



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

La Identidad y sus conflictos en la era de la Mundialización.

Semántica histórica del discurso identitario.

Sergio Fernández Riquelme.

Profesor universitario y Doctor en Historia y Política social (España).

Resumen. Un tiempo histórico nuevo, la llamada *Mundialización*, presenta en pleno siglo XXI la eclosión de una serie de debates sobre la identidad colectiva y los conflictos por ella presididos, entre la dominante homogeneización liberal-capitalista de estirpe norteamericana (como "globalización"), y la diversidad de respuestas identitarias a la misma, desde el llamado populismo occidental (tanto el proclamado como izquierdista como el reivindicado como derechista) o desde el neotradicionalismo oriental. Desde la Historia de los conceptos podemos abordar la clave semántica de los discursos político-sociales que pretenden fundamentar las Identidades en boga, y comprender la dimensión conflictiva que las genera o las modifica ante la eclosión del fenómeno global multicultural.

Palabras clave. Conflicto, Historia, Identidad, Globalización, Mundialización, Semántica histórica.

"Ninguno ama a su patria porque

es grande, sino porque es suya".

Séneca [4 ad-65 ad].

1. El concepto. Conflicto e Identidad en la Mundialización.

La Globalización era la palabra mágica, de efectos taumatúrgicos, para el siglo XXI. Un "*mundo global*", bajo la hégira de la revolución tecnológico-digital, aparecía como escenario de un cambio prodigioso, ético y estético, que abría posibilidades infinitas perfectamente publicitadas por el Mercado y aseguradas para siempre por el Estado del bienestar; siempre bajo un supuesto equilibrio entre lo público y lo privado para una generación sin fronteras y sin necesidades.

Palabra que expresaba, por ello, un concepto definitivo: el progreso humano ilimitado; y con ella, una identidad deseada: el individualismo consumista.

Un significado unívoco "*globalizador*" donde lo económico se convertía en primera referencia identitaria, bajo el considerado como inevitable modelo liberal-capitalista norteamericano de producción y consumo. Se ofertaban diferentes Identidades comerciales individualistas, ofertadas por los medios de comunicación de masas y compartidas por los internautas en las redes sociales, considerando como anatema toda noción de conflicto más allá de la legítima competencia. Las viejas tradiciones nacionales, religiosas o étnicas desaparecían, como factores divisivos y conflictivos, del horizonte histórico, ante identificaciones economicistas que restringían la dimensión antropológica a una síntesis multicultural armónica (a la venta en supermercados online) y la dimensión sociológica a un consenso liberal inevitable (a la venta en cada cita electoral).

Pero otra palabra, aparentemente sinónima, la *Mundialización*, daba una explicación a esa categoría inconcebible en el ideal demiúrgico que pretendía representar el "mundo global": el conflicto. Identidades conflictivas resurgían o aparecían dentro y fuera de los límites del Occidente superdesarrollado, bajo un miedo que nunca llegó a desaparecer: a perder el trabajo, a ser desahuciado, a no tener éxito, al foráneo, a la inseguridad, al futuro. Miedo, en suma, al cambio o a la continuidad; a un cambio globalizado que hacía irreconocible el mundo de nuestra infancia, a una continuidad globalizada que nos convertía en débiles para adaptarnos a sus exigencias.

Conceptos que aluden, en este sentido, a dos interpretaciones generales de cómo afrontar esta dialéctica entre cambio y continuidad de nuestro tiempo histórico, en el pasado (las experiencias), el presente (las posibilidades) y el futuro (las expectativas) de sus protagonistas, de los ciudadanos. Y que generaban dos posibles categorías de interpretación historiográfica. En primer lugar la proclamada como *época de la Globalización*, que justificaba y demostraba como inevitable la difusión de la Identidad consumista (neoliberal o neosocialista) a cualquier parte del Orbe, obra y gracia de un abrumador marketing que hacía irresistible su apelación a la libertad casi absoluta de desear y tener, de soñar y ser, de consumir y desechar. Momento de transformación progresista que en 1989, con la caída del Muro de Berlín, demostraba que ya no había alternativa al mismo, tras el derrumbe de la utopía colectivista soviética y el declinar del ascendente cristiano en Occidente. El conflicto, anatema para la "sociedad del Bienestar" casi perpetuo, se limitaba a la competencia económica primero entre naciones (por los recursos), después entre empresas (por los clientes), y finalmente entre ciudadanos (por un empleo).

Y en segundo lugar la *era de la Mundialización* que, al contrario, como la balada del "aprendiz de brujo" (*der Zauberlehrling*) de Goethe[1], contenía explicaciones socioculturales que hablaban de unas consecuencias no tan inesperadas. Momento de transformación conflictiva, como cualquier periodo humano, donde se solapaban las realidades de persistencia y de mutación, de

construcción y destrucción. Secuelas medioambientales del progreso y luchas seculares por recursos naturales, crisis demográfica en el Viejo continente y emergentes migraciones hacia la tierra del bienestar, guerras sucesivas en las limes del Imperio y fenómenos terroristas de nuevo cuño, nuevas y precarias formas de producir y pérdida progresiva de derechos laborales, conflictos familiares desconocidos y manifestaciones de violencia social persistentes; fenómenos que alentaban reacciones político-sociales que apelaban a una Identidad pérdida a restablecer o en peligro a defender. El conflicto, en variadas manifestaciones, que vinculaba lo local y lo global, y generaba discursos identitarios (populista, nacionalista o tradicionalista) que recuperaba palabras antiguas que apelaban a lo más íntimo[2].

La Identidad como conflicto, entre el cambio y la continuidad, nos habla de cómo las elites construyen ese discurso que nos quiere hacer de una manera y no de otra, que construye símbolos para sentirnos parte del colectivo o que nos expulsa a los márgenes del sistema, que difunde valores para ser como los unos y diferenciarnos de los otros, y en suma, para legitimar su forma de ver el mundo y rechazar la otras maneras de entender la realidad. Viejas utopías y nuevas ucronías apelan a la esencia de lo que fuimos y debemos seguir siendo, siempre bajo la sombra de las distopías que nos alertan de lo que viene y debemos evitar. Nacionalismos y etnicismos resurgen de las cenizas de la historia europea; el *American way of life* se debate entre el fenómeno Trump y el neocolonialismo ideológico demócrata en los EEUU; el llamado bolivarianismo intenta sobrevivir bajo la dialéctica entre el ideal anticapitalista y la mimesis del Bienestar occidental; el fundamentalismo marca la agenda oriental entre el secularismo militar y la democracia religiosa. La Mundialización no solo trajo la globalidad del conocimiento y del bienestar; también una competencia feroz por tener (la lucha por los mercados, los recursos y los empleos) y por ser (un nuevo mundo multipolar) entre actores que, ahora sí, se conocen muy bien. Un tiempo histórico, identitario y conflictivo, pues, sobre el que nadie nos advirtió y que es necesario comprender.

2. El Método. La Semántica histórica del cambio y la continuidad.

La *Begriffsgeschichte* (Historia de los conceptos) supone un instrumento analítico básico para entender y explicar este "*mundo global*" en sus palabras y en sus discursos, en sus Identidades y en sus Conflictos [3]. Estudiar estos conceptos nos lleva, obligatoriamente, a estudiar las ideas que los crean y les dan significado; ideas convertidas por el genio humano en ideologías que se concretan en un tiempo y un lugar en discursos político-sociales. Para Koselleck, la "*identidad y a la memoria colectiva depende fuertemente de predecisiones lingüísticas de hablantes impregnados de ideología*", que históricamente viene marcado por:

"las famosas siete «pes» alemanas: los profesores que producen las memorias colectivas, los párrocos, los políticos, los poetas, la prensa..., en fin, personas que se supone que son los guardianes de la memoria

colectiva, que la pagan, que la producen, que la usan, muchas veces con el objetivo de infundir seguridad o confianza en la gente... Para mí todo eso no es más que ideología"[4].

Van Dijk señalaba, al respecto, que toda ideología debe ser abordada siempre dentro de un "marco multidisciplinario que combina componentes sociales, cognitivos y discursivos", al ser un "sistemas de ideas" definido sociocognitivamente como "los principios axiomáticos" de las representaciones compartidas de los grupos sociales. Ideologías que, como fundamento de la "autoimagen" de ese grupo, organiza y representa la identidad colectiva, supuesta o real, en sus "acciones, objetivos, normas, valores, y recursos, así como sus relaciones con otros grupos sociales", dentro de comunidades culturales más amplias [5].

Desde el concepto y desde las ideas, nuestra concepción sobre la *Mundialización* es la respuesta a la pregunta sobre el tiempo histórico. Recoge así, en un primer momento, "las fuentes del pasado", lejano en su recuerdo e inmediato en su memoria, que "nos informan acerca de hechos y pensamientos, planes y resultados" de las acciones humanas, en su concepto y en su discurso, en este caso que han provocado la realidad geopolítica que sucede en el siglo XXI; pero en segundo lugar explica el tiempo histórico en el que nace este fenómeno conceptualmente definido como síntesis entre "cambio y continuidad", al estar "vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones"[6]. Porque como argumentaba Xavier Zubiri, el "pasado" solo puede ser entendido "desde un presente, al no tener más realidad que la de su actuación sobre la realidad actual". Por ello, en este segundo plano de análisis destacaba, sobremanera, nuestra actitud ante el pasado, la cual "depende, simplemente, de la respuesta que demos a la pregunta sobre cómo actúa sobre el presente". De esta manera "según sean las respuestas, así veremos las diversas maneras de justificar el estudio del pasado, sobre la pervivencia del mismo"[7].

La era de la Ilustración, de la Industrialización, de las Revoluciones políticas, del nacionalismo, de las Revoluciones sociales, de entreguerras, de la Guerra civil europea, de la globalización. Diferentes categorías o lemas de la Historia contemporánea, que nos hablan de ese "tiempo histórico" que complementa, supera o contraviene el "tiempo natural" cronológicamente tasado, recogiendo manifestaciones cuantitativa o cualitativas entre el cambio y la continuidad. Por ello *la era de la Mundialización* nos remite a hechos que vivimos y olvidamos cada día como amenaza y oportunidad entre el Occidente en busca de su Identidad y el Oriente reclamando su Independencia. Responde sobre todo a un "tiempo histórico" radicalmente presente (de origen herdiano) que completa "el tiempo procedente de la naturaleza concebida físico-matemáticamente: los datos o la duración de una vida o de una institución, los puntos nodales o de inflexión de acontecimientos políticos o militares, la velocidad de los medios de comunicación y su ampliación, o la aceleración —o retraso— de una producción"[8]. Nos habla de algo más: de los fallos y aciertos de la acción y decisión humana, de imponderables naturales y de resultados técnicos impredecibles, de transformaciones morales y

espirituales incontrollables; hechos que superan las fechas, corrigen los datos, confunden los plazos.

Una determinación de nuestra época "*específicamente histórica*" que, si bien parte de la naturaleza cronológica, explica en su conjunto la interacción entre la "*perdurabilidad o variabilidad de las formas de comportamiento social en el conjunto de las exigencias políticas o económicas con un plazo temporal*". Así nos permite una visión de conjunto de las cadenas de acontecimientos, como estudio historiográfico global de una época que reúne episodios temporales distantes o diferentes; que explica el pasado desde lo que pueden y quieren hacer los actores geopolíticos en el presente, y entiende el pasado desde lo que buscan alcanzar estos mismos actores en el futuro como expectativas o sueños [9], siempre desde una metodología que ligue el conocimiento social (personal y/o colectivo) y la investigación histórica (cualitativa y/o cuantitativa) [10]. Un tiempo que consistía en una "*realidad histórica*" radicalmente pasada, actual y futura para Julián Marías:

"La Historia no es una simple ciencia, sino que existe una realidad histórica. La historicidad es, en efecto, una dimensión de este ente real que se llama hombre. Y esta su historicidad no proviene exclusiva ni primariamente de que el pasado avanza hacia un presente y lo empuja hacia el porvenir. Es esta una interpretación positivista de la historia, absolutamente insuficiente. Supone, en efecto, que el presente es solo algo que pasa, y que el pasar es no ser lo que una vez fue. La verdad, por el contrario, consiste más bien en que una realidad actual —por tanto, presente—, el hombre, se halla constituida parcialmente por una posesión de sí misma, en forma tal, que al entrar en sí se encuentra siendo lo que es, porque tuvo un pasado y se está realizando desde un futuro. El «presente» es esa maravillosa unidad de estos tres momentos, cuyo despliegue sucesivo constituye la trayectoria histórica: el punto en que el hombre, ser temporal, se hace paradójicamente tangente a la eternidad. Su íntima temporalidad abre precisamente su mirada sobre la eternidad" [11].

Desde esta perspectiva historiográfica podemos comprender, pues, el significado de la "*razón vital*" (al más puro estilo orteguiano) de la esencia conflictiva del tiempo histórico de la Mundialización/globalización. Conflictos con raíces pasadas olvidadas, vividos en un presente a veces trágico, y elucubrados por estrategias e intereses en un futuro esperado. Sobre la misma, para Koselleck "*parte de la experiencia moderna, al tiempo que la individualización y proliferación de tribus y pueblos diversos, el surgimiento de pequeñas unidades de acción, en suma, resulta no menos evidente (lo veíamos recientemente en los Balcanes)*".

"Por otra parte, las condiciones de esta pluralización son hoy día comunes y universales y, en este sentido, la globalización no es una invención ideológica, sino más bien una consecuencia de la expansión económica de las naciones más grandes y más poderosas. Pero, además, en el interior de esas grandes naciones, que suelen ser sociedades antiguas y consolidadas, aparecen a su vez nuevas diferencias. Sin

embargo, creo que esa pluralización de historias a la que usted se refería prueba más bien la necesidad del colectivo singular «historia» como instrumento de análisis» [12].

El conflicto es, así, una constante histórica, como proceso de construcción y destrucción de las Identidades comunitarias en un tiempo y en un lugar, dotado de una serie de conceptos de significado variable según el sentido del discurso político-social. El siglo XXI, caracterizado por el llamado fenómeno de la Mundialización (o globalización), presenta una serie de conflictos geopolíticos, de dimensión internacional pero de impacto local y personal, que es necesario abordar historiográficamente ante dialécticas polémicas entre identidades tradicionales e identidades emergentes. La identidad, siempre compleja siempre plural, es una esencia humana, de lo psicológico a lo social, fundamental en la edificación de las viejas y las emergentes formas de entender la convivencia en un tiempo y en un lugar. Eso sí, la urgencia provocada por cambios radicales globalizadores en lo que fuimos y en inseguridades constantes sobre lo que seremos, tanto en el plano vital (de lo familiar a lo profesional) como ideológico (de lo político a lo nacional), lleva a la necesidad científica de comprender no solo su naturaleza actual, sino también los conflictos que plantea en la colectivo o con otros colectivos [13].

3. La Identidad. La socialización como proceso de construcción.

Toda comunidad edifica su propia Identidad. Una obra histórica en constante mutación, desde un pasado reivindicado como génesis, en un presente de difusión o permanencia, y hacia un futuro de posteridad; lo que heredamos de nuestros padres, lo que somos capaces de crear, y lo que dejaremos a nuestros hijos. Como señalaba Habermas:

"No existe más que una posibilidad de reconocimiento mutuo y una necesidad de construcción de lo que somos y queremos hacer que sea capaz de otorgar un nexo vital con un mundo propio y compartido. La identidad social es moral porque es la única que se cuestiona sobre lo que somos"[14].

a) La Identidad colectiva.

Desde lo global a lo local, esta construcción colectiva se realiza a través de un proceso sociocultural determinado, siempre, por la acción del hombre ante realidades biológicas y exigencias morales, ante la geografía dada o conquistada y la historia recibida o por hacer. Acción hecha realidad en cada momento, como *seres sociales*, en el plano de la lucha por el poder (*Politik*), del orden social posible (*Gesellschaft*), de la gestión económica de los recursos (*Wirtschaft*), y de los elementos morales y simbólicos de comunicación y expresión compartida (*Bildung*). Y para ello:

- determina jerarquías de dominación o participación política que permitan crear liderazgos legítimos.

- asigna funciones y roles sociales dentro de una estructura funcional, como modelos o ejemplos a seguir.
- distribuye los recursos en función del mérito y de la capacidad, reconociendo bien lealtades bien necesidades.
- establece los valores y principios culturales comunes, tanto en el plano ético (con creencias convertidas en tradición) como estético (con una simbología concreta e identificativa).

En Occidente, la Identidad es siempre considerada como el sentimiento subjetivo de cada persona, que construye personalmente y elige libremente. Por ello, su pertenencia a una comunidad o grupo es un acto voluntario de adhesión o una inevitable necesidad de supervivencia. Pero la realidad supera siempre a la ficción: incluso en las liberales sociedades, con su pluralidad de opciones de querer y poder ser, la Identidad personal se construye socialmente en relación a los paradigmas construidos formativa y mediáticamente por la elite político-social.

Así lo reconoció Charles Taylor en *Sources of the Self*, donde advertía que a la hora de abordar la definición completa de la Identidad personal había que estudiar "no sólo su posición en cuestiones morales y espirituales, sino también algunas referencias a una comunidad definida". Aviso sobre el error de la interpretación liberal e individualista, con el psicoanálisis y su inconsciente identitario como axioma, centrada en que la persona humana construía su Identidad de manera autónoma, independientemente de las redes de socialización y relación originarias. En su esquema, el "sentido de la vida" identitario dependía de su existencia histórica en relación con los otros, a través del lenguaje y el diálogo; la identidad como proyecto organizado por un marco orientador básico conformado por un conjunto de bienes y la relación con los otros[15]. Una esencia colectiva que asumimos o intentamos rechazar, en función del otro o buscando al otro, porque como señalaba Castells:

"Identidad es sentirse en casa con otras personas con quienes se comparte la identidad. Y, según las encuestas internacionales, para la mayoría de la gente es un sentimiento importante, sobre todo en un mundo globalizado en el que flujos de poder, de dinero y de comunicación hacen depender nuestras vidas de acontecimientos incontrolados y decisiones opacas. La pertenencia a ese algo identitario proporciona sentido y cobijo a la vez, crea una práctica cómplice, un lenguaje común, un mundo propio desde el que se puede vivir con más tranquilidad el mundo de ajenidades"[16].

Identidad colectiva que se define primero, desde la alteridad que diferencia, en su esencia o en su función, con "el otro"; y segundo, desde el conjunto de categorías o criterios internos clasificatorios de "lo nuestro". Definición compleja y polémica en función de la interrelación de sus tres dimensiones:

- Dimensión individual, o Identidad resultado de las interacciones y experiencias, físicas y simbólicas, entre los seres humanos (individual y colectivamente) en su vida cotidiana, a partir de los pensamientos y

comportamientos adecuados en el contexto social y aprendidos en la socialización primaria (valores y representaciones) y desarrollos en la secundaria (roles y funciones). Este nivel de Identidad, moldea psicológicamente el sentido vital y el contenido funcional de la posición del individuo en el colectivo (en su personalidad y en su percepción de sí mismo y del mundo que le rodea) ante la naturaleza biológica, la realidad familiar y la socialización grupal.

- Dimensión grupal, o Identidad producto de los sentimientos de vinculación a una organización concreta (en la que directamente se participa) o a una serie de valores o categorías colectivas determinadas (a la que indirectamente se alude por afinidad o tradición), a partir de una relación de pertenencia o de referencia. Este nivel permite concretar la participación o autopercepción individual en colectivos donde se comparten los valores o se desarrollan las funciones.
- Dimensión social, o Identidad colectiva atribuida por la elite político-social a cada individuo y a cada grupo como miembros de una unidad política concreta (en el espacio y en el tiempo) que, a través de su acción formativa y socializadora en los dos niveles anteriores (individual y grupal), dota de un conjunto de criterios que permiten una definición del individuo o del grupo que hacen posible situarlo en su sociedad. Este nivel de Identidad atribuida, como individuos y como grupos, contiene las opciones de inclusión y de exclusión, posibles u obligadas, a partir de un conjunto sociocultural de normas de conducta y de valores, de costumbres y símbolos, bien hacia el cambio bien hacia la continuidad colectiva, desde la uniformidad, la diversidad o la combinación identitaria.

Autoritaria o democráticamente, la elite político-social diseña y construye esta Identidad colectiva. Desde una autoridad carismática, tradicional o racional (siguiendo la distinción de Max Weber [1864-1920]) el poder político-social vigente o aspirante a ello, a nivel estatal o en pequeñas comunidades, y convertido inevitablemente en oligarquía dominante, establece las claves y símbolos de la identidad colectiva, difundida a través del control de los medios educativos, coactivos y de comunicación. Y que se convierte en herramienta de control y movilización que permite la victoria en las elecciones, el nombramiento directo o el respeto a la jerarquía. Como señalaba Robert Michels [1876-1936] en su *Ley de hierro de la oligarquía*:

“La organización es la que da origen al dominio de los elegidos sobre los electores, de los mandatarios sobre los mandantes, de los delegados sobre los delegadores. Quien dice organización, dice oligarquía”[17].

Estas dimensiones nos hablan de acción. La Identidad colectiva, para Melucci, supone un medio de elaboración de expectativas y de relación de marcos interpretativos para orientar la acción. En este sentido, enlaza tres niveles fundamentales: a) formulación de estructuras cognoscitivas relativas a los fines, medios y ámbito de la acción; b) activación de las relaciones entre actores, quienes

interactúan, se comunican, negocian y adoptan decisiones y c) realización de inversiones emocionales que permiten a los individuos reconocerse. Por ello, la implicación y participación de cada persona en la acción colectiva que conlleva la Identidad, parte de la "*capacidad diferencial*" del mismo en definirla y en acceder a los recursos asociados en su proceso de construcción. Así la Identidad es la vía de acceso a las prácticas y experiencias compartidas por cada colectivo, dando sentido y significado a sus "*marcos interpretativos de la realidad*"[18].

En este sentido, la *Identidad colectiva* es actualizada y difundida, por tanto, mediante los procesos oficiales de socialización e inculcación, destinados a convertir a sus miembros, obligada o aceptadamente, en fieles partícipes del destino de la misma, modelando la *identidad personal* a nivel psicológico (consciencia, personalidad, conducta y cognición); o mediante canales informales que se convierten en complemento o alternativa a las formas dominantes. Cada identidad grupal, comunitaria, en su conformación presupone generalmente otras referencias contextuales que pueden determinarse con mayor o menor precisión, a partir del análisis de cada caso. Construcción social que como apuntó Gellner, se evidenciaba el caso de la tradicional proceso de "*construcción nacional*":

"El nacionalismo no es el despertar de las naciones a la conciencia de sí; inventa naciones donde no existen, pero necesita que existan de antemano algunos signos distintivos en los que basarse, incluso cuando su desarrollo conlleve el encerrar en círculos herméticos su propia identidad"[19].

Lo *identitario* aparece, pues, como un fenómeno social, como una realidad contingente que varía de contenido, cambiar de sentido o constantemente mutar. Su característica dinámica se manifiesta en su "*acto de identificación*", que da contenido significativo al simbolismo identitario que articula los discursos de cada unidad de referencia en función de la imaginación, la cognición y la acción. La Identidad colectiva se liga, por tanto, a la *acción social* construida por relaciones dentro un sistema de límites y oportunidades, combinando las condiciones estructurales y las expresiones creencias y valores. Por ello Laclau (2005) la identidad es una categoría explicativa de la acción colectiva, como "*vía de acceso a las prácticas sedimentadas y a las experiencias compartidas por colectivos que configuran los sentidos y marcos interpretativos de la realidad*", desde el conjunto de representaciones y hábitos sociales, ordenando las preferencias individuales (e identidades personales) entre ciertas alternativas[20].

Esta acción convierte a sus miembros en compañeros, mediante la identificación directa o indirecta, en una serie de convicciones, compromisos y principios culturales compartidos por un determinado grupo. La posible abstracción de la Identidad se concreta en la dinámica donde convergen intereses, valores y beneficios, a través de un proceso de diferenciación externa y homogeneización interna. Un proceso fundado en tres principios: la tradición, la alteridad y la representación; es decir, la Identidad colectiva particular se construye desde la legitimidad del pasado, con límites y diferencias antagónicas, y con mecanismos representativos de la voluntad popular (del carisma a la elección).

Y concretado en los tres niveles históricos que dan sentido a la acción social: la interpretación del pasado que reactualiza la acción heredada, las posibilidades presentes que explican las acciones inmediatas, y las expectativas que diseñan las acciones futuras.

Por ello, "*lo identitario*" es siempre plural, bien por contener determinadas filiaciones que integran la concepción general a modo de síntesis, bien por coexistir diferentes formas personales o grupales de ser y tener que pueden convivir o están destinadas al conflicto. De la gestión de esa pluralidad resultará el tipo de identidad que la persona debe, puede o quiere adquirir y representar. Para Eric J. Hobsbawm "*la pertenencia*":

"a algún grupo humano, prescindiendo ahora de relaciones tales como los lazos biológicos que unen a las madres con sus hijos, es siempre una cuestión de contexto y definición social, por lo general negativa —es decir, se especifica la condición de miembro del grupo por exclusión—. Permítanme ser más preciso: lo que entiendo por «identificarse» con alguna colectividad es el dar prioridad a una identificación determinada sobre todas las demás, puesto que en la práctica todos nosotros somos seres multidimensionales"[21].

De esta manera dicha Identidad social (*identitas*) se define como la construcción político-social que dota a una persona del conjunto de rasgos y conductas características de una colectividad colectiva, que le permiten su integración real o simbólica en la misma, distinguiéndose de otras en un conjunto, y que es configurada a lo largo de su desarrollo vital a nivel psicológico (desde la conciencia al aprendizaje); casi siempre en función de los procesos sociales y culturales impuestos por las elites político-sociales dominantes como modelos a imitar, y expresados públicamente a través de un comportamiento estándar, unos símbolos identificativos, y una memoria colectiva que enseñar y honrar:

"Las memorias colectivas no son sólo representaciones, son también actitudes prácticas, cognitivas y afectivas que prolongan de manera irreflexiva las experiencias pasadas como memoria-hábito. Estas son prácticas sociales que vinculan el pasado y el presente, son costumbres operativas, cognitivas y relacionales que constituyen el tejido de la continuidad de cada grupo social, entrelazado con un universo de significados, de valores y de narraciones que la dotan de cierto automatismo, de una cierta inercia"[22].

"*Identificar*" consistía, para Emilio Lamo de Espinosa, en clasificar, catalogar, ubicar, etiquetarnos a nosotros mismos y a los demás en referencia a un mundo específico, cultural y social, dentro de un mapa cognitivo, y que condiciona al miembro propio o ajeno, pero:

"no sólo a su devenir consciente, no sólo a que es el contraste cultural lo que permite a los sujetos darse cuenta de la singularidad de su propia cultura, sino también a que mediante ese contraste las culturas se

reconstruyen y reelaboran, cambian, aceptando mezclas parciales o segregando rechazos" [23].

"*Identitas est unitas*" decía Santo Tomás[24]. La Identidad es, por ello, instrumento para dar unidad (cohesión, fidelidad y unión) a un grupo humano determinando, modelando la personalidad, de lo sentimental (subjetivo) a lo burocrático (objetivo), a partir de los ideales que apuntaba Adorno: "*comunidad y estabilidad*"[25]; que en la edad contemporánea partían de la dialéctica libertad o igualdad en la construcción o destrucción de la comunidad (grande o pequeña) como "*unidad orgánica*", señalada por Tönnies como "*la relación misma, y también la unión, se concibe, bien como vida real y orgánica —y entonces es la esencia (Wesen) de la comunidad—, bien como formación ideal y mecánica —y entonces es el concepto (Begriff) de sociedad*". Una unidad (Einheit) "como sujeto de un movimiento o como parte integrante de un conjunto (de una unidad superior)", que se construye como "*producto de una ficción científicamente necesaria*", bien como Comunidad (*Gemeinschaft*), bien como Sociedad (*Gesellschaft*):

"comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre [...] comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico"[26].

Talcott Parsons señaló que dicha unidad es la clave de la estabilidad del "*sistema social*", conseguida mediante la internalización de los ciudadanos de los valores institucionalizados y de las funciones asociadas. Valores de carácter moral y por ello de obligado: "*los criterios de valor que definen las expectativas de rol institucionalizadas asumen, en un grado mayor o menor, una significación moral. La conformidad con ellos, en este sentido, se convierte hasta cierto punto, en una cuestión de cumplimiento de las obligaciones que el ego comporta, en relación con los intereses del sistema de acción más amplio en el que se encuentra implicado, es decir, el sistema social*"[27]. Cuando los intereses personales y colectivos se aproximan a la coincidencia, encontramos sistemas altamente integrados; en caso contrario, el sistema tiende al conflicto o la desintegración:

"El problema del orden y, por ello el de los sistemas estables de la interacción social (o lo que es igual, de la estructura social), se centra en la integración de la motivación de los actores con los criterios normativos culturales que integran el sistema de acción, en nuestro contexto interpersonalmente"[28].

Y dicha Identidad, siguiendo el análisis de Carl Schmitt, siempre va de la mano de la "*representación*" política, en forma de Estado; de la interrelación y composición entre ambas dimensiones, entre "*unidad y pueblo*" surgirá la forma político-social de referencia. Para Wright Mills toda sociedad presenta una determinada organización del poder, una estructura fundada en "*los símbolos de legitimación del amo*", cuya significación social "*está en sus usos para justificar la*

organización del poder y las situaciones que dentro de ella ocupan los poderosos, o para oponerse a ella"[29].

La Identidad conlleva elegir, para Weber, entre "dioses o demonios", entre sistemas de valores distintos o alternativos[30], que pugnan por la dominación política; por ello la política era la *"aspiración (Streben) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen"* [31]. Y esta dominación necesitaba de una *"creencia en su legitimidad"*, no voluntariamente fundada en *"motivos materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores"*, sino en la difusión de una Identidad legitimadora que haga justificable ese dominio:

"los distintos sistemas de valores existentes, libran entre sí una batalla sin solución posible (...). Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no solo aunque no sea bello, sino porque no lo es y en la medida en que no lo es"[32].

La pluralidad de "lo identitario" se manifiesta en dos dimensiones. A nivel general nos encontramos con una *identidad social dominante*, central en el proceso de integración y que viene marcada por la *"unidad política"*, que da cohesión a diferentes identidades básicas (lo biológico, lo sexual, lo familiar, lo profesional) en el equilibrio entre socialización personal y el desarrollo comunitario; y que comúnmente responden a las grandes y tradicionales lealtades colectivas, nacionales, religiosas. A nivel específico surgen *identidades sociales subordinadas*, nacidas de cierto grado de libertad de elección individual o grupal ofertado por el poder político-social, que legitiman las generales como oferta complementaria o las cuestionan como actividades subversivas o desintegradoras.

En ambos casos, esta Identidad social aparece como valioso instrumento del poder, elegido por la mayoría o impuesto por la decisión, para cohesionar al grupo, alcanzar fines determinados o defender a la comunidad incluso hasta la muerte (la propia o la ajena). La legendaria transmisión oral enseñaba a los vasallos quién mandaba y por quién se debía trabajar y morir en las estructuras estamentales de las viejas comunidades rurales o preindustriales; en las extintas sociedades comunistas los grandes carteles propagandísticos mostraban el arquetipo proletario a quién parecerse; en las modernas y cambiantes dinámicas de movilidad de la sociedad industrial (en sus diferentes etapas) los medios de comunicación de masas ofertan diferentes opciones de identificación para seguir manteniendo y financiado su aparato de producción y consumo. Una máxima antropológica de la historia humana: la construcción político-social de la identidad, como medio de control o como símbolo de la subversión.

"Las identidades colectivas, y entre ellas la identidad nacional, se constituyen por la reconstrucción de la memoria colectiva, pero también por la invención que se produce por la selectividad con que se dota a esta reconstrucción de la memoria colectiva. Cabe esta responsabilidad al manejo que el poder, con su capacidad de influir sobre los recursos objetivos de la reconstrucción social de la memoria, hace de la

manipulación selectiva de la información (las fuentes) para construir su propia y peculiar historia, mitos y simbolizaciones ideoaffectivas" [33].

Podemos recurrir a las viejas etnias que nos hace diferentes o a los grupos sociales alternativos que nos hacen visibles; a ciertos estatus económicos que nos pretenden hacer exclusivos o a grupos amenazantes que nos convierte en poderosos; a las actividades grupales donde no nos sentimos solos o a las proclamas revolucionarias que permiten partir de cero; a la participación en las causas solidarias que dan sentido a nuestra vida o a la violencia de la diferencia que nos hacen creer más poderosos. En todo lugar, y aunque en todo momento la identidad social es algo individual que en teoría podemos elegir o cambiar, en la realidad es algo condicionado por la interacción, para bien o para mal, con el mundo que nos rodea, que nos une con los demás o nos separa de ellos, que construye la personalidad o la destruye, y que presenta contradicciones a veces insuperables, pero que casi siempre determina el destino del pueblo al que amamos o al que repudiamos.

b) El proceso de socialización.

Esta *Identidad social* es, para Henri Tajfel (*Social Identity and Intergroup relations*, 1982), aquella parte del autoconcepto de un individuo que se deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo (o grupos) social, dotado de un significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia y otorgando un sentido determinado a su conducta individual en su relación intragrupal o colectiva. Concepto que permite explicar diferentes categorías sociales de identificación y relación, permitiendo ordenar el ambiente social reduciendo la complejidad de estímulos del medio social, y orientando al individuo al crear y definir su lugar en la sociedad. Este proceso de categorización es esencial para explicar las relaciones intra e intergrupales, ya que el proceso de categorización conlleva tanto a una acentuación de las diferencias intergrupales como a una acentuación de las semejanzas endogrupales; categorización que resulta, así, un proceso de orientación que ayuda a crear y definir el puesto del individuo en la sociedad[34].

De esta manera, para comprender este fenómeno es necesario señalar los elementos fundamentales de la "discriminación" entre identidades (psicosocialmente): 1) categorización: nos clasificamos y clasificamos a los demás, etiquetando, diferenciando y discriminando, tanto positiva como negativamente, al "distinto", en función del origen, símbolos y funciones de la identidad; 2) comparación: comparamos y nos comparan, tanto en seno de nuestro grupo como miembros fieles o útiles, como a los pertenecientes a otros grupos contrarios o diferentes, buscando las razones últimas de nuestra identidad asignada o elegida (en términos de ventajas u oportunidades); 3) distinción: queremos distinguirnos, ser únicos, en función de la libertad soñada o de la necesidad de estar en un grupo único; 4) identificación: finalmente, y como "seres sociales", tras categorizar, comparar y distinguir, asumimos esa identidad grupal necesaria para integrarnos o soportar la exclusión, real o ficticiamente [35].

De este modo, en el proceso de *construcción social de la realidad* la Identidad es una realidad histórica, psicológica y antropológica en términos socialmente definidos por el grupo de pertenencia o de referencia, desde el sentimiento (componente subjetivo) hasta la utilidad (componente objetivo), y desde el exterior (reconocimiento como “el otro”) hasta el interior del propio grupo[36]; en este caso para Tajfel con tres componentes:

- Un componente cognitivo, en el sentido del reconocimiento de la pertenencia al grupo por parte del individuo.
- Un componente evaluativo, donde la noción de grupo y la pertenencia a él tienen una connotación valorada positiva o negativamente.
- Un componente emocional, cuando la pertenencia puede ir acompañada por emociones dirigidas hacia el endogrupo y hacia el exogrupo[37].

La “*participación grupal*” de cada individuo genera, así, esa identidad en función de cuatro elementos de análisis: 1) la interacción de los integrantes del grupo de acuerdo con una serie de normas establecidas; 2) su definición compartida como “*miembros*” grupales, con similares expectativas normativizadas y con formas de interacción moralmente obligatorias para ellos y para los demás (y no para los que son vistos como extraños al grupo); 3) la categorización de los mismos (e incluso etiquetaje) por “los otros” como “*pertenecientes al grupo*”; 4) el grado de satisfacción, por los supuestos o reales, aspectos positivos que otorga la identidad social (cualitativos o cuantitativos), que se traduce en su permanencia y participación en el mismo o en su rechazo y disidencia [38].

Por ello supone la identidad social supone culminación, o en su caso el fracaso, del proceso de socialización primaria y secundaria que toda comunidad despliega para convertir a sus integrantes en miembros fieles y útiles al sistema político-social vigente. “*La sociedad es producto humano, la sociedad es una realidad objetiva, el hombre es un producto social*” afirmaban Berger y Luckman [39]. Un producto espontáneo, natural, que para Durkheim:

“lo que hace la unidad de las sociedades organizadas, como de todo organismo, es el consensus espontáneo de las partes, es esa solidaridad interna, que no sólo es tan indispensable como la acción reguladora de los centros superiores, sino que es incluso la condición necesaria, pues no hacen más que traducirla a otro lenguaje y, por así decirlo, consagrarla. Por eso el cerebro no crea la unidad del organismo, sino que le da expresión y la corona. Se habla de la necesidad de una reacción del todo sobre las partes, pero es preciso antes que ese todo exista; es decir, que las partes deben ser ya solidarias unas de otras para que el todo adquiera conciencia de sí, y reaccione a título de tal”[40].

“*Lo social*” significa para Berger y Luckman “*un proceso dialéctico continuo compuesto de tres momentos: internalización, externalización y objetivación*”; los cuales actúan simultáneamente de manera interdependiente y afectan desde el primer momento al miembro al que socializar. Se nace por accidente en una

sociedad determinada, pero no tan accidental aparece el paralelo *proceso de socialización* (posición y funciones) y culturalización (valores y creencias), en el cual participan la familia, los medios culturales, la comunidad (del viejo barrio a la realidad virtual digital) y la sociedad política (Estado). El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización, fundamento inicial de “*comprensión de los semejantes*” y de “*aprehensión del mundo*” en cuanto a realidad significativa[41].

Así comienza la *socialización primaria*. Con la internalización, el futuro ciudadano (o vasallo) asume que en el mundo viven otras personas como él, que participa de la vida de los mismos y que, por tanto, debe comenzar a ser como ellos. Dependiendo del grado de internalización asumido, perfecta o imperfectamente difundido por los foros de socialización, así será su capacidad de integración en el sistema. Este primer nivel de socialización comienza en la niñez-infancia, mediante un aprendizaje cognitivo-conductual de identificación emocional con los roles y significados de sus funciones sociales básicos que se enseñan desde la cuna, por familiares y maestros (y actualmente los modelos socioculturales de los espacios de comunicación).

En este nivel, la identidad se define objetivamente como la ubicación en un mundo determinado, y subjetivamente como la asunción de los significados y representaciones asociadas al mismo. Así se crea en la consciencia del niño una abstracción progresiva que va de los roles y actitudes más específicas de los demás, a las más generales o “*el otro generalizado*”. La persona comienza no solo identificarse con los otros más cercanos, sino con “*la generalidad de los otros*”, a través del lenguaje y todo el simbolismo que conlleva. Los adultos determinan los elementos de esa identificación automática, por acción u omisión, con los significados y significantes del mundo social en el que se vive, en un proceso que en teoría debe presentar un equilibrio integrador, perfectamente instalada en la conciencia personal y manifestada en su conducta ciudadana [42].

Una socialización comunitaria que, por ejemplo, se ha asociado históricamente a la raza (pretensión biológica), a la nación (pretensión política) o a la misma etnia (pretensión cultural). Para Hutchinson y Smith son seis los indicadores étnicos básicos a socializar:

- el nombre común para la identificación de la esencia de la comunidad;
- el mito explicativo del origen común en el tiempo y en el espacio;
- el pasado común con sus acontecimientos y héroes, puntualmente conmemorados;
- la identificación cultural común, en función de elementos tales como religión, costumbres, lengua o tradiciones;
- el vínculo simbólico con la comunidad étnica;
- el sentimiento de solidaridad entre los miembros de la comunidad[43].

Posteriormente, la *socialización secundaria* supone la integración en el bagaje primario de los llamados “*submundos*” institucionales y culturales que componen la comunidad o con los que se interrelaciona, basados en la división del trabajo y la posición socioeconómica por un lado, en los sistemas de conocimiento e interrelación político-cultural por otro. Se aprenden nuevas identidades, obligadas por las circunstancias o elegidas en función de la variedad permitida por el sistema, con lenguajes propios y complejos, con roles y funciones cambiantes y con significados institucionales concretos. La identificación mutua se produce a través de la comunicación, donde los roles son funcionales e intercambiables, y donde se desarrollan técnicas pedagógicas específicas

Pero el proceso normalizado de socialización puede fallar. A nivel primario a raíz de la falta de preparación de tutores, educadores e instituciones ante deficiencias cognitivas, de aprendizaje y de adaptación de los menores; una identidad incompleta o disfuncional en la integración familiar y escolar de los mismos ante las primeras etapas del ciclo vital. A nivel secundario como consecuencia de valores, principios y símbolos comunitarios ineficientes para cumplir con las necesidades y exigencias de sus miembros ante los retos del tiempo histórico; identidad en competencia, por tanto, con nuevas modalidades más publicitadas, más funcionales o más movilizadoras.

Y dichos fallos conllevan conflictos que amenaza la estabilidad orgánica del sistema comunitario, a nivel micro o macrosocial. Una identidad colectiva, por ello, que se impone o se difunde, se acepta o se rechaza, en la que se cree o no se cree. Nos dice lo que somos o cómo quieren que seamos, comporta unos valores que unen a la mayoría y excluyen a las minorías, y por ello presupone una forma de ser y actuar acorde con las normas culturales u legales de un tiempo y un lugar. Por ello, en la edad contemporánea la Política social se ha convertido en instrumento esencial del Estado a la hora de integrar a aquellos que se quedan fuera del sistema, desde sus tres grandes fines: Justicia (igualdad), Bienestar (progreso) y Orden (libertad); fundamentalmente a través del Estado de Bienestar, como garante de unos derechos sociales que garanticen una integración real, y unos Servicios sociales que los hagan efectivos en la vida de los ciudadanos.

Ahora bien, un proceso de socialización marcado en la época globalizada, quizás, por el paradigma de Giovanni Sartori: el *homo videns*; una sociedad teledirigida que forma y deforma la conciencia ciudadana a través de los medios digitales audiovisuales, modelando al “vídeo-dependiente”, que a su juicio “*tiene menos sentido crítico que quien es aún un animal simbólico adiestrado en la utilización de los símbolos abstractos. Al perder la capacidad de abstracción, perdemos también la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso*” (Sartori, 2001:196).

El *homo sapiens* (con su capacidad de abstracción) dio lugar al *homo ludens* (que juega y que aprende, entre el fallo y el acierto) y éste al *homo videns* (que ve solo lo que le dicen que tiene que ver). Por ello señalaba que “*nos encontramos en plena y rapidísima revolución multimedia. Un proceso que tiene*

numerosas ramificaciones (Internet, ordenadores personales, ciberespacio) y que, sin embargo, se caracteriza por un común denominador: tele-ver, y, como consecuencia, nuestro vídeo-vivir. Revolución que determina qué y cómo aprenden los niños (tele-educación), qué y cómo votamos (democracia teledirigida), y por tanto qué y cómo compramos (tele-vida)[44]. Pero Sartori advertía al contrario que:

"El saber es logos, no es pathos, y para administrar la ciudad es necesario el logos. La cultura escrita no alcanza este grado de "agitación". Y aún cuando la palabra también puede inflamar los ánimos (en la radio, por ejemplo), la palabra produce siempre menos conmoción que la imagen. Así pues la cultura de la imagen rompe el delicado equilibrio entre pasión y racionalidad. La racionalidad del Homo sapiens está retrocediendo, y la política emotivada, provocada por la imagen, solivianta y agrava los problemas sin proporcionar absolutamente ninguna solución. Y así los agrava"[45].

4. El conflicto. La Identidad entre el cambio y la continuidad.

El proceso de socialización no es fácil. No siempre se construye con éxito esa identidad colectiva ansiada por las elites político-sociales. Bien por su excesiva limitación, bien por su inmensa pluralidad, puede desembocar en conflictos internos con miembros desviados de la norma (moral o legal) y externo con otras identidades en competición.

"La competencia por alcanzar riquezas...lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra"[46]. Para Hobbes, la lucha por el poder era una clave histórica, y la discordia por ella generada una realidad social. Así, el poder era un medio humano para conseguir un fin político, mediante el uso de los bienes, las dotes naturales o las habilidades adquiridas con la experiencia y el tiempo. Y el enfrentamiento, el *"estado de naturaleza"*, podía superarse bien por las pasiones bien por las razón. Mientras lo pasional inclinaba al hombre a la paz por el temor a la muerte, el deseo del bienestar o la esperanza de un trabajo fructífero, lo racional alude al mutuo consenso. Pero solo la razón podía crear *"la ley de naturaleza"* (*lex naturalis*), conjunto de normas sociales establecidas racionalmente (justicia, equidad, modestia o piedad)[47], que mediante preceptos prohibía a los hombres a hacer aquello que podía destruir su propia vida o privarle de los medios para conservarla, a través de la paz y la cooperación, que limitan nuestras pasiones naturales (parcialidad, orgullo o venganza) mediante el temor a un poder determinado que ejercite su cumplimiento[48].

Sabemos que el conflicto es parte inherente de todo funcionamiento social. Ya nos lo demostró Durkheim. Conflictos de convivencia entre los que juzgan y los que son juzgados (Justicia), los que tienen y los que no tienen (Bienestar), los que mandan y los que obedecen (Orden), y de su resolución pacífica o violenta se mantiene o se cambia el sistema político-social. Y dicho conflicto construye o destruye la identidad de la comunidad, bien como reacción afirmativa ante

amenazas externas, bien como estrategia de transformación progresiva o radical de la misma. Lewis Coser subrayaba que:

“Todo sistema social implica una distribución del poder, así como de la riqueza y de posiciones de status, entre los actores individuales y los subgrupos componentes (...). Nunca hay una completa concordancia entre lo que los individuos y los grupos dentro de un sistema, consideran su justo derecho y el sistema de distribución. El conflicto social sobreviene cuando diversos grupos e individuos frustrados, se esfuerzan por aumentar su parte de gratificación. Los intereses creados, necesariamente, ven en el ataque a su posición, un ataque al orden social”[49].

Según la “*dinámica de los conflictos*” se pueden señalar tres grandes causas del mismo, generalmente interrelacionadas en las modernas sociedades, primero industriales y finalmente tecnológicas: 1) Los conflictos de escasez (Bienestar), que surgen porque los actores (individuos o grupos) se disputan la posesión o uso de un valor escaso o compartido; 2) Los conflictos por injusticia (Justicia), en los que una de las partes piensa que la otra le debe algo que es considerado como de su propiedad; 3) Los conflictos por desacuerdo (Orden), en lo que los actores (que suelen pertenecer a un mismo grupo) disputan acerca de la manera de hacer las cosas, es decir, acerca de cómo y para qué usar los medios del grupo.

Desde la explicación de la *escasez*, en el “*materialismo histórico*” de Karl Marx y Friedrich Engels (y más tarde reconceptualizado en el neomarxismo de Norberto Bobbio) el conflicto social aparecía como el inevitable resultado de la histórica lucha por los medios de producción, por la riqueza material entre los poseedores y los desposeídos, dotando a dichas clases de una Identidad en función de su posición en la estructura socioeconómica [50].

A partir de la explicación de la *injusticia*, Ralph Dahrendorf en “*Class and class conflict in industrial society*” (1959), situaba el origen del conflicto en la desigual distribución del poder entre personas y entre grupos, o “*distribución dicotómica de la autoridad*”. En dicha dialéctica, el conflicto resultaba inevitable entre quienes pretenden mantener el orden (dominadores) y quienes desean subvertirlo (dominados), surgiendo identidades ligadas al honor, prestigio y poder. Y conflictos como “*antagonismos sociales*” entre clases en la moderna realidad industrial, determinados en su forma por “*la intensidad y la violencia*” como dimensiones de variabilidad: intensidad o grado de energía invertida por los protagonistas del conflicto, en función de la relevancia dada al mismo (por el tipo de organización, los mecanismos de movilidad o el nivel de autonomía); y violencia o medios de expresión utilizados para imponer los intereses por la fuerza (por el sistema de regulación existente y por los instrumentos de resolución disponibles)[51].

Y en sobre la explicación del desacuerdo, en palabras de Lewis Coser en “*The Functions of Social Conflict*”, el conflicto significaba “*una lucha con respecto a valores y derechos sobre Estados, poderes y recursos escasos, lucha en la cual el*

propósito es neutralizar, dañar o eliminar a los rivales"[52]. Una lucha que Julien Freund, en "Sociologie du Conflit", definía como:

"un enfrentamiento, choque o desacuerdo intencional entre dos grupos o entes de la misma especie que manifiestan, uno respecto de los otros, una intención hostil, en general a propósito de un derecho y quienes, por mantener, afirmar o restablecer el derecho intentar quebrar la resistencia del otro, eventualmente recurriendo a la violencia"[53].

A nivel global, para Georg Simmel [1858-1918] el conflicto, como realidad sociológica de estudio, consistía en el medio de integración esencial y universal de toda sociedad organizada, permitiendo el triunfo o el cambio de las Identidades comunitarias, desde la competencia interna y externa o de la armonía. En su esquema, toda sociedad requiere de una cierta proporción de atracción y repulsión, de cooperación y de competencia, de armonía y desequilibrio (una organización completamente armoniosa es imposible empíricamente, careciendo de vida y estructura). Así clasificaba los grupos en función del grado de conflicto en ellos: colectivos en perenne conflictividad y sin unidad estable o aquellos perfectamente cohesionados. Conflictos que modifican continuamente la estructura de los grupos que participan en él, llevando al caos, a la ruptura o a una mayor centralización de los medios y el poder de la jerarquía; y que termina generalmente de tres maneras, a partir del papel del mediador o *tertium gauden*: victoria (medio objetivo), compromiso (medio mixto) o conciliación (medio subjetivo)[54].

Desde la irenología, Johan Galtung señalaba como "*identidad del conflicto*" los siguientes aspectos: a) El conflicto es crisis y oportunidad; b) Es un hecho natural, estructural y permanente en el ser humano; c) Supone una situación de objetivos incompatibles; d) No se soluciona, se transforma; e) Implica una experiencia vital holística; f) Representa una dimensión estructural de la relación; g) Aparece como forma de relación de poderes[55]. Para Galtung estos principios fundamentaban una "*teoría general*" de los mismos, basada en primer lugar en la determinación objetiva e integral de los conflictos como parte de la realidad en la que vivimos (en los niveles micro, meso, macro y megasocial), ya que "*la realidad, la totalidad y la problemática de la condición humana, no se divide en compartimentos*" [56]. Y en segundo lugar mediante la síntesis teórico-práctica de la resolución de conflictos, entendiéndolos lógicamente mediante mecanismos de análisis científico, y transformándolos desde metodologías creativas "*en busca de la paz*"; especialmente en sus manifestaciones de violencia directa (represión), cultural (legitimación) o estructural (perpetuación), a través de un modelo basado de restauración social desde la "*reconstrucción, reconciliación y resolución*"[57].

La gestión de este conflicto depende, para la Política social, de la capacidad de la *identidad social dominante* para responder a estas causas desde: a) la adaptación a los cambios geohistóricos sucesivos; b) el control o asimilación de las identidades personales o grupales internas; c) la competencia exitosa ante otras identidades globales o crecientes en busca de dominación; d) la transformación o

superación de la misma por emergentes identidades sociales alternativas. Pero en pleno siglo XXI nuevos conflictos presentes en diferentes ámbitos de la acción social, nos muestran la eclosión de fenómenos identitarios que marcarán el horizonte histórico del mundo globalizado y que determinan el Bienestar de una generación:

- modernos tipos de conflicto y violencia, intrafamiliar: machista, doméstica, filio parental o sexual, ante la mutación de las identidades asociadas a los modelos y roles de la unidad familiar contemporánea.
- creciente difusión de identidades de auto marginación o anti sistema de colectivos en riesgo de exclusión social, ante la precarización del mercado del trabajo y el aumento de las desigualdades salariales y patrimoniales.
- aumento de los posiciones identitarias excluyentes en naciones y regiones, y expresadas en movimientos políticos conservadores, ante las consideradas como amenazas a su propia existencia económica, social o cultural.
- nacientes conflictos derivados de identidades consumistas y desarrollistas que ponen en riesgo la sostenibilidad medioambiental, y por ende social, tanto a nivel local como global: desertificación y sequias, pérdida de espacios naturales y contaminación, urbanización masiva y obsolescencia programada, etc.
- emergentes conflictos sobre la identidad ante la protección social (desde el neoliberalismo al neosocialismo) ante alcance de los derechos del Estado del bienestar (educación, sanidad, prestaciones) en el debate sobre el cambio o continuidad del mismo.
- nuevas formas de migración de la edad globalizada, que plantean la validez de los mecanismos de integración difundidos en el mundo occidental y las identidades posibles: asimilación, multiculturalismo o interculturalidad.

Dentro de este contexto, la Identidad colectiva dejaba de ser un hecho objetivamente construido sobre patrones estandarizados, para convertirse en un proceso subjetivo de elaboración interior, a través del cual el individuo contemporáneo afrontar el envite emocional provocado por la multiplicidad de impulsos que se derivan de una situación cultural caracterizada por la falta de puntos de referencia unívocos. Al fragmentarse el entramado institucional que daba sentido y estabilidad al individuo, éste se ve privado de estructuras ordenadoras del sentido. El individuo se ve entonces proyectado hacia sí mismo, hacia su propia subjetividad, de donde deberá obtener el sentido y la estabilidad que necesita para existir [58]. Para Amartya Sen el conflicto nacía entre Identidades consideradas como exclusivas, únicas que era necesario imponer a los demás o defender de los demás, y que se demostraba en el tiempo mundializado:

"Los acontecimientos violentos y las atrocidades de los últimos años han dado paso a un período de terrible confusión y de temibles conflictos. Con frecuencia, la política de confrontación global es considerada un corolario de las divisiones religiosas y culturales del mundo. De hecho, el mundo es visto cada vez más, aunque sólo sea implícitamente, como una federación de religiones o de civilizaciones, por lo que se hace caso omiso de todas las otras maneras en que las personas se ven a sí mismas" [59].

La identidad, para Sen, debía ser multicultural, basada en la libertad de pensamiento y de elección, alejada de todo integrismo ideológico o religioso, superando el "enfoque singularista de la identidad":

"Las responsabilidades de elegir y de razonar son esenciales para llevar una vida humana. Por el contrario, se fomenta la violencia cuando se cultiva el sentimiento de que tenemos una identidad supuestamente única, inevitable –con frecuencia beligerante–, que aparentemente nos exige mucho (a veces, cosas muy desagradables). La imposición de una identidad supuestamente única es a menudo un componente básico del "arte marcial" de fomentar el enfrentamiento sectario". [60]

5. El discurso político: la unidad política e identitaria.

Toda forma política resulta de la conformidad especial de esa unidad; es la situación estatal de un pueblo concreto. Pero "la unidad estatal" se puede alcanzar bien mediante la decisión directa de las elites de un pueblo, que desde la homogeneidad, representan a la totalidad identitaria; bien a través de la representación de elites elegidas indirectamente, que desde la pluralidad, presentan diferentes propuestas de definición identitaria. Como señalaba Schmitt[61]:

"En resumen, puede decirse: el Estado se basa como unidad política en una vinculación de dos contrapuestos principios de formación, el principio de la identidad del pueblo presente consigo mismo como unidad política, cuando, por virtud de propia conciencia política y voluntad nacional, tiene aptitud para distinguir entre amigo y enemigo), y el principio de la representación, en virtud del cual la unidad política es representada por el Gobierno"[62].

Integración que, para García-Pelayo, se realiza y se explica gracias a los símbolos, encuadrando la dimensión subjetiva en la construcción político-social de la Identidad:

"El proceso integrador se realiza a través de dos vías: a) la racional, consistente en métodos racionalmente calculados o racionalmente utilizados para producir integración, como son la representación jurídico-pública, la organización, el Derecho legal, etc; y b) la irracional, constituida por formas, métodos e instrumentos predominantemente derivados de fuentes irracionales, tales como las emociones, sentimientos,

resentimientos e impulsos capaces de provocar, de fortalecer o de actualizar el proceso integrador, o, eventualmente, de tener los mismos efectos en sentido desintegrador, si se trata de una unidad en curso de escisión. A esta vía irracional de integración pertenecen, entre otros, los símbolos, los mitos y el caudillaje, los cuales, sin embargo, aun derivando de fuentes irracionales, pueden ser racionalmente utilizados y manipulados"[63].

Símbolos y mitos "operantes", con una función integradora y movilizadora de primer orden, característicos de cada unidad política, bien propios bien ajenos, bien indiferentes bien antagónicos, que propicia u obliga a la solidaridad interna del proceso. Creaciones míticas tan necesarias como las intelectuales para el hombre en su orientación e instalación en el mundo. Así García Pelayo afirmaba que *"la función del símbolo político no se agota en comunicar algo, como el mero símbolo discursivo o lógico, sino que tal comunicación no es más que el supuesto para promover y sustentar el proceso integrador; su función no es sólo dar a conocer unas significaciones, sino transformarlas en acción"*[64]. Y símbolos "versátiles", con capacidad de adaptación, siempre actuales, pero en muchas ocasiones no vigentes. *"El mito se expresa en un mitologema, es decir, en un conjunto de representaciones, no tanto manifestadas en conceptos cuanto en imágenes y símbolos, ni ordenadas sistemáticamente, sino confundidas y amalgamadas en un todo, y susceptibles de modificaciones (pudiendo añadir o marginar representaciones) mientras se conserve el núcleo"* apuntaba García Pelayo.

Por ello, una correcta comprensión de la dimensión política de la Identidad social necesita abordar tanto las coordenadas históricas como los elementos subjetivos, irracionales, míticos, simbólicos:

"Estimamos así que la teoría política necesita acoger entre sus tareas el estudio de los símbolos como medio de expresión de la conciencia mítica y como componentes, en grado más o menos intenso y extenso, de la unidad y de la tensión políticas. A ello se une que las manifestaciones simbólicas de una sociedad y la posición de los individuos ante ellas son indicio de la situación crítica o estable de la sociedad en cuestión, así como el hecho de que ciertas épocas son ininteligibles para la comprensión política si no se tienen en cuenta sus componentes irracionales. Y, finalmente, que la misión de la teoría política no consiste sólo en conocer el presente, sino también en dar los supuestos sistemáticos para el conocimiento del pasado y, como hemos visto, hubo civilizaciones fundadas en un pensamiento simbólico-mítico y, por tanto, sólo accesibles a través de sus categorías"[65].

Weber lo dejó meridianamente claro. La comunidad política surgía desde el desarrollo e interrelación de *"las acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido"*. Por ello, suponía una *"personalidad colectiva en acción"*, real o posible (desde el Estado a la Familia), desde una relación social sostenida en el sentimiento subjetivo

(tradicional o afectivo) de los miembros de construir un todo. De esta manera, el *"poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad"*[66].

Poder que construye la Identidad necesaria para la unidad política-social, utilizando la aclamación de la opinión pública, donde se deposita la *potestad*, y modificando el orden jurídico-político bien desde la libertad bien desde la igualdad[67] Por ello, para Schmitt la Identidad política de todo pueblo tiene como primer sujeto a la Nación que *"significa un Pueblo individualizado por la conciencia política de sí mismo. Diversos elementos pueden cooperar a la unidad de la nación y a la conciencia de esa unidad: lengua común, comunidad de destinos históricos, tradiciones y recuerdos, metas y esperanzas políticas comunes"*[68].

Pero naciones, otrora cosmovisión secular para una generación y aún en el debate entre Strauss y Renan sobre su contenido étnico o cívico, en trance de desaparición o en plena reacción identitaria en el tiempo histórico de la mundialización. Debate identitario que alerta de la patria en peligro o que busca recuperar su papel central como referente "político" de la Identidad colectiva ante la pluralidad "económica" de opciones de identificación transnacional.

6. La Mundialización: del desarrollo global al conflicto identitario.

La Globalización (*globalization*), esa palabra mágica, fue popularizada por el economista Theodore Levitt en su artículo "La Globalización de los Mercados" (1983) como el comercio multinacional sin fronteras[69]. Un proceso de totalización cataláctica donde el *"homo economicus"* de John Stuart Mill sería la evolución social terminal [70], hacedor y beneficiario de un bienestar consagrado por dinámicas económicas regidas por un *"globo"* ordenado naturalmente por las leyes de la oferta y la demanda. Para Fukuyama en 1992, este *"último hombre"* era el arquetipo que sancionaba que *"el triunfo de Occidente, de la idea occidental, es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental"*[71]. Idea que fundaba un nuevo *"Estado homogéneo universal"* ideal e inevitable, ya que *"el Estado que emerge al final de la historia es liberal en la medida que reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del hombre a la libertad, y democrático en tanto existe sólo con el consentimiento de los gobernados"* [72]. Por ello Fukuyama afirmaba:

"que la espectacular profusión de economías liberales avanzadas y la infinitamente variada cultura de consumo que ellas han hecho posible, parecen simultáneamente fomentar y preservar el liberalismo en la esfera política (...), y ese estado de conciencia que permite el desarrollo del liberalismo parece estabilizarse de la manera en que se esperaría al final de la historia si se asegura la abundancia de una moderna economía de libre mercado. Podríamos resumir el contenido del Estado homogéneo universal como democracia liberal en la esfera política unida a un acceso

fácil a las grabadoras de video y los equipos estéreos en la económica".[73]

Esta era la seña de identidad de la Globalización occidental. "*Un todo*" para Gustavo Bueno, que integraba "*multiplicidad de globalizaciones, y posibilidades muy variadas de relaciones (de asimilación, de conflicto, de intersección..) entre ellas*", en forma de Imperios que dominan y a quién dominar, de diversos proyectos de globalización, "*imperialistas*" (como el caso de la histórica disputa entre el triunfante de los Estados Unidos y el extinguido de la Unión soviética) [74].

Un término con una explicación y una pretensión. Explica, en este sentido para Bueno, un globo cerrado en sí mismo, en busca de la totalidad de un orden preconcebido, mediante la convergencia de fuerzas que atraen a sus distintas partes, excluyendo las diferentes. Y pretendía, por ello, la uniformidad del todo, sin comprender la integridad de sus partes, creando "*unidades políticas globalizadas*"[75]. Proceso, por tanto, que no genera identidades propias (la identidad globalizada) sino que impone la identidad de quién domina el proceso, y no concibe conflictos fundamentales, más allá de problemas puntuales de áreas deslocalizadas del "*circuito globalizador y totalizador*"[76].

La Mundialización (*mondialisation*), acuñado por el bibliófilo Paul Otlet en 1916[77], pese a ser señalado como equiparable conceptualmente con la globalización al ser sus diferencias aparentemente solo semánticas, significa algo más; posee una esencia diferente, especialmente en sus discursos conflictivos[78]. Nos habla de dimensiones culturales, religiosas, tecnológicas vitales; de un *complexio omnium substantiarum* que no es un todo para Bueno, sino una "*pluralidad que propiamente, no tiene contorno ni, por tanto, entorno*"[79]. De un mundo, de diversos mundos, de numerosos universos que viven o conviven, que integran lo económico con lo político o lo cultural [80].

Este *Mundo* globalizado es, pues, nuestro punto de referencia conceptual y semántico para abordar este tiempo histórico. Para ello debemos atender a las tres dimensiones constitutivas desde la interpretación historiográfica "*como ciencia*" [81]: retrospectiva, perspectiva y prospectiva. El emergente tiempo mundializado, en su *retrospectiva*, fue comprendido por Ortega y Gasset como "*la subida del nivel histórico*" de la civilización, por obra y gracia de un "*imperio brutal de las masas*"; determinado en última instancia por la modernización técnica y el ascenso de "*lo colosal*" [82].

Esta subida se manifestó desde el siglo XIX en un progresivo "*proceso de nivelaciones*"; así "*se nivelan las fortunas, se nivela la cultura entre las distintas clases sociales, se nivelan los sexos*", y por ello "*la subvención de las masas significa un fabuloso aumento de vitalidad y posibilidades*"; así se lograba "*que hoy un italiano medio, un español medio, un alemán medio, se diferencian menos en tono vital de un yanqui o de un argentino que hace treinta años*"[83]. Nos nivelábamos como "*hombre-masa*" que aspiraba a vivir sin moral ninguna, sin conciencia de servicio y obligación.

A nivel de *la perspectiva* histórica, el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein nos habla de la Mundialización económica y social-cultural desde el paradigma del “*moderno Sistema-mundo*” (en paralelo al análisis complementario de Samir Amin, Giovanni Arrighi o Andre Gunder Frank). En los cuatro volúmenes de su obra *The modern world-system* (1974 [84], 1980, 1989 y 2011) desarrolló esta concepción inspirada en la previa “*teoría de la dependencia*” (marcada por la interpretación marxista latinoamericana y el diverso ideario antiimperialista) y en las teorías historiográficas de Fernand Braudel (que integraba lo económico y lo geográfico en la interpretación de los ciclos o niveles de la “*historia total*”) [85].

Así concebía el desarrollo de un hegemónico *Sistema-mundo* capitalista-liberal, nacido en la edad moderna desde el área europea occidental (Francia e Inglaterra), basado en la revolución económica burguesa, difundido colonialmente bajo la hégira del imperialismo, generador de una creciente desigualdad entre clases y países, y fundado en una serie de polos de acumulación político-económica: nucleares, semiperiféricos y periféricos. Lo define, pues, como unidad con una sola división del trabajo y múltiples sistemas culturales; el Sistema-mundo no tiene, ni pretende tener, economías separadas, sino una estructura económica basada en la división funcional y tripartita del trabajo: el centro de decisión que marca las líneas maestras y las impone a los Estados, la semiperiferia que produce y consume lo mandado, y la periferia de donde extrae lo necesario. Por ello, aparece en primer lugar, como unidad económica compuesta por cuatro fases temporales: ciclos cortos (fluctuaciones económicas), ciclos largos (desarrollo y declive estructural), contradicción (problemas internos e irresolubles del Sistema) y crisis (final agotamiento del modelo). Y en segundo lugar como unidad socioculturalmente diversa, pero marcada por una “*geo-cultura*” capaz de imponer la ideología del “*liberalismo centrista*”, que desprestigia los valores tradicionales del conservadurismo social y las propuestas radicales del socialismo estatista[86]. De esta manera, la teoría del *Sistema-mundo* ofrecía, para Wallerstein, un instrumento de interpretación lógica y heurística que sintetiza las generalizaciones históricas y las narraciones particulares del desarrollo de las estructuras sistémicas del mismo, en especial de la base socioeconómica y cultural de cada organización política. Por ello señala dos tipos de *Sistema-mundo*, que dan sentido a las unidades político-económicas de cada sociedad: los antiguos *Imperios-mundo* (bajo una estructura política determinada) y la moderna *Economía-mundo* (que tiene múltiples estructuras políticas y bajo una actual formulación capitalista-liberal)[87].

La tercera dimensión de interpretación historiográfica, *la prospectiva*, hace referencia al conflicto presente en la gran transformación cultural y social inserta en la Mundialización. Fenómeno que Serge Latouche definió ya en 1989 como “*la occidentalización del mundo*” a través de la uniformización en las formas de vivir y consumir a nivel planetario[88]. La informatización de las Identidades a través de los medios de comunicación digitales, generaba el intento de difundir una “*cultura global*”, determinada por las “*opciones vitales*” ofertadas por el sistema liberal-capitalista de consumo masivo; una verdadera “*cultura digital*” con su propio

discurso ético y simbólico, con sus símbolos visibles, sus íconos imprescindibles, sus imágenes impactantes (e instantáneas), sus conocimientos recomendados (como tendencias), sus noticias seleccionadas, sus modas obligatorias y sus sensibilidades prefabricadas, que rompían, primero, la barrera entre subjetividad y objetividad (la propaganda), y segundo, el límite entre la realidad y la ficción (la publicidad).

Así veían la luz Identidades desterritorializadas que se comunicaban en inglés como *lingua franca*, que existían solo por y para las redes sociales, que se retocaban en fotos compartidas, que seguían con fanatismo a rostros famosos o a famas artísticas promocionadas, que se socializaban cara a cara principalmente en centros comerciales y restaurantes de comida rápida, que asumían números en serie sin problema, que creaban apodos llamativos en los foros digitales, y que saltaban de la pantalla a la vida real sin diagnóstico de locura. Identificaciones transnacionales donde, lógicamente, "*lo nacional*" dejaba de ser el signo distintivo como comunidad histórica de referencia, con vinculación mutua de origen o nacimiento y con símbolos supraindividuales compartidos:

"la identidad nacional —como fenómeno intersubjetivo que las naciones crean para sentirse pertenecer a las instituciones nacionales— se ve afectada con la introducción de nuevos modos de vida favorecidos por el crecimiento vertiginoso de la comunicación masiva mundial, los intercambios demográficos en ascenso y la aplicación de modelos de educación internacional"[89].

Quizás ha emergido una "*telépolis*", metáfora tecnológica de Javier Echevarría [90] tan deseada por la literatura de ciencia ficción del siglo XX, o que siempre estuvo latente tanto la profecía de George Orwell en *1984* como la distopía de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, con su polémica "*divisa del Estado Mundial: Comunidad, Identidad, Estabilidad*" o:

"un solo totalitarismo supranacional cuya existencia sería provocada por el caos social que resultaría del rápido progreso tecnológico en general y la revolución atómica en particular, que se desarrollaría, a causa de la necesidad de eficiencia y estabilidad, hasta convertirse en la benéfica tiranía de la Utopía. Usted es quien paga con su dinero, y puede elegir a su gusto"[91].

Pero este tiempo histórico mundializado presenta una explicación global, y no globalizada, que nos vuelve a hablar de la política como acción humana, objetiva en sus fines y subjetiva en sus decisiones. Acción que da sentido real a las palabras sobre la Identidad, sentido y significado a los discursos ideológicos y, sobre todo, rostro humano a los conflictos[92]. "*No solo de pan vive el hombre*" encontramos en Deuteronomio (8:3) y en Mateo (4:4); no solo lo económico determina el tiempo histórico, como encontramos en el disputado Medio Oriente, en las estepas euroasiáticas, en la compleja Latinoamérica, en la emergente África, en la cuestionada Unión europea. Esta "*esencia política*", aquella que para Julien Freund (interpretando las tesis de Carl Schmitt) demostraba que "*el hombre es un ser*

político, naturalmente hecho para vivir en sociedad", y donde "lo político" [93], se configuraba siempre, en su realidad conflictiva bajo tres presupuestos: la relación del mando y de la obediencia, la relación de lo público y lo privado, y la relación de amigo y enemigo.

Estos tres presupuestos permiten descifrar las claves de la política y sus conflictos en una época global de "*lento declive del Estado*", donde "*otra especie de unidad política se está gestando. Múltiples indicios parecen confirmar esta previsión*"[94]. Previsión que conectaba, en la construcción del antiguo partisano, su teoría general de Estado con su interpretación polemológica. Así, Política y conflicto, dialécticamente, iban siempre de la mano; "*lo conflictivo*" acompaña siempre a la sociabilidad humana, y lo polémico es una de las formas posibles en que pueden presentarse las relaciones sociales. Lo conflictivo como realidad constructiva o destructiva, como elemento de cambio epocal que puede estimular respuestas positivas e imaginativas a una situación crítica que amenaza la continuidad de la comunidad; y que se configura como el choque o enfrentamiento intencional entre dos entes o grupos de la misma especie, que manifiestan una mutua intención hostil, generalmente con respecto a un derecho, y que para afirmar o restablecerlo, cada uno intenta romper la resistencia del otro "*recurriendo eventualmente a la violencia, la cual, en caso de necesidad, puede tender al aniquilamiento físico del otro*"[95].

Todo conflicto es, tanto una relación social como una actividad política. Es la relación social "*producto objetivo*" de toda situación, en función de las circunstancias, que genera un "*choque voluntario*", con una "*relación hostil*" de carácter emocional, para perjudicar la integridad física o los atributos materiales o morales; que nace o desaparece de una decisión, de una manifestación de hostilidad y de la designación del "*enemigo*", de la intención hostil que reivindica una determinada concepción y un sentimiento sobre la justicia y el derecho (entre las normas y las reglas). Pero también es una actividad política nacida de la voluntad subjetiva de personas, grupos y comunidades que intentan imponer su proyecto o hacer realidad sus intenciones, usando los medios posibles del acto conflictivo, en el más puro sentido maquiavélico. Medios, siempre en función de los fines perseguidos (valorando especialmente la "*economía de medios*"), que nos remiten a esa *negociación* que, en variadas fórmulas, aparece siempre, tarde o temprano, en la dinámica conflictiva como medio justo y democrático (excluyendo, posiblemente, los casos límite del genocidio o del terror revolucionario); y a esa *violencia*, como instrumento último y radical, que aparentemente finaliza el conflicto, que descarta otros instrumentos, que puede ser abierta y directa o cerrada e indirecta, y que, por ello, puede configurarse como violencia propia de una dinámica conflictiva o "*violencia generada sin conflicto abierto o declarado*"[96]. Interpretación político-social del conflicto que se manifiesta, con toda realidad y con toda crudeza, en la prospectiva de un "*mundo*" global que Freund también demostró [97].

Conflictos identitarios marcan en devenir de la Mundialización[98]; la epopeya del "*progreso globalizado*", narrada desde 1992, aparecía cuestionada

ante antagonismos ideológicos, étnicos, económicos y sociales supuestamente superados, inicialmente en las fronteras de las antiguas colonias americanas o asiáticas, pero progresivamente instalados en el seno de países desarrollados marcados por el paradigma del multiculturalismo individualista como referencia de su Identidad futura. De nuevo el conflicto era "seña de Identidad" de un tiempo histórico donde hombres y mujeres, comunidades enteras, buscaban recuperar, imponer o difundir una forma de ser y vivir que dieran sentido a su existencia ante el impacto de una multiplicidad de opciones globalizadas de usar y tirar[99].

[1] GOETHE, J.W., *Poemas y canciones*. Bogotá: El Áncora Editores, 1997.

[2] Y que desde el punto de vista exegético escatológico nos remite al concepto de Katehon expresado por Pablo de Tarso: "*Vosotros sabéis lo que ahora lo detiene (to katechon), de manifestarse a su tiempo. Porque el misterio de iniquidad ya está actuando. Tan solo sea quitado del medio el que ahora lo detiene (ho katechon)*" (2Tes. 2, 1-12).

[3] *Ídem*.

[4] FERNÁNDEZ, J. Y FUENTES, J.F., "Historia conceptual, memoria e identidad (II). Entrevista a Reinhart Koselleck". En *Revista de Libros*, 112, 2006.

[5] VAN DIJK, Teun A., "Ideology and discourse analysis", *Journal of Political Ideologies*, nº 11(2), 2006, pp. 115-140.

[6] KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

[7] ZUBIRI, Xavier, *op.cit.* p. 315.

[8] KOSELLECK, Reinhart, *op.cit.*, 1993.

[9] *Ídem*.

[10] EIROA, Matilde, "Los métodos de las ciencias sociales y la investigación histórica". En *Hispania Nova*, nº9, 2009.

[11] MARÍAS, Julián, *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1980, p. XXIV

[12] *Ídem*.

[13] FERNÁNDEZ RIQUELME, Sergio. "Hic et nunc. El desarrollo humano integral ante la crisis del Estado del bienestar". *Katehon*, 04/04/2016.

[14] HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 307.

[15] TAYLOR, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989, p.36.

[16] CASTELLS, Manuel, "La importancia de la Identidad", *La Vanguardia*, 05/11/2005.

[17] MICHELS, Robert, *Los partidos políticos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

[18] MELUCCI, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México/Centro de estudios Sociológicos, 1999.

[19] GELLNER, E., *Thought and Change*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1964, p. 168.

[20] LACLAU, Ernesto, *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

- [21] HOBBSAWM, Eric J., "Identidad", *RIFP*, n°3, pp. 5-17, 1994.
- [22] JEDLOSKEY, P., *Memoria, experiencia e modernité*, Milano: Angeli, 1989, p. 15
- [23] LAMO DE ESPINOSA, Emilio, *Culturas, estados, ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid: Alianza, 1995, pp. 17-18.
- [24] SANTO TOMÁS, V *Met.*, Lec. XI, n° 912.
- [25] ADORNO, Theodor, *Prismas*. Barcelona: Ariel, 1962, pp. 101-102.
- [26] TÖNNIES, Ferdinand, *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada, 1947, p. 19-22.
- [27] PARSONS, Talcott, *El sistema social*. Madrid: Alianza, 1980, pp. 48-49.
- [28] *Ídem*, pp. 44-45.
- [29] WRIGHT MILLS, Charles, *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 55-57.
- [30] WEBER, Max, *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 2000, p. 225
- [31] *Ídem*, p. 84.
- [32] *Ídem*, p. 217.
- [33] ROSA R., A.; BELLELLI, G. y BAKHURST, D. (eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 19.
- [34] TAJFEL, H., *Social Identity and Intergroup relations*. Cambridge University Press, 2010.
- [35] TAJFEL, H. y TURNER, J., "An integrative Theory of Intergroup Conflict". En Austin, William G.; Worchel, Stephen. *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey: CA: Brooks-Cole, 1979, pp. 94-109.
- [36] BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, pp. 150-160, 1991.
- [37] TAJFEL, H., *Social Identity and Intergroup relations*.
- [38] *Ídem*, pp. 65-68.
- [39] BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op.cit.*, p. 165.
- [40] DURKHEIM, Émile, *De la división del trabajo social*. Vol. II. Madrid: Planeta Agostini, 1993, p. 160.
- [41] BERGER, P. y LUCKMANN, T., *op.cit.*, pp. 35-70.
- [42] *Ídem*, pp. 70-80.
- [43] HUTCHINSON, John y SMITH, Anthony, *Ethnicity*. Oxford Readers, 1998.
- [44] SARTORI, G., *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus, 2011.
- [45] *Ídem*, pp. 119-120.
- [46] HOBBS, Thomas, *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 125.
- [47] *Ídem*, p. 127-128.
- [48] *Ídem*, p. 143.
- [49] COSER, Lewis, *Nuevos aportes de la teoría del conflicto social*. Buenos Aires; Amorrortu, 1970, p. 35.

- [50] MARX, Carlos y ENGELS, Federico, *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1973.
- [51] DAHRENDORF, Ralf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Madrid: Ediciones Rialp, 1962.
- [52] COSER, L., *op.cit.*
- [53] FREUND, Julien, *Sociología del conflicto*. Madrid: Ediciones Ejército, 1990, pp. 65-66.
- [54] SIMMEL, George, *El conflicto: sociología del antagonismo*. Madrid: Sequitur, 2010.
- [55] GALTUNG, Johan, *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*. México: Transcend-Quimera, 2003.
- [56] GALTUNG, Johan, *Toward a Conflictology: the quest for trans-disciplinarity*. Oslo: Network for Peace & Development, 2007, p. 9.
- [57] GALTUNG, Johan, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao: Gernika Gogoratuz, 1998.
- [58] GLEIZER SALZMAN, Marcela, *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México: Flacso, 1997.
- [59] SEN, Amartya, *Identidad y violencia La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz, 2007, p. 10
- [60] *Ídem*, p. 11.
- [61] SCHMITT, Carl (2002), *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, pp. 205-210.
- [62] *Ídem*, pp. 210-213.
- [63] GARCÍA-PELAYO, Manuel, "Ensayo de una teoría de los símbolos políticos". pp. 987-1031. En *Obras Completas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991, vol. I, p. 989.
- [64] *Ídem*, pp. 991-994.
- [65] *Ídem*, p. 1031.
- [66] WEBER, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de cultura económica, 1969, pp.14, 15 y 43.
- [67] SCHMITT, Carl, *Verfassungslehre, 8. Auflage*, Berlin: Duncker & Humblot, 2002, p. 240.
- [68] *Ídem*, pp. 227-228.
- [69] LEVITT, Theodore, "Globalization of Markets". *Harvard Business Review*, may-june 1983, pp. 92-102
- [70] MILL, John Stuart, "On the Definition of Political Economy, and on the Method of Investigation Proper to It", *London and Westminster Review*, October 1836.
- [71] FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992, p. 6.
- [72] *Ídem*, p.9
- [73] *Ídem*, p. 14-15
- [74] Para Bueno, siguiendo esta interpretación "decir «globalización» en lugar de decir «mundialización», sería como decir «oftalmólogo» en lugar de decir «oculista». Habrá matices diferenciales, sin duda (no hay dos términos enteramente sinónimos), pero estos matices serían

considerados irrelevantes cuanto a las esencias". Véase BUENO, Gustavo, "Mundialización y Globalización". *El Catoblepas*, nº3, 2002.

[75] *Ídem*.

[76] *Ídem*.

[77] OTLET, Paul, *Les problèmes internationaux et la guerre, les conditions et les facteurs de la vie internationale*. Genève, 1916, p. 337.

[78] BUENO, Gustavo, *op.cit*.

[79] *Ídem*.

[80] *Ídem*.

[81] FERNÁNDEZ RIQUELME, Sergio, *La Historia como ciencia, La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, nº12, 2010, pp. 24-39

[82] ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa, 2005.

[83] *Ídem*.

[84] WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. San Francisco: Univ. of California Press, 2011.

[85] BRAUDEL, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: FCE, 2001.

[86] WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World-System, IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*. New York: The New Press, 2011.

[87] WALLERSTEIN, Immanuel, *El futuro de la civilización capitalista*. Madrid: Icaria, 1997, pp.27-28.

[88] LATOUCHE, Serge, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. Paris, La Découverte/Poche, 2005.

[89] CAPPELLO, Héctor M.; DE PEDRO, Antonio E.; LÓPEZ SÁNCHEZ, José María, "El efecto de la globalización en la identidad nacional. Un análisis regional". *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. XVII, nº1, enero-junio, 2007, pp. 67-92

[90] ECHEVERRÍA, Javier, *Telépolis*. Barcelona: Destino, 1994.

[91] HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza y Janés, 1985, pp. 10 y 12.

[92] CABRERA, Donna C. (2005), "Identidad y globalización", *Universitas humanística*, nº60, pp. 85-93.

[93] FREUND, Julien, *La esencia de lo político*. Editora nacional, Madrid, 1968, p. 23.

[94] *Ídem*, p. 716.

[95] *Ídem*.

[96] *Ídem*, p.

[97] *Ídem*, p. 12.

[98] FERNÁNDEZ RIQUELME, Sergio, "Rusia como Imperio: análisis histórico y doctrinal". *La Razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las ideas*, nº VIII/25, 2014, pp. 128.

[99] Según Laclau *“debemos referirnos ahora a las condiciones históricas que hacen posible la emergencia y la expansión de las identidades populares. Por lo tanto, la pregunta relevante en lo que a las condiciones históricas respecta es: ¿vivimos en sociedades que tienden a incrementar la homogeneidad social mediante mecanismos infraestructurales inmanentes o, por el contrario, habitamos en un terreno histórico donde la proliferación de antagonismos y puntos de ruptura heterogéneos requieren formas cada vez más políticas de reagrupamiento social –es decir, que éstas dependen menos de las lógicas sociales subyacentes y más de las acciones, en el sentido que hemos descrito?”*. LACLAU, Ernesto, *op.cit.*, p. 285.