientos sociales contemporáneos no puede contestarse en términos empíricos, sino puede ubicarse en un nivel analítico, es decir, podemos preguntarnos si al interior de los fenómenos contemporáneos existen elementos o dimensiones en forma de relaciones que no podemos explicar dentro del marco de la sociedad moderna, es decir, industrial, de tipo capitalista. Podemos preguntar si los fenómenos contemporáneos son nuevos, pero no en una perspectiva de totalidad ni de su unidad empírica. Con las dimensiones analíticas es posible ubicar y vislumbrar su sentido. Esta manera lógica de proceder es muy importante porque cuando se debate acerca de la novedad de estos movimientos contemporáneos, lo que al final aparece es justamente una pregunta teórica central, que podría formularse de la siguiente manera: ¿con la acción colectiva contemporánea está a punto de emerger o no un cambio de tipo estructural en la sociedad? ¿Nos encontramos o no, frente a fenómenos que ya no son explicables en el marco de las sociedades modernas capitalistas y por eso mismo nos obligan a establecer preguntas acerca de la naturaleza del sistema social que tenemos frente a nosotros?

Todo el debate contemporáneo acerca de la modernidad y postmodernidad, acerca de la intimidad o no entre las sociedades contemporáneas y modernas, toda esta necesidad que tenemos de utilizar un lenguaje hecho de afijos y prefijos, de lo moderno y postmoderno, posindustrial, postcapitalista, sociedad de la información o sociedad compleja, requiere de explicación. ¿Por qué necesitamos acercarnos todas estas herramientas? Evidentemente porque la herencia analítica de la sociología que en su momento nos permitió explicar la naturaleza de la sociedad capitalista industrial ya no alcanza

para entender los fenómenos contemporáneos. Hoy necesitamos todo este juego lingüístico para exorcizarlo. Es así, porque los fenómenos que tenemos frente a nosotros ya no caben sino con mucha dificultad dentro de las categorías que heredamos del pensamiento moderno. Entonces la cuestión que los movimientos sociales contemporáneos refieren a la teoría no es de ninguna manera una cuestión marginal. No hay que tener miedo de enfrentarse en forma explícita a esa cuestión, al hecho de colocarla como primer paso hacia el reconocimiento de la inadecuación de las herramientas teóricas y metodológicas que tenemos actualmente. Todos nuestros conceptos son herencia del pensamiento moderno; por lo tanto estamos obligados a analizar los fenómenos que ya no coinciden con aquellas categorías, pero usando otras categorías. La propia noción de movimiento social pertenece a ese universo conceptual y lingüístico, como el concepto de clase o de revolución.

Aquí se abren dos estrategias. Por un lado, existen aquellos que reducen los hechos empíricos para que encajen en categorías preestablecidas. Estos autores se transforman muy fácilmente en intérpretes. Leen y vuelven a leer la *Biblia* para tratar de adecuarla a los fenómenos contemporáneos. Los intérpretes se vuelven fácilmente teólogos, entonces se multiplican las iglesias. La otra estrategia, que me parece más económica y viable, consiste en reconocer el *impasse* teórico e intelectual en que estamos y aceptar la dificultad de salir de esta crisis. Una dificultad que consiste, como en todos los pasajes y cambios en el pensamiento y en la ciencia, en empujar las categorías hacia su límite máximo porque solo cuando se producen las condiciones de cambio general, podremos liberarnos de conceptos que hoy ya no son útiles. Ya no estaremos formulando viejos problemas, estaremos libres de

ellos porque desaparecerán con los viejos lenguajes. Los nuevos engajes entrarán a reformular los nuevos problemas y el tema de los movimientos sociales es clave en este cambio de paradigma.

Habría que tratar las cuestiones acerca de los movimientos sociales con esa conciencia. Con la conciencia de que estamos empujando hacia sus límites a las categorías modernas para interpretar fenómenos que ya no pertenecen a aquella estructura social en la que se constituyeron. Mi análisis de los movimientos sociales se ha movido hasta ahora en esa trayectoria. La perspectiva que intento señalar, de la acción colectiva contemporánea, no se explica en el marco de la sociedad capitalista industrial, sino en el de la aparición de nuevos conflictos, de nuevos actores y de nuevas formas de poder.

Para proceder hacia ese límite y promover un cambio de paradigma es necesario aceptar moverse de forma circular, pero tratando de evitar que se vuelva un círculo vicioso. Por un lado, se necesita formular hipótesis generales acerca del sistema, y por otro, habría que observar los comportamientos concretos. Las hipótesis generales van a servir para seleccionar aspectos y dimensiones de los comportamientos observados y lo que observamos va a modificar las hipótesis generales.

Lo que sigue tiene esa dirección de forma circular. Me refiero a una sociedad donde la información se vuelve un recurso central. Para definir esta sociedad utilizo, sin diferencias y en forma provocativa, todo el lenguaje que circula a este respecto: sociedad compleja, postmoderna, capitalista, planetaria, etcétera. Realicé un ejercicio con mis estudiantes, les pedí que hicieran una lista de todas las formas que utilizamos para definir la sociedad contemporánea y conseguimos juntar más de cincuenta, pero como el ejercicio continúa, tal vez el

próximo año tendremos alrededor de 200 definiciones. Es un juego, pero también una tarea muy seria, porque nos indica esa condición de *impasse* teórico y metodológico en el que estamos. Vivimos en una sociedad compleja en donde la información se vuelve el recurso central y en donde las formas y las acciones de poder se modifican centralmente. ¿En qué sentido se modifican?

Primero, la información es un recurso que para ser producido requiere de las capacidades humanas conductivas y reaccionales que la hacen significativa. No sería posible cambiar e intercambiar información si no se estuviera en capacidad de poseer ciertos recursos que permitan volver autónoma la esfera de lo simbólico. Si los sujetos no fueran creados en términos intelectuales y si no entendieran cualquier tipo de lenguaje, este fenómeno social que estamos realizando sería imposible. Entonces, las sociedades que tienen su base en la información son, desde este punto de vista, sociedades no materiales, es decir, implica que han logrado una gran autonomía con respecto a las necesidades básicas. Son sociedades que pueden contar con capacidades subjetivas individuales como condición fundamental para la producción y circulación de la información. Sistemas complejos, altamente diferenciados, deben contar con autonomía de sus elementos constituyentes. Un sistema muy diferenciado no puede ser controlado por medio del ejercicio de una forma de poder centralizada, sino que necesita, todo el tiempo, hacer circular la información entre sus elementos y al mismo tiempo recibir y retroalimentarse de la misma.

Los sistemas complejos deben producir la autonomía de sus partes, pero estos elementos constitutivos se convierten cada vez más en sujetos, individuos con posibilidades simbólicas, cognitivas, expresivas e ideológicas. Por un lado, los sistemas

complejos producen recursos para que esos individuos se vuelvan terminales de procesos de producción y circulación de información, a través de la educación, el aumento de los derechos humanos, el aumento de la posibilidad de acción y decisión individual. La autonomía es una condición para que funcionen los sistemas muy diferenciadamente. Pero, por otro lado, los sistemas complejos muy diferenciados se encuentran cada día más expuestos al riesgo de la fragmentación y la descomposición, cada día necesitan asegurar más su propia integración. Así, los propios procesos estructurales se mueven en estas dos direcciones. En un sentido está el aumento de la autonomía y la diferenciación, en el otro, está la presión hacia la integración y la conformidad. Pero cuidado, que esta presión hacia la integración y la conformidad —característica de todos los sistemas e incluso alguien podría decir que es característica también de sociedades precedentes a la nuestra—, ya no se ejerce tanto a través de la represión exterior, porque esto no logra la anhelada integración. El hecho de conseguir un comportamiento expreso, manifiesto, cuando el recurso en juego es la información, no nos asegura ningún tipo de control. El control debe penetrar adentro de las redes de los procesos colectivos, afectivos, intersubjetivos. Son esos procesos y redes los que hacen que las partes estén en condición de recibir, procesar y devolver información.

Las formas de poder en la sociedad con base en la información no pueden ser aquellas que se dirigen hacia el comportamiento externo. En una sociedad basada en recursos materiales, la construcción y la obligación física son formas de control. Un ejemplo sencillo, cada vez hay más personas que han tenido alguna experiencia con computadoras y, tal vez, hayan tenido que cambiar su computadora en los últimos cinco años. Con algún programa de con-

versión han podido trasladar sus datos de una computadora a otra. Si nos preguntamos donde está el poder de este proceso, seguramente no lo encontraremos en la detención de los bytes de información, pertenecientes al primer bloque o a los del segundo bloque, porque si en el trayecto, de una computadora a la otra, no tuviéramos el programa para la conversión, nuestro primer bloque de datos quedaría inútil. Entonces, el poder se encuentra en el programa, es decir, en el código, en el lenguaje que nos permite procesar la información. Creo que la idea general es bastante explícita: la consecuencia que viene de esta perspectiva es que aquellos nuevos conflictos sociales contemporáneos, de los que estábamos hablando, contraponen, por un lado, sujetos a los cuales se les atribuye esta creciente capacidad de ser autónomos y formas de poder que definen, a través del control de los códigos, el sentido de la acción de esos sujetos. Por un lado, están grupos sociales o formas de agregación que con base en los recursos que disponen pueden actuar y producir autónomamente el sentido de la acción, pero por otro lado, existen aparatos que actúan sobre lógicas muy profundas de funcionamiento de la sociedad y que están en condición de orientar la acción, y tocar y afectar las esferas más cercanas y próximas a la experiencia de los sujetos.

Los fenómenos que hemos podido observar durante los últimos veinte años son las primeras señales, síntomas de este cambio. Por ejemplo, esferas de la experiencia existencial como el nacimiento o la muerte, la salud o la enfermedad, el cuerpo, la identidad de género hombre-mujer, la relación con la naturaleza, la respuesta a la pregunta quién soy, quiénes somos. Todos estos campos de la acción social se volvieron parcialmente lugares de conflicto y en ellos observamos las primeras señales de acción colectiva, que desafían y cuestionan. Desafían

los códigos que controlan estas esferas de acción y que son producidos por aparatos cada vez más neutros e impersonales. Esta es la hipótesis central de mi análisis y de ella podemos sacar dos importantes consecuencias: la primera es que esta dimensión no cubre la totalidad de los movimientos sociales. Pero si tomamos en serio la hipótesis acerca del cambio de paradigma, es alrededor de la lógica predominante en un sistema donde se organiza la totalidad del sistema. La segunda cuestión se refiere a la distancia evidente de estas formas de acción, a la distancia que guarda el objetivo específico de los conflictos del objeto político.

Normalmente consideramos a los movimientos sociales a partir de su empatía con el sistema político, pero los conflictos de los que hablamos de hablar no se refieren ni afectan al sistema político en primera instancia, pero sí afectan de manera profunda la estructura constitutiva de la sociedad. Entonces, la pregunta es: ¿qué relación existe entre estas formas de acción y los sistemas políticos que siguen existiendo y con los cuales estamos en relación? Una consecuencia lógica de esta pregunta se refiere a la permanencia en muchas sociedades contemporáneas, como en aquellas de América Latina, de formas dramáticas de desigualdad y por tanto de razones muy profundas de conflicto que pertenecen a momentos precedentes o a estructuras distintas de la acción social. ¿Cómo se articulan estos nuevos conflictos, con toda la complejidad de los estados geológicos de las sociedades complejas? Podemos revisar en las sociedades de Latinoamérica, del sureste de Asia o en África o en el este de Europa, y en gran parte del mundo, los conflictos que se encuentran en escena, conflictos que más atraen nuestra atención, por lo dramático de las condiciones en que acontecen, y que pertenecen en gran medida al ámbito de la sociedad moderna.

Aquí la pregunta será: ¿cómo estas formas distintas de acción se relacionan entre sí y qué es lo que se produce en el momento en que entran en contacto?

Esta pregunta la dejo a quienes se ocupan de sociedades concretas, que investigan fenómenos concretos en estas regiones del mundo. Lo que yo haría es tratar de utilizar esta visión, este marco de referencia, en investigaciones socioéticas, emocionales. Precisamente porque es posible hacer investigaciones empíricas en todo el mundo, es importante señalar que la cuestión epistemológica expuesta a principio tiene efectos sobre la posición de observador, es decir, sobre el objeto de estudio del observador. Como observadores, tenemos limitaciones y tenemos que asumir la responsabilidad de nuestras limitaciones; tomar la responsabilidad del conocimiento que producimos, sobre todo porque las sociedades en las que estamos entrando, hacen del conocimiento un recurso central de toda relación.

Preguntas y comentarios

¿Cuál es su punto de vista sobre los movimientos que hay en México, principalmente de Chiapas?

Lo que conozco acerca de Chiapas ha sido a través de la televisión y de algunos libros. No participo en ese movimiento, no se es alguno de ustedes participó, pero lo que es interesante subrayar aquí es que sobre la gran mayoría de los fenómenos contemporáneos somos observadores por la intervención de los medios. No quiero evitar contestar la pregunta, pero me parece muy importante aclarar cuál es el punto de vista de todos nosotros o de la mayoría de nosotros. Es el punto de vista de los observadores que reciben información a través

de los medios y que entonces forman sus propios juicios, evaluaciones y valoraciones. Eso delimita, nos hace conscientes de las limitaciones de nuestro análisis y nos señala, de una manera aún más clara, la diferencia que existe entre la posición de observador y la posición de actor. Todos nosotros somos observadores y aquellos que somos intelectuales queremos a veces o soñamos con ser actores. Pero somos observadores, debemos tomar la responsabilidad de esta posición, asumir la responsabilidad de la pregunta que le ponemos al fenómeno que estamos estudiando. Entonces, para contestar a su pregunta, debo saber o acordarme a mí mismo cuál es la interrogante que le pongo al fenómeno Chiapas. Si quiero saber cuál es el sentido de la acción o quiero saber cuáles son los efectos del movimiento sobre el sistema político mexicano o quiero saber si tendrá éxito. Estas preguntas son muy diferentes entre sí y para cada una de ellas existe realmente un observador distinto. Dentro de mis limitaciones, de mi ignorancia del fenómeno, puedo decir algunas impresiones acerca de la composición sociológica del fenómeno, pero no se si esto va a contestar a su pregunta. Este proceso de movilización, no se refiere nada más a Chiapas, sino a otras regiones del país. Veo la convergencia de elementos muy diferentes en términos analíticos, cualitativamente diferentes, entre la lucha campesina por la tierra o en contra de la pobreza o en contra de la exclusión o en contra de la injusticia social, y el papel movilizador de pequeñas élites intelectuales y revolucionarias que evan hacia la península los residuos de viejos movimientos sociales. Existe una discontinuidad absoluta. El problema en términos sociológicos es entender cómo pueden juntarse y dar lugar a un fenómeno de movilización colectiva. Este también otro elemento en el proceso de

movilización que tiene que ver con la población indígena o regional que ya ha sido socializada en la experiencia de la postmodernidad, pero en una posición subalterna y excluida. Respecto a las ventajas para esta población, que en su mayoría está compuesta por jóvenes, la identidad indígena local se vuelve como un contenedor cultural para expresar los conflictos o necesidades sociales que desde el punto de vista cualitativo no tienen nada que ver con el primer y segundo elementos que acabo de describir. Entonces otra vez, la pregunta en términos sociológicos podría formularse así: ¿cómo pueden juntarse estos elementos y converger? Estas serían las preguntas que me haría en el caso que hiciera un análisis de este fenómeno.

¿Cuáles es su percepción hoy en día y en qué lugar se coloca frente al método de Alain Touraine? Me parece, a partir de sus comentarios, que se va más por el lado de la observación, dejando a un lado el importante aspecto de la participación.

No creo haber cambiado mucho mi actitud o posición anterior. Siempre he criticado y discutido esa parte del método de Touraine que considero voluntarista y, a final de cuentas, evangelizadora. Creo que la posición del observador es inevitable y estructuralmente distinta a la del actor, lo cual no significa que no podamos ser actores. Pero en el momento en que somos observadores no somos actores. Cuando reflexionamos acerca de nosotros mismos tenemos que tomar cierta distancia y de nosotros para poder observar incluso nuestra propia acción. Los intelectuales siempre soñaron con poder llenar esta distancia, como para calentar la frialdad del análisis al calor de la acción, pero esto es un sueño que siempre transformó a los intelectuales en ideólogos o en consejeros del príncipe. Creo que existe una autonomía de la función de

la observación que no pertenece solamente a los intelectuales. Todos los actores pueden ser observadores en un momento dado, pero las dos posiciones no se pueden superponer en términos más específicos. Creo que la posición profesional del observador es el resultado de una articulación con la sociedad, la misma articulación que ha creado funciones diferenciadas, es decir, que el hecho de ser observadores se ha vuelto un oficio. La mayoría de ustedes están estudiando para volverse, un día, observadores profesionales. Entonces el problema no es llenar esa distancia, sino el de responsabilizarnos de la posición que asumimos y aceptar sus limitaciones.

Si contestamos la primera premisa que debemos analizar en un movimiento social, es decir, sobre el sentido de la acción colectiva ¿existe una orientación específica para formular las categorías de las que hablaba?

Contestar esta pregunta implica incursionar en el detalle de la elaboración analítica. Hice algunas propuestas en esa dirección en mi último libro en inglés que contiene este marco analítico. Pero lo que más me interesa es que haya acuerdo acerca de la dirección para el análisis, porque las categorías concretas que puedo proponer tal vez sean provisionales o podrán ser sustituidas por categorías más eficaces. Pueden ser como un estímulo para el trabajo de investigación. El problema que más me interesa es el tránsito entre el nivel de la generalización empírica y la producción, y por otro lado, las categorías analíticas que nos permiten recortar, descomponer en sus elementos el fenómeno. Hago una distinción entre orientación, campo de acción y relación entre los medios y los fines; de esa manera puedo introducir una diferenciación entre distintas orientaciones de la acción colectiva; por ejemplo,

cuando la acción se orienta a mejorar la posición relativa de un actor respecto a los demás, se crea un conflicto de intereses; pero todos los actores involucrados quedan de acuerdo al menos en el hecho de la existencia del conflicto al estar alrededor de la mesa de discusión. Al contrario, si alguno cuestiona el que otros tengan derecho a estar ahí, la orientación de la acción implica la puesta en discusión de las propias reglas del juego para así poder continuar. Estas son las orientaciones de la acción a que hago referencia. El campo por su parte se refiere al tipo de relación en el que estas orientaciones tienen lugar, esto es, los contextos. En términos analíticos diría que un sistema político implica un tipo de acuerdo. Para que pueda existir el sistema político se necesita que todos sus actores compartan por lo menos algunas de las reglas del juego. Por ejemplo aquí tenemos que estar de acuerdo en que haya una mesa de seminario, que todos estemos sentados alrededor de ella, aparte de los que están parados (que nos muestra que casi nunca las reglas del juego son respetadas enteramente). Luego está explícita la regla que mientras yo esté hablando ustedes están callados. Y si alguien empezara a hablar mientras yo estoy hablando habría una ruptura en las reglas del juego. Por tales razones, podemos decir que existen sistemas o campos de acción en donde se comparten algunas reglas comunes. Pero en el caso dado de que estando todos aquí y a una parte del grupo se le ocurriera hacer una conferencia y la otra parte hubiera deseado un baile, el campo resuante sería analíticamente distinto porque el conflicto se diferiría a la definición de las reglas al interior del campo mismo.

Hace veinte años se discutió el concepto de los nuevos movimientos sociales, sin embargo muchos consideran que con el paso de los años no tendría

mucho sentido esa discusión. Ahora hablan de movimientos contemporáneos. La duda que me queda es si el término nuevo movimiento social es sinónimo de movimiento contemporáneo o son categorías distintas. ¿Cuál sería la diferencia?

El concepto de nuevos movimientos sociales es una formulación lingüística, que sirve para señalar una determinada coyuntura, la emergencia de fenómenos que ya no pueden explicarse dentro del marco tradicional. Pero la novedad no se refiere a la totalidad de los fenómenos, sino a algunas dimensiones analíticas presentes en algunos de estos fenómenos. Estamos en una situación un poco confusa, porque cuando queremos señalar la presencia de estos movimientos, vamos a decir los *nuevos movimientos*, pero desde un punto de vista conceptual, la categoría de nuevos movimientos sociales no significa casi nada. Lo que usted señala en su pregunta es la dificultad lingüística que tenemos, lo cual se refiere a una dificultad conceptual. Todo lo que he dicho esta mañana se refiere a la tentativa de solucionar el problema en términos conceptuales, para salir de esta confusión lingüística.

¿Cuál es su punto de vista sobre los efectos que tendrá el paso de la sociedad moderna a la sociedad contemporánea y qué costos tendría? ¿Qué conflictivos traería ese tránsito?

Es muy comprometedor la pregunta. Tenemos algunas señales acerca de las direcciones de este tránsito. Hablé al principio de la planetarización del sistema social, es decir, del hecho de que el espacio del sistema social empieza a coincidir con el planeta mismo, con el orbe. Esto quiere decir que cada día crece más y más la interdependencia de los fenómenos que estamos estudiando; por consiguiente, el punto de vista sobre los conflictos y los fenóme-

nos colectivos ya no puede evitar su dimensión planetaria; aun en el caso de que esté pasando algo en el barrio cercano a mi casa, el punto de vista que debo tener para analizar lo que está pasando ahí, no puede ser otro que planetario. Eso significa que el costo social de los conflictos dependerá mucho de nuestra capacidad de asumir este punto de vista en términos de conciencia, de conocimiento y acción.

El costo será más o menos elevado según la capacidad que se tenga de colocar en primer término las cuestiones que nos afectan a todos. Al mismo tiempo, hay problemas como la pobreza, los derechos humanos o los desequilibrios sociales que no se pueden equiparar entre distintas regiones del planeta. Están así los problemas ecológicos, los riesgos de guerra nuclear, los problemas del fundamentalismo armado y de aquellas dimensiones nacionalistas-religiosas que dan lugar a formas violentas de acción. Estos fenómenos tienen muy poca posibilidad de ser resueltos a nivel de un país particular y normalmente nos sentimos desesperados e impotentes frente a tales eventos. Entonces creo profundamente que es necesario acelerar el paso hacia un punto de vista diferente, porque solamente así se podrían formular los problemas de forma diversa y, posiblemente, se vislumbren soluciones que hoy no podemos detectar por razones sociológicas no solamente por razones técnicas o personales. Si el conocimiento es un componente fundamental de los sistemas complejos, entonces, la manera en que definimos los campos de acción, determina la naturaleza de los problemas y sus soluciones. Los costos de este paso serán más o menos elevados, según la capacidad que tengamos de dar este primer impulso para cambiar de perspectiva.

De qué manera la psicología interviene sobre la sociología al participar en la definición de los imaginarios colectivos que motivan la acción social.

Habría que hacer una distinción entre lo que se refiere a las disciplinas y a la cuestión de conceptos. Pondría a un lado el tema de las relaciones entre psicología y sociología en cuanto disciplinas. Me gustaría regresar al punto que indiqué hace rato, es decir, al hecho que la experiencia individual, en la sociedad compleja, se vuelve central dentro de su funcionamiento. Cuando hablo de la experiencia individual me refiero a todas sus dimensiones íntimas, subjetivas y afectivas. Esas dimensiones que en las categorías modernas se han vuelto especialidades de la psicología, como el *reduccionismo individualista*, que no puede obviarse en la sociología y que es heredado directamente de la psicología moderna occidental. El problema que se nos presenta es la discusión de los límites entre disciplinas. Podría decir, en términos un poco paradójicos, que la idea es socializar lo individual y de individualizar lo social; esto es, nos encontramos hoy en la necesidad de leer los fenómenos individuales dentro de un marco social interrelacional y al mismo tiempo tenemos la necesidad de colorear nuestro análisis estructural con todas aquellas acciones consideradas subjetivas, individuales, marginadas hasta hace poco por la sociología.

En relación a la teoría de los movimientos sociales, cómo es posible interpretar los movimientos de carácter reivindicativo o insurreccional que han tenido lugar en varios países contra el modelo neoliberal. En México, por ejemplo, con el EZLN, en Francia con las huelgas de diciembre de 1996, en Italia con importantes huelgas y manifestaciones, etcétera, cuestión de analizarlos ¿son estos movimientos de clase o al contrario son gérmenes de

movimientos sociales antagónicos con el sistema de nuevo tipo?

No quisiera parecer trivial al contestar, pero yo oíría que son todas esas cosas juntas. Las prácticas neoliberales aumentan los niveles ya existentes de desigualdad y cargan los costos globales de la extensión del sistema sobre los grupos menos privilegiados. En ese sentido se produce un efecto en la coyuntura ligada a las políticas específicas que se implementen. Hay sectores que son afectados cada vez más de manera exponencial, a causa de su posición ya de por sí desventajosa y ese, puede ser un componente de la movilización. Pero no creo que sea el componente más dinámico de la movilización, es decir, no sería un componente que por sí solo podría alcanzar una movilización. El motor de la movilización de esas franjas de actores en desventaja, se acerca más al tipo de los fenómenos que hablamos antes; es decir, se trata de esa franja de actores que por un lado, se encuentran en una posición central dentro de las políticas de desarrollo y que al mismo tiempo se encuentran expropiadas de cualquier posibilidad de decidir sobre esas mismas políticas. Son las categorías que normalmente, en el lenguaje técnico, coinciden con el capital intelectual. Se trata de franjas que ya recibieron la promesa de participar en el proceso, pero que en la experiencia concreta se dan cuenta que no tienen el poder. Estos son los verdaderos motores de la movilización cuya base social se encuentra en la otra vertiente: de los protegidos en desventaja. Cuando en las circunstancias concretas de las sociedades nacionales nos encontramos frente a sistemas políticos muy cerrados o muy débiles y ante la presencia de círculos de teólogos de los que hablaba antes, la componente de violencia y de insurrección se puede insertar en el cuadro. Pero la componente violenta no es fisiológica, depende de

la inserción de las sectas fundamentalistas. Las llamo así en términos un poco paradójicos, que se vuelven eficaces por las condiciones específicas en que se encuentran las otras categorías sociales. Porque los círculos de teólogos normalmente viven en sus propios cenáculos, lugares apartados en donde se pasan el tiempo haciendo interpretaciones de los textos sagrados y a incomunicarse el uno del otro y en contra del otro más. Esta es la principal actividad de las sectas, se pasan el tiempo en la interpretación, la más pura posible, del texto sagrado, condenando a los demás como herejes. Pero las sectas se vuelven productoras de inquisición y cacería de brujas, cuando el propio contexto social permite a los teólogos salir de su lugar, volcarse a la plaza y realizar su pregón.