

# ¿De qué hablamos cuando hablamos de identidad local?

por Antonio Pérez García

## 1. De qué hablamos aquí

El título enuncia bastante exactamente el tema de este trabajo, aunque su filiación literaria<sup>1</sup> obligue a explicar más detenida y llanamente de qué se trata.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX se ha consolidado, como respuesta al problema de las inequidades económicas internacionales e intranacionales, un campo de investigación y acción que gira bajo el nombre de *desarrollo local*. Se tiende a denominar *lo local* al conjunto de las unidades sociales objeto de este programa, y a sostener que lo que congruentemente se designa *identidad local* es un componente clave de dichas unidades. Estas convenciones terminológicas no implican que el campo esté exento de polemicidad. Todo lo contrario.

El presente trabajo se inscribe en el contexto de las discusiones abiertas, aportando materiales a la construcción dialógica de una teoría de lo que se denomina *identidad local*. La inteligibilidad de la propuesta, sin embargo, obliga a dedicar un espacio bastante extenso a temas conexos, especificando el significado que aquí se da a términos usuales en el campo del desarrollo local.

**El autor.** Profesor titular de Psicología Social en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Católica. Investigador asociado en el IDEL. Consultor en desarrollo social. Asesor de la OPP en el área de políticas sociales.

---

<sup>1</sup> Paráfrasis del título que dio Raymond Carver a uno de sus más conocidos relatos: *What We Talk About When We Talk About Love*.

## 2. El desarrollo local y su inscripción ideológica

La historia de la construcción del programa del *desarrollo local* está viva para quienes trabajan en él, y no voy a contarla una vez más. José Arocena lo ha hecho en no pocas ocasiones y a él me remito, sin perjuicio de señalar, cuando los hay, mis desacuerdos.<sup>2</sup>

### La matriz ideológica de la noción de *desarrollo*

Arocena muestra que la noción de *desarrollo* implicaba, en su contexto original, la necesidad, para cada sociedad, de

[...] recorrer un camino predeterminado gracias a un conjunto de «leyes naturales» que van marcando las etapas, los avances y la superación de los bloqueos originados en ciertas condiciones locales. [...] Los países en desarrollo deben seguir una línea evolutiva cuyo punto de llegada está prefijado: la sociedad industrializada. No se necesitan por lo tanto constructores de algo nuevo, sino más bien intérpretes de las leyes universales del desarrollo.<sup>3</sup>

Es cierto que podían darse (y se dieron) lecturas diversas de las «leyes naturales», y podían florecer correcciones varias, como de hecho florecieron. Y, a su turno, se marchitaron. Por el camino, el aire cientificista del programa hubo de ceder lugar a propuestas de corte más humanista. ¿Sustitución de una matriz ideológica por otra?

### ¿Por qué hablar de *ideología*?

Acabo de introducir una noción, la de ideología, que sigue siendo usada, tanto en el discurso cotidiano como en el teórico y, peor aún, en el político, con toda su carga de sentidos equívocos (o precisamente porque los lleva a cuestras y se presta dócilmente para todo tipo de juegos retóricos *non sanctos*, acorde con la condición de *falsa conciencia* que Marx y Engels le atribuyeron tempranamente). Si se admite que esto es así, ¿por qué no prescindir de ella, lisa y llanamente? Porque, dicho de un modo tal vez demasiado banal, como se ha dicho del Diablo, la ideología se vuelve más peligrosa

---

<sup>2</sup> Remito especialmente, tanto por su pertinencia para mi propio trabajo como por su accesibilidad, a la segunda edición de José Arocena: *El desarrollo local: un desafío contemporáneo*, Montevideo: Taurus-Universidad Católica, 2001, especialmente a su capítulo 1: «¿Cómo definir el desarrollo local?», pp. 15-31.

<sup>3</sup> Arocena: o. cit., p. 16.

cuando no creemos en su existencia. O, dicho de una manera mucho más elaborada y pertinente:

Una ideología, entonces, no es necesariamente «falsa»: en cuanto a su contenido positivo, puede ser «cierta», bastante precisa, puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido —«verdadero» o «falso» (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)— es funcional respecto de alguna relación de dominación social («poder», «explotación») de un modo no transparente: *la lógica misma de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva*. En otras palabras, el punto de partida de la crítica de la ideología debe ser el reconocimiento pleno del hecho de que es muy fácil *mentir con el ropaje de la verdad*. Cuando, por ejemplo, una potencia occidental interviene en un país del Tercer Mundo porque se conocen en éste violaciones de los derechos humanos, puede ser «cierto» que en este país no se respetaron los derechos humanos más elementales y que la intervención occidental puede ser eficaz en mejorar la situación de los derechos humanos, y sin embargo, esa legitimación sigue siendo «ideológica» en la medida en que no menciona los verdaderos motivos de la intervención (intereses económicos, etc.).<sup>4</sup>

El programa del desarrollo local declara paladinamente la existencia de asimetrías entre sociedades («centrales» y «periféricas», por ejemplo, «desarrolladas» y «subdesarrolladas» o, eufemísticamente, «en vías de desarrollo») y hasta reconoce con soltura dónde reside la mayor suma de poder en esta dicotomía, sobre todo a partir del eclipse del Segundo Mundo, cuya intromisión hacía borrosas las líneas del esquema diádico implícito. Precisamente, este reconocimiento permitía legitimar la reproducción ampliada de la dominación: por una parte, presentándolo como el producto objetivo de procesos de cambio a la vez asincrónicos e independientes; por otra, travistiendo la imposición de un único modelo posible de desarrollo bajo capa de asistencia: no solo económica (el equivalente proverbial de dar pescado al hambriento), sino, y sobre todo, técnica, científica, cultural (enseñar a pescar), con un discurso saturado de invocaciones a la objetividad y de información «verdadera», sólidamente anclada en procedimientos ateniados a la objetividad científica. Lo cual no contradice, sino que perfecciona el funcionamiento del campo ideológico sobre el cual el discurso de la objetividad

---

<sup>4</sup> Slavoj Žižek: «Introducción: El espectro de la ideología», en Slavoj Žižek (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 7-42. La cita corresponde a la p. 15.

se despliega. No basta con discutir el contenido expreso de un discurso ideológico para liberarse de la ideología.

Hace ya alrededor de cuarenta años, Eliseo Verón enfrentaba el problema.<sup>5</sup> Sus resultados pueden todavía darnos insumos para nuestra propia tarea. Partía de la cuestión —clásica— de si la objetividad es posible para el caso de las ciencias humanas, visto que, en estas y a diferencia de, por ejemplo, la química,

[...] los conceptos relevantes para estudiar sus objetos son igualmente relevantes para estudiar algún aspecto de la actividad misma de conocimiento de esos objetos: los hechos estudiados por estas ciencias y la actividad son fenómenos del mismo nivel de complejidad, a saber, procesos de actividad humana.<sup>6</sup>

El análisis de Verón lo conduce a postular:

*El problema de la objetividad científica es un problema intrínsecamente social, que sólo puede plantearse adecuadamente desde el punto de vista del funcionamiento de la ciencia como sistema de comunicación interpersonal e institucional, es decir, de la ciencia como institución social. En otras palabras, el problema de la objetividad es un problema empírico vinculado con las condiciones de funcionamiento de la ciencia como sistema de acción social, y no meramente una cuestión epistemológico-metodológica. [...]*

Dicho en otros términos: la ciencia es un producto de la actividad humana en el contexto de una sociedad y por lo tanto implica un complejo sistema social: medios de producción, relaciones de producción, circuitos de distribución y consumo, mecanismos de mantenimiento y cambio.<sup>7</sup>

Asentado esto, Verón trae a colación conceptos venidos de la semiología.<sup>8</sup>

Todo el mundo estará de acuerdo en que el discurso científico es un cuerpo de *signos*. Respecto de cualquier sistema de signos, podemos distinguir: (a) el estudio de las relaciones de los signos entre sí (la *sintáctica*); (b) el estudio de las relaciones de los signos con aquello a que se refieren o que «representan» (la *semántica*) y (c) el estudio de las relaciones de los signos con los usuarios, es decir que los emiten o los reciben

---

<sup>5</sup> En *Conducta, estructura y comunicación*, 2.<sup>a</sup> ed. corregida y aumentada, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1972, especialmente capítulos XII y XIII, pp. 291-369. Para el mismo tema, cf., entre muchos otros, el notable trabajo de Umberto Eco en *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona: Lumen, 1972, especialmente sección A, 4 y 5, pp. 177-213.

<sup>6</sup> Verón: o. cit., p. 292.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, pp. 293 y 296.

<sup>8</sup> También conocida por *semiótica*, denominación que tiende hoy a prevalecer.

en determinadas situaciones (la *pragmática*). Por lo común, problemas tales como la objetividad de las ciencias sociales, el papel (positivo o negativo) de los juicios de valor, las relaciones entre ciencia e ideología y otros semejantes, han sido discutidos desde el punto de vista sintáctico (lógico) y/o semántico (epistemológico y metodológico), pero en verdad sólo pueden formularse en forma completa en el nivel de la pragmática de la ciencia. Ningún planteo de tales problemas puede ser adecuado si no se toman en cuenta estos tres niveles de análisis de la actividad científica.<sup>9</sup>

La introducción explícita del nivel pragmático en el análisis del programa del desarrollo local es necesaria, sostengo, para discernir entre los procesos indicados por esa designación, los discursos a ellos referidos y las formas como se construye conocimiento objetivo y este se inscribe en su trasfondo ideológico. En tanto programa, las teorías del desarrollo no son reflejo pasivo de su objeto, sino parte del proceso que lleva a construirlo.

### 3. Desarrollo ¿de qué?

Desarrollo *local*. ¿A qué tipo de objetos se aplica este programa? ¿Por qué denominar una realidad sustantiva mediante un adjetivo? ¿No había nombres disponibles, siendo que lo designado no es una novedad sobre la faz de la tierra? Y, sobre todo, ¿qué viene a ser *lo local*?

Arocena ha propuesto, con amplia aceptación, una definición sutil y productiva:

Para definir la noción de *local* no hay otro camino que referirla a su noción correlativa de *global*. Cuando algo se define como local es porque pertenece a un global. Así, un departamento o una provincia es local con respecto al país global y una ciudad es local con respecto al departamento o provincia a que pertenece.

Esta primera constatación tiene que llevar a una aseveración categórica: nunca se puede analizar un proceso de desarrollo local sin referirlo a la sociedad global en la que está inscrito. Al mismo tiempo, la afirmación del carácter relativo de la noción de local permite reconocer la inscripción de lo global en cada proceso de desarrollo. Pero para que esto sea así, para que en el análisis se reconozca la inscripción mutua de estas dos nociones relativas, es necesario partir de su clara distinción. Ello supone reconocer por un lado que el análisis de lo global, el análisis de las grandes determinaciones sistémicas y estructurales, no agota el conocimiento de la realidad. Quiere decir que en el análisis de lo local se encuentran

---

<sup>9</sup> Verón, o. cit., p. 296.

aspectos que le son específicos, que no son el simple efecto de la reproducción a todas las escalas de las determinaciones globales.

La distinción de las dos nociones supone también reconocer que el análisis de lo local no es todo el análisis de la realidad. Lo local no es «más realidad» que lo global. Más aún, lo global no es la simple adición de realidades locales, sino una dimensión específica de lo social.

De acuerdo, especialmente con los dos últimos párrafos. Sin embargo, queda en pie la cuestión de los límites superior e inferior de esta categoría móvil. Admitiendo la relatividad de las nociones apareadas, cabe la posibilidad de que cualquier unidad social (salvo, tal vez, la sociedad planetaria) pueda ser considerada *local*; lo cual, por exceso de flexibilidad, arriesgaría dejar sin valor clasificatorio a la definición. De hecho, Arocena pasa inmediatamente a definir una entidad, ahora sí sustantiva: lo que llama *sociedad local*, y lo hace por enunciación de las cualidades que necesariamente debe poseer una realidad social para ser considerada sociedad local.

Me pregunto si no estaremos recién ahora en condiciones de definir el objeto al cual refiere el *desarrollo local*. Y me pregunto, también, qué es lo que se está dejando fuera con la operación consistente en definirlo *adjetivamente*. Sugiero que hay, por lo menos, dos niveles de respuesta, que corresponden a dos niveles de inscripción ideológica del programa.

Las condiciones de construcción del programa son desafiantes, en la medida en que requirieron cohesionar a actores portadores de visiones del mundo no fácilmente convergentes. Una de las vías para lograr un *modus vivendi* entre ellos es la utilización de un lenguaje que no suscite conflictos evitables, y la elisión de términos con historia y connotaciones poco manejables es un recurso adecuado. *Lo local* es una expresión suficientemente difusa y aséptica. Más, mucho más que *comunidad*, sin ir más lejos, sobre todo después de las connotaciones que esta palabra había adquirido en el acto de ser introducida en el vocabulario sociológico especializado.

Ferdinand Tönnies había publicado en su juventud (en 1887, para ser preciso) un ensayo que, bajo el título de *Gemeinschaft und Gesellschaft* (vertido al castellano como *Comunidad y sociedad*), proponía una tipología de sociedades y un modelo predictivo sobre la transición que experimentaban las sociedades de su tiempo. Para denominar los polos entre los cuales transcurría supuestamente esa transición, Tönnies tomaba prestados esos dos términos, aunque su objeto no era referirse a sus referentes empíricos, sino a modalidades de relacionamiento social que asignaba a sus tipos ideales. Pero es claro que los elegía porque les atribuía a comunidades y asociaciones reales precisamente esos rasgos.

Cincuenta años más tarde, el propio Tönnies retomaba el tema de esta manera:

Las relaciones sociales de la especie a que ahora aludimos —relaciones comunitarias— *no* suponen previamente la igualdad formal y la libertad de las personas que en ellas viven; antes al contrario, existen en gran parte por razón de determinadas desigualdades naturales: entre los sexos, entre las edades, entre las distintas fuerzas físicas y morales, tal como se dan en las condiciones reales de la vida. Pero por otra parte se aproximan al tipo ideal o racional del pacto por la igualdad o semejanza suficiente de esas condiciones vitales, o sea, por la igualdad del sexo, la aproximada igualdad entre las edades, y la semejanza entre las fuerzas físicas y morales, tal como se manifiestan en el temperamento, en el carácter y muy especialmente en el modo de pensar. Pero, aún en estos casos, el supuesto psíquico de tales relaciones lo constituye todavía el agrado mutuo, la recíproca habituación y la conciencia del deber recíproco. Estas relaciones sociales tienen, pues, su origen normal en el sentimiento y conciencia de esa dependencia mutua que determinan las condiciones de vida común, el espacio común y el parentesco; comunidad de bienes y males, de esperanzas y temores. *Comunidad de sangre (Zusammenwesen)* es la expresión que designa el ser común. Vecindad (*Zusammenwohnen*), manifiesta la esencia de los fenómenos derivados de la proximidad espacial; y cooperación (*Zusammenwirken*) concentra los caracteres de una vida apoyada en condiciones comunes. En la cooperación se hace visible el tránsito a la forma racional del pacto. Pero es al mismo tiempo la base y la forma de las relaciones espirituales que tienen en la amistad su más clara expresión.<sup>10</sup>

De esta lectura se puede inferir que, aunque no hablara precisamente de ellas, las comunidades *tal como Tönnies las había experimentado* eran objeto no solo de investigación, sino de apego profundo. Su teoría de la transición estaba cargada de nostálgica valoración, de signo exactamente contrario al que acompaña al programa del desarrollo local. ¿Puede extrañar que *comunidad* no sea una palabra de recibo en este campo?

No todos los estudiosos del tema se pliegan a este uso. Una notoria excepción es Tomás Villasante:

En Tönnies desde 1887 y después en Max Weber se distingue entre comunidad propiamente dicha (*Gemeinschaft*) y asociación (*Gesellschaft*), y se plantea una polarización tipológica entre lo popular, rural, tradicional, y lo nuevo, transitorio, etc. Aunque si profundizamos en la terminología alemana, tendríamos que distinguir entre *Gemeinde* como comunidad local y la comunidad general *Gemeinschaft*. Son conocidos en Durkheim, desde 1893, los términos de «solidaridad mecánica» y «orgánica» para

---

<sup>10</sup> *Principios de sociología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1946, pp. 37-38; la edición original en alemán es de 1931.

señalar los cambios de la división del trabajo dentro de su concepción general de la sociedad. A partir del «grupo primario» de Charles Cooley, y por contraste también, se han designado los «grupos secundarios» en el lenguaje sociológico habitual. «Grupo total» y relaciones totales, y «grupo parcial» y relaciones parciales son la terminología que quizá con mayor precisión ha acuñado sobre los mismos conceptos el polaco Zygmunt Bauman.

Mac Iver (y entre nosotros<sup>11</sup> S. Giner) utilizan para esta categorización los términos «comunidad» y «asociación», dando ya esta tipología (que pretende definir el término comunidad) como algo acuñado por la sociología. Pero al igual que en los casos irlandés o gallego de caseríos dispersos, en las modernas conurbaciones o megalópolis también es difícil precisar estos términos tal como querrían sus autores. Nos encontramos en la reiterada discusión tipológica, que cuando se pretende a sí misma absoluta encuentra límites infranqueables.

*Con todas estas dicotomías en realidad se llega, más que a plantear una tipología de comunidades rigurosas, a plantear más propiamente teorías o modelos de cambio social, y de hecho los autores citados así lo hacen: continuo folk-urbano, división y especialización del trabajo, el papel de la burocracia, secundarización de las relaciones sociales, anomia, urbanización y eclipse de las comunidades, etc. Esto se observa a partir de los numerosos trabajos sobre comunidades urbanas. Los métodos y las tipologías se ponen al servicio de las teorías del cambio social.*

[...] Como Stein apunta, los trabajos del sociólogo no pueden tener esas pretensiones de tanta altura: «Los estudios de la comunidad no pueden ser leídos como los textos de geometría, en que el argumento procede desde postulados a inferencias en secuencia exacta. En lugar de ello el lector tiene que permitir que sus impresiones de la estructura social se desarrollen gradualmente. Como el trabajador de campo en la situación original [...] El sociólogo de la comunidad ha sido un etnólogo más que un teórico, y esto es probablemente como debería ser. Enlazar los diversos cabos de una comunidad concreta en un cuadro coherente es en sí mismo una tarea difícil».

[...] En definitiva, *se trata de relacionar la comunidad en sus fenómenos de cambio con el cambio de la sociedad global, entendidos éstos como grandes procesos de urbanización, industrialización y burocratización.* [...]

Esto nos da pie a comentar cómo determinadas condiciones, especialmente notables en los procesos de suburbanización, no sólo de áreas rurales, sino de grandes urbes, tanto industriales como del Tercer Mundo, crean o posibilitan la aparición o recreación de auténticas comunidades. P. Worsley hace un repaso de muchos de estos estudios en muy diversas circunstancias que permite verificar tales afirmaciones. Lo que nos indica

---

<sup>11</sup> Es decir, *ellos*, los españoles.



que los procesos de urbanización, industrialización, burocratización, lejos de eclipsar la comunidad, lo que hacen es crear otras nuevas con otras tipologías y formas.<sup>12</sup>

Es particularmente interesante reparar en el cambio de mundo semántico que transcurre entre los dos puntos de vista presentados. En la visión clásica, la de Tönnies resistida por la ideología desarrollista, la mirada del observador va en la dirección de reunir, en una vasta síntesis, la diversidad aparente, terminando en una categorización dicotómica y en el establecimiento de una especie de ley predictiva acerca del sentido en que se encamina el proceso social en la modernidad. «Paradigma de simplicidad», hubiera dicho Morin. En la visión más cercana de Villasante, el lenguaje se esfuerza por hacer lugar a la variedad, por permanecer abierto a lo que en él no cabe, por mostrar diversidades nacientes (e impredecibles) en lugar de puntos de destino plenamente determinados: es el clima del «paradigma de complejidad».

Con todo lo cual, me consta, no he resuelto ningún problema. Tal vez sí, y me bastaría, he motivado a algunos colegas a incluir explícitamente en los procesos de producción de teoría (y de proyectos de intervención) estas dimensiones demasiado frecuentemente omitidas (aunque no por ello menos presentes y activas: el desplazamiento del discurso explícito sólo las vuelve menos controlables).

#### 4. Invitación a la construcción dialógica de la identidad local

Al cabo de este largo recorrido, llegamos al corazón del tema. Más que un modelo teórico de la identidad local, lo que puedo e intento ofrecer es un estímulo para abrir una discusión literalmente *constructiva*, que permita avanzar en la búsqueda de salidas para el punto muerto en que se encuentra la teoría de la identidad colectiva, y que inmejorablemente describe Güell:<sup>13</sup>

Pocos conceptos han sido tan usados en las ciencias sociales, tan poco reflexionados en sus presupuestos sistemáticos como el de identidad. El camino más recorrido para esto ha sido la pretensión de definir de modo

---

<sup>12</sup> Tomás R. Villasante: *Comunidades locales. Análisis, movimientos sociales y alternativas*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1984, pp. 18-21. Cabe acotar que, de entonces a hoy, Tomás no ha abdicado de esta posición, que es algo más que terminológica.

<sup>13</sup> Pedro E. Güell: «Historia cultural del programa de identidad», en *Persona y Sociedad*, vol. X, n.º 1, Santiago de Chile, ILADES, 1996, pp. 9-28.

más exhaustivo los indicadores empíricos de la identidad. El supuesto común a los distintos esfuerzos por operacionalizar el concepto es que existe un objeto delimitable en la realidad y autónomo respecto de la actividad de esos esfuerzos de delimitación al que sólo por comodidad o por lealtad a una cierta tradición conceptual es bueno llamarlo identidad. Sobra decir que, a la luz de los resultados arrojados por esos intentos definatorios, parecen haber tantos fenómenos distintos a los que podemos clasificar bajo el rótulo *identidad* como conceptos distintos de identidad existen. A fin de cuentas, esos esfuerzos de operacionalización empírica sólo han desplazado la ambigüedad desde el interior de los respectivos conceptos hacia la pluralidad de sus posibles definiciones. Esto, por lo menos ha permitido trabajar sin mala conciencia, pues ninguna teoría está obligada a buscar una síntesis con sus competidoras. Pero, al mismo tiempo que se ha lanzado la ambigüedad del concepto a la tierra de nadie de la relación entre teorías, se ha cerrado la posibilidad de enfrenar esa ambigüedad como elemento constituyente del fenómeno.<sup>14</sup>

Aunque el trabajo de Güell del cual extraigo esta cita es un insumo indispensable en un estado más avanzado de la discusión que propongo, me limitaré aquí a introducir algunos elementos que sirvan de puente hacia esa etapa, partiendo del estado de la cuestión en nuestro campo de trabajo habitual.

## **Sociedad local: no uno, sino dos sistemas dotados de identidad**

Hace ya diez años que dediqué un artículo<sup>15</sup> a la cuestión de la identidad de las organizaciones. En él, un tema central era la distinción entre lo que propuse llamar *identidad personal*, *identidad social* e *identidad colectiva*. El primero de estos términos denota algo que pertenece inequívocamente al ámbito de la vida psíquica; el segundo puede llamar a engaño, porque se refiere a

[...] aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo (o grupos) social junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia.<sup>16</sup> Estamos, hasta aquí, en los dominios de la psicología. Pero la *identidad colectiva*

---

<sup>14</sup> Ibídem, p. 9.

<sup>15</sup> Antonio Pérez García: «De identidades y de organizaciones», en *Prisma*, n.º 10, Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 1998, pp. 6-41.

<sup>16</sup> Henri Tajfel: *Grupos humanos y categorías sociales. Estudios de psicología social*, Barcelona: Herder, 1984, p. 292.

pertenece, en cambio, al dominio social, y es precisamente la novedad introducida en ese artículo respecto a lo que era (y sigue siendo) el uso lexical hegemónico en el campo de las ciencias humanas.

Lo que entonces intenté a propósito de las organizaciones lo intento ahora para el caso de las sociedades locales. Específicamente, propongo que distingamos entre *identidad personal* e *identidad colectiva* de una manera más radical que la usual. Para ser claro: cuando hablamos de la identidad nacional, de la uruguaya, por ejemplo, es casi seguro que terminemos discutiendo acerca cómo somos los uruguayos. Así, la identidad nacional vendría a ser una suerte de máximo común denominador de rasgos personales típicos de los uruguayos.

Sugiero que esta manera de hablar bloquea inevitablemente todo intento de saber qué puede ser una identidad colectiva, disolviéndola en un conteo de semejanzas entre individuos. Así terminamos encallando en las «excepciones que confirman la regla». Reconozco que puede ser un ejercicio divertido, en una buena tertulia de boliche, y hasta formidablemente eficaz en la discusión política, cuya función suele estar más cerca del oscurecimiento que de la iluminación.

Me pregunto si no será más productivo partir de la distinción rigurosa entre el plano de la subjetividad y el de la comunicación, entre lo psíquico y lo social. Esta distinción se ha vuelto inseparable del nombre de Niklas Luhmann, pero he de usarla aquí con más gratitud que ortodoxia. Para empezar, él habría dicho *conciencia* donde yo digo *subjetividad*.

La subjetividad emerge en el mundo físico como propia de seres biológicos, capaces de conducta (esto es, de actividad internamente coordinada) gracias a una organización específica que les permite observar los aspectos vitalmente significativos para ellos y la propia operación de observar, mediante lo cual, al establecerse como diferentes de lo que ponen como objeto, se constituyen como sujetos (en el doble sentido de *agentes* y *ligados*).

Esta coemergencia de sujeto y objeto se produce en un medio donde otros sujetos semejantes toman a su cargo la supervivencia de cada recién llegado al mundo, envolviéndolo desde el primer momento de su existencia en un entorno de *conversación*. No me refiero solo a la que se produce mediante el lenguaje verbal, sin perjuicio de su condición largamente dominante, sino a todo el conjunto de conductas significantes (gestos, contactos corporales, disposiciones del ambiente material) que *informan* al sujeto en formación.

Doy aquí a la noción de *información* su sentido fuerte, etimológicamente arraigado: acto por el cual se *da forma* a algo. Lo que el ámbito comunicativo (es decir, social) hace con cada sujeto (al comienzo y durante toda su vida)

es *inducir perturbación* en su estado interno, si ustedes conceden que la tal perturbación no tiene por qué ser displacentera: entre el mimo y la paliza hay una larga gama de posibilidades de *cambio inducido* en los estados subjetivos, cada uno de los cuales inicia a su vez una operación por la cual el sujeto se apropia de la experiencia y responde, *transformándose*.

Es tan continua e imperceptible esta secuencia, que se requiere un severo esfuerzo reflexivo para distinguir su estructura del mero fluir de la experiencia, salvo en momentos de gran intensidad que parecen desbordar los mecanismos reequilibrantes del sujeto. Sin embargo, es en este nivel donde se acumulan lentamente las imágenes de sí resultantes de esta experiencia, y que constituyen el núcleo propiamente *imaginario* de la identidad personal.

La ulterior adquisición del lenguaje verbal abre un espacio de representación del entorno y de la propia interioridad que habilita, entre otras posibilidades específicamente humanas, ejercicios de reflexión socialmente articulados, como este en el cual estamos hoy comprometidos. Y también la elaboración de relatos privados, confinados a la interioridad personal, en los cuales se cuenta una y otra vez la propia vida, en busca del hilo conductor capaz de dar sentido a la asombrosa diversidad de la experiencia.

De estos materiales está hecha la identidad personal. O, mejor dicho, con estos materiales se rehace una y otra vez, inacabable tejido de Penélope, cada identidad personal, incomunicable y sin embargo sujeta a la trama de la comunicación donde, con hilos de incontables biografías, se teje la historia de las sociedades humanas.

Veamos ahora lo mismo, pero del lado de las sociedades humanas. Toda vez que alguien acepta lo que otro hace como mediación portadora de una información entre la infinidad de las que podrían haber sido elegidas, en esa estructura ternaria (selección de una información, selección de un medio, aceptación como tales) que implica a, por lo menos, dos sujetos, y se encadena en series de eventos de la misma estructura, hay comunicación. Y tal vez sea esta, como quiere Luhmann, la estructura mínima de socialidad humana, el tejido de sostén de todo lo que podemos llamar «social».

Es tal la elementalidad de esta estructura que no estamos exigiendo intención de comunicar (ya había señalado Watzlawick que «no es posible no comunicar»: nunca faltará un observador impertinente que asuma como información nuestro esfuerzo por no emitirla). Y mucho menos pretendemos que, por obra del evento de comunicación, ambas subjetividades compartan los mismos «contenidos». La comunicación puede producirse sin necesidad de que produzca «entendimiento»: en cualquier caso *informa*, en el sentido fuerte antes anotado. Ello implica que el sistema social puede operar, como tal, sin necesidad de previo consenso: no decimos que la comunicación «exitosa» sea una condición para la acción social, sino que la sociedad consiste

en una trama comunicacional donde fracasos, logros, equívocos, errores, mentiras, descubrimientos, constituyen un tejido que se sostiene *tal como es*, sin descartar que construya las condiciones para su propia extinción.

Dados estos supuestos, las identidades colectivas son relatos circulantes en las redes de comunicación, obedeciendo a sus propias formas de composición, y que dan cuenta de qué es, cómo es, por qué ha llegado a ser lo que es, qué pretende llegar a ser el colectivo en cuestión.

Contra lo que pueden desear quienes ejercen o aspiran a ejercer poder, este relato no es nunca unívoco, definitivamente establecido, pese a las historias oficiales, pese a los sistemas educativos, pese a los aparatos ideológicos del Estado, pese a la manipulación de los *mass media*. No se agota siquiera en las instancias del discurso público sujeto a un orden simbólico: se apoya sobre, crece desde hondas raíces imaginarias cuya emergencia a la luz del discurso explícito suele estar censurada. No es de recibo, para el orden establecido, hablar con libertad sobre los mitos fundacionales. La identidad se dice, en cada momento y en cada punto del transcurrir del tejido social, como discurso identitario engarzado en el conjunto dinámico de las relaciones de poder, como intento de conferir sentido a la continua emergencia y extinción de órdenes sobre el trasfondo caótico de las historias humanas.

Al enunciarse, define el dominio del sistema social al cual expresa, y delimita a este sistema de su entorno, al cual pertenecen los propios sujetos (fuente, por tanto, a su vez, de perturbación para el sistema social). A la recíproca, esta gigantesca conversación, este parloteo continuo donde cada uno en algún momento escucha o habla, con algún propósito o sin él, es el entorno que *perturba* permanentemente la interioridad de los sujetos, cuyas biografías se entretajan intrincadamente en la trama de la historia o las historias que las atraviesan. Las identidades colectivas intervienen, sin necesidad de llamarlas, en la construcción de las identidades personales. Intervienen, interfieren, perturban, pero (pese al sueño del educador bancario) no *modelan*. Porque aquello sobre lo cual operan no es una materia dócil, sino, también, un sistema.

## **Identidad, permanencia, reproducción**

Suele ser asociada la identidad con la persistencia, con esa suerte de roca dura que el discurso político conservador suele llamar *el ser nacional* y el discurso tradicionalista en las sociedades locales suele aludir con alguna variante del *acá somos así*.

Pero los sistemas autoorganizados que se fundan en la producción de significado, y que son también sistemas anticipatorios, capaces de predecir el comportamiento de su entorno y de producir mutaciones preadaptativas

en su propia estructura, subsisten cambiando, no permaneciendo. Baste evocar la velocidad de disolución de los órdenes imperiales que se quiebran de tan rígidos que se creían.

Tanto en la dimensión personal como en la social, la identidad no tiene otra constancia que la de *producir constantemente diferencia*. En continuo devenir, como respuesta a la perturbación inducida por su propio entorno, distingue lo propio de lo ajeno, y construye de esa manera un dominio dentro del cual el sistema opera con arreglo a su propio proyecto de sí (al menos, mientras puede).

En condiciones de seguridad (es decir, en ausencia de perturbaciones que no puedan ser rutinariamente asimiladas), teje sin pausa relatos que la reproducen de generación en generación. Lo diverso no se experimenta como amenaza: puede ser asumido como parámetro sobre el cual establecer la propia autocomplacencia, y en el límite puede ser cooptado, asimilado, digerido, con ganancia en variedad apropiada.

Puesto que las identidades colectivas operan como fuente de identificación para los sujetos, cumplen una poderosa tarea de reaseguramiento social. Por supuesto, ninguna sociedad satisface plenamente a quienes participan en ella solamente por esta vía. En la medida en que necesidades más elementales permanecen insatisfechas, la capacidad modélica del discurso identitario dominante se debilita. A medida que las distancias entre el modelo ideal y la experiencia inmediata se distancian, se consolidan áreas de exclusión donde otras voces pueden hacerse escuchar, y es inevitable que se fortalezcan identidades disonantes con la dominante.

De tal modo, la integración se debilita y en una misma sociedad pueden convivir conflictivamente subsistemas que construyen aceleradamente la representación de su propia diferencia, su propia identidad, pero en condiciones de conflicto acerca del dominio.

En este punto, una tipología de identidades propuesta por Manuel Castells, válida sin reservas para el caso de las sociedades locales, nos permite cerrar este trabajo con un nuevo estímulo a una discusión productiva:

Es fácil estar de acuerdo sobre el hecho de que, desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas. Lo esencial es cómo, desde qué, por quién y para qué. La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Pero los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal. Propongo como hipótesis que, en términos generales, quién construye

la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella. Puesto que la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder, propongo una distinción entre tres formas y orígenes de la construcción de la identidad:

- Identidad legitimadora: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales, un tema central en la teoría de la autoridad y la dominación de Sennet, pero que también se adecua a varias teorías del nacionalismo.

- Identidad de resistencia: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad, como Calhoun propone cuando explica el surgimiento de las políticas de identidad.

- Identidad proyecto: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social. Es el caso, por ejemplo, de las feministas cuando salen de las trincheras de resistencia de la identidad y los derechos de las mujeres para desafiar al patriarcado y, por lo tanto, a la familia patriarcal y a toda la estructura de producción, reproducción, sexualidad y personalidad sobre las que nuestras sociedades se han basado a lo largo de la historia.<sup>17</sup>

Como el propio autor señala, no tenemos por qué encontrar estas identidades «en estado puro». Pueden darse transformaciones de una a otra, y en el transcurso de esos procesos rasgos de una u otra prevalecen sin desplazar a los demás.

Pero es todavía más importante, como hipótesis orientadora en la aproximación a las realidades locales, tener en cuenta las conexiones que Castells aventura entre los tipos de identidad dominantes y el tipo de constitución de la sociedad resultante. Como invitación a leer atentamente el texto entero, transcribo los enunciados centrales:

Las identidades legitimadoras originan una sociedad civil, es decir, un conjunto de organizaciones e instituciones, así como una serie de actores sociales estructurados y organizados, que reproducen, si bien a veces de modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Manuel Castells: *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid: Alianza, 1997, pp. 29-30.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 30.

El segundo tipo de construcción de la identidad, la identidad para la resistencia, conduce a la formación de comunas o comunidades, en el sentido de Etzioni.<sup>19</sup> Puede que éste sea el tipo más importante de construcción de la identidad en nuestra sociedad. Construye formas de resistencia colectiva contra la opresión, de otro modo insoportable, por lo común atendiendo a identidades que, aparentemente, estuvieron bien definidas por la historia, la geografía o la biología, facilitando así que se expresen como esencia las fronteras de la resistencia.<sup>20</sup>

El tercer proceso de construcción de la identidad, la identidad proyecto, produce sujetos, según los define Alain Touraine [...]. Los sujetos no son individuos, aun cuando estén compuestos por individuos. Son el actor social colectivo mediante el cual los individuos alcanzan un sentido holístico de su experiencia. En este caso, la construcción de la identidad es un proyecto de una vida diferente, quizás basado en una identidad oprimida, pero que se expande hacia la transformación de la sociedad como la prolongación de ese proyecto de identidad [...].<sup>21</sup>

Este juego de construcción de las identidades es jugado en el interior de la sociedad contemporánea, culminación de la expansión del capitalismo europeo sobre el espacio, por fin cerrado, de la esfera terráquea, y acelerado por el desarrollo de las tecnologías de transmisión de información y de transporte de personas y cosas. En este mundo, globalizado e informacionalizado, donde las desigualdades en la trama planetaria de poder parecen no dejar de crecer, ¿queda lugar para la delicada trama de las diferencias y las autonomías que caracteriza a las comunidades locales? ¿La aldea global no arrasará las viejas aldeas a escala del hombre?

¿Cuál es la escala del hombre? Cada vez que nos hemos acostumbrado a las dimensiones de una cierta trama de interacción dentro de la cual nos sentimos como en casa (la domus, la aldea, el burgo, el barrio, la ciudad...) cualquier escala mayor que la conocida nos parece superior a la escala humana. Sin embargo, nuevas generaciones han vuelto a formular los parámetros de esa escala. No tenemos razones para perder la esperanza, pero sí motivos para poner manos a la obra.

---

<sup>19</sup> En el que resucitan buena parte de las connotaciones de la *Gemeinde* tönnesiana, pero ya no como el entorno bucólico de la vida total sino como la vida total compartida bajo la forma de contracultura, de (para usar una terminología muy expresiva de Castells) *exclusión de los excluidos por los excluidos*. (Nota de APG.)

<sup>20</sup> Castells: o. cit., p. 31.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 32.



## Bibliografía consultada

- AROCENA, José: «Discutiendo lo local: las coordenadas del debate», en *Cuadernos del CLAEH*, n.º 45-46, Montevideo: CLAEH, 1988, pp. 7-16.
- «Descentralización e iniciativa: una discusión necesaria», en *Cuadernos del CLAEH*, n.º 51, Montevideo: CLAEH, 1989, pp.43-56.
- «Lo global y lo local en la transición contemporánea», en *Cuadernos del CLAEH*, n.º 78-79, Montevideo: CLAEH, 1997, pp.78-92.
- *El desarrollo local: un desafío contemporáneo*, 2.ª ed., Montevideo: Taurus-Universidad Católica, 2002.
- BAREL, Yves: *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano*, Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1981.
- BERIAIN, Josetxo: «Las metamorfosis del ser en la Modernidad», en José María GARCÍA BLANCO y Pablo NAVARRO SUSTAETA (eds.): *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid: CIS, 2002, pp. 211-248.
- CASTELLS, Manuel: *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 1: *La sociedad red*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 2: *El poder de la identidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 3: *Fin de milenio*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- DELGADO, Manuel: *El animal público*, Barcelona: Anagrama, 1999.
- DE MATTOS, Carlos A.: «La descentralización, ¿una nueva panacea para impulsar el desarrollo local?», en *Cuadernos del CLAEH*, n.º 51, Montevideo: CLAEH, 1989, pp. 57-75.
- ECO, Umberto: *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona: Lumen, 1972.
- GIL CALVO, Enrique: «Quiebra y reconstrucción de las narrativas vitales», en José María GARCÍA BLANCO y Pablo NAVARRO SUSTAETA (eds.): *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid: CIS, 2002, pp. 249-291
- LEYDESDORF, Loet: *A Sociological Theory of Communication. The Self-Organization of the Knowledge Based Society*, Parkland: Universal Publishers, 2001.
- PÉREZ GARCÍA, Antonio: «De identidades y de organizaciones», en *Prisma*, n.º 10, Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 1999, pp. 6-41.
- SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio: «El mundo conecta, se agolpan las identidades», en José María GARCÍA BLANCO y Pablo NAVARRO SUSTAETA (eds.): *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Madrid: CIS, 2002, pp. 293-327.
- VERÓN, Eliseo: *Conducta, estructura y comunicación*, 2.ª ed., corregida y aumentada, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1972.
- VILLASANTE, Tomás R.: *Comunidades locales: análisis, movimientos sociales y alternativas*, Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1988.

- *Cuatro redes para mejor-vivir 1: Del desarrollo local a las redes para mejor-vivir*, Buenos Aires: Lumen-Humanitas, 1998.
  - *Cuatro redes para mejor-vivir 2: De las redes sociales a las programaciones integrales*, Buenos Aires: Lumen-Humanitas, 1998.
  - *Sujetos en movimiento. Redes y procesos creativos en la complejidad social*, Montevideo: Nordan-Comunidad, 2002.
- WINCHESTER, Lucy, y Enrique GALLICCHIO (eds.): *Territorio local y desarrollo. Experiencias en Chile y Uruguay*, Santiago de Chile-Montevideo: Ediciones Sur y CLAEH, 2003.
- ŽIŽEK, Slavoj (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- 

## Resumen

El autor analiza en la primera parte de su trabajo algunos problemas en la construcción de la noción de desarrollo local, tanto en sus aspectos teóricos como en las cuestiones ideológicas que la subtienden, como base para ingresar, en la segunda parte, en una evaluación crítica del concepto de identidad local, introduciendo, desde una perspectiva sistémica, la distinción entre sistemas psíquicos y sistemas sociales. Termina proponiendo la construcción dialógica de una teoría más consistente del desarrollo local.

**Palabras clave:** desarrollo local, teoría, ideología, identidad local, enfoque sistémico, construcción dialógica del conocimiento.

## Abstract

The author discusses in the first part of his work some problems in the construction of the concept of local development, both in their theoretical aspects and ideological issues, as a platform to enter in the second part, a critical evaluation of the concept of local identity, introducing, from a systemic perspective, the distinction between psychological and social systems. He proposes a dialogic construction towards the improvement of a consistent theory of local development.

**Keywords:** local development, theory, ideology, local identity, systemic approach, the dialogical construction of knowledge.

---

Copyright of Prisma is the property of Universidad Catolica del Uruguay Damaso Antonio Larranaga and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.