

~~Psicología Social~~
~~Movimientos Sociales~~

F. Jaurolay.

(12)

Capítulo

9

LA FUERZA DE LA IDENTIDAD EN EL MOVIMIENTO SOCIAL

•POR QUÉ LA IDENTIDAD ES TAN PODEROSA

•Carácter irrenunciable de la identidad: el caso de la obstinada lucha étnica • El testimonio de psicólogos y sociólogos de orientación humanista • Nuevos movimientos sociales en busca de identidad • La identidad como «energía nuclear» del ser humano

•LA IDENTIDAD SOCIAL, ENCRUCIJADA DE TEORÍAS

•Utilidad del enfoque de la identidad social en el estudio de los movimientos • Identidad social y marcos psicosociales sobre los movimientos

•PERTENECER AL MOVIMIENTO: LA IDENTIDAD SOCIAL

•El movimiento como grupo de identificación social • Identidad social e identidad colectiva • Aportaciones de la teoría de la identidad social • Procesos grupales e identidad social

•CONSTRUCCIÓN DEL «NOSOTROS»: LA IDENTIDAD COLECTIVA

•Papel de la identidad colectiva en el movimiento • Concepto de identidad colec-

tiva • La construcción de la identidad colectiva

•EL DISCURSO DE LA IDENTIDAD: IDEOLOGÍA Y MARCOS COLECTIVOS

•Ideología e identidad en los movimientos • «Fin de la ideología» y nuevos movimientos • Contextos en que se crean los marcos colectivos

•EL COMPROMISO CON EL MOVIMIENTO SOCIAL

•De la búsqueda de identidad al compromiso • La fuerza del compromiso del individuo: su base psicosocial • Tipos de compromiso

•LA IDENTIDAD AL FINAL DEL CAMINO: EL COMPROMISO TOTAL

•La exigencia de compromiso total: movimientos «avariciosos» • El caso de las organizaciones clandestinas o terroristas • De la despersonalización a la deshumanización: matar y morir

POR QUÉ LA IDENTIDAD ES TAN PODEROSA

Carácter irrenunciable de la identidad: el caso de la obstinada lucha étnica

Uno de los aspectos más llamativos de los movimientos sociales es la intensidad y persistencia que, en ciertas ocasiones, puede llegar a adquirir. Deseamos poner de relieve aquí que la identidad social es, debido a su naturaleza irrenunciable, la raíz de esa intensidad y persistencia. Con este fin, vamos a prestar atención al vigor y tenacidad que muestran los movimientos nacionalistas, un caso claro de grupos que han comprometido su vida en el camino de la identidad.

En cuanto a la persistencia con que a veces se manifiesta la acción de los movimientos sociales, cabe señalar que el carácter irrenunciable de la identidad social explica la impresionante pertinacia con que algunos grupos han defendido su autonomía como grupo, en las circunstancias más adversas, a lo largo de la historia. Puede pensarse en los nacionalismos «irredentos», perpetuamente oprimidos y fracasados como el kurdo o el armenio. Esta firme persistencia histórica (incomprensible para los exogrupos) se mantiene en las diversas situaciones económicas y políticas (que pueden bloquearla o darle impulso, pero no destruirla) y sugiere la continuidad histórica que Erikson (1968, 14) considera un signo esencial de la identidad y que persiste a lo largo de toda la vida de la persona.

Se ha puesto de relieve el hecho de que existe una «fuerte carga emocional que parece rodear o subyacer a gran parte de la conducta étnica» (Epstein 1978, XI), lo cual, autores como Tajfel (1981, 372) han considerado un síntoma de la fuerza de la identidad social, con los intensos sentimientos a ella asociados. Generalizando, es posible afirmar que son los sentimientos derivados de la identidad social los que probablemente pueden llegar a adquirir mayor intensidad en el ser humano; una fuerza incluso mayor que el sentido de la identidad personal y de la propia autoconservación. Ello se basa tanto en la naturaleza esencialmente social del ser humano como en la existencia de mecanismos de refuerzo grupal y soporte colectivo con que cuenta la identidad social, mecanismos que se intensifican cuando el endogrupo se siente amenazado por el exogrupo.

Por su parte, Ceinos (1990) ha definido a las minorías como grupos «resistiendo a la uniformización y a la asimilación» de la cultura mayoritaria y ha explorado por qué luchan por mantener sus rasgos distintivos: «El sentido de sus vidas es precisamente... el mayor valor al que se aferran las personas; el mayor bien por el que muchas de las minorías que todavía sobreviven en nuestro planeta están dispuestas a jugárselo todo. Lo único, en realidad, que el hombre puede juzgar como auténticamente suyo» (1990, 13-14).

La identidad social es irrenunciable y constantemente buscada. Renunciar a la propia identidad equivaldría a aceptar la invisibilidad social e incluso a realizar un suicidio social, a dejar de existir socialmente. La condición radicalmente social del ser humano implica que probablemente sea más insoportable la pérdida de la identidad social que la

renuncia a la identidad personal. Prueba de ello es que, en determinadas condiciones, como en ciertos movimientos sociales revolucionarios o en algunas sectas, haya participantes que están dispuestos a prescindir de todo interés individual en beneficio de la causa común (véase final de este capítulo). De ellos puede decirse que, en el camino de la identidad, han llegado hasta el fin.

El testimonio de psicólogos y sociólogos de orientación humanista

El problema anterior ha llamado particularmente la atención de los psicólogos y sociólogos humanistas, es decir, los que han centrado su interés en la lucha del ser humano por ser plenamente él mismo mediante el desarrollo de su identidad. Psicólogos humanistas como Fromm y Erikson han captado que, paradójicamente, la lucha por la identidad puede conducir, en situaciones extremas, a la inmersión total del individuo en el grupo, es decir, a la renuncia a la identidad personal, e incluso puede llegar a desembocar en el exterminio del enemigo.

Erich Fromm (1955) ha sabido comprender la fuerza de la identidad como impulsora de acciones colectivas y hasta dónde es capaz de llegar su impulso. «La necesidad de experimentar un sentimiento de identidad, afirma Fromm, nace de la condición misma de la existencia humana y es fuente de impulsos intensos... y muchas veces es más fuerte que la supervivencia física. ¿Hay algo más evidente que el hecho de que los individuos arriesgan sus vidas, renuncian a la libertad, sacrifican sus ideas, para sentirse uno más del rebaño, identificado con él, con lo que adquieren un sentimiento de identidad, aunque sea ilusorio?» (1955, 59). Lo que Fromm viene a admitir es que, si bien el sentimiento de identidad personal puede declinar, el de identidad social es más persistente.

Por su parte, Erikson (1968) ha observado que las reacciones más extremas de las identidades colectivas se producen cuando éstas se sienten amenazadas, relacionando la emergencia de las ideologías totalitarias con la frustración colectiva del sentimiento de identidad, especialmente en la juventud. Estas son sus palabras: «Allí donde la evolución histórica y tecnológica se inmiscuye seriamente en identidades profundamente arraigadas o que emergen con gran intensidad... la juventud se siente en peligro, individual y colectivamente, por lo cual se halla dispuesta a apoyar doctrinas que le ofrecen una inmersión total en una identidad sintética (nacionalismo, racismo, o conciencia de clase extrema)... El miedo a la pérdida de identidad estimula tal enseñanza y contribuye de manera significativa a esa mezcla de rectitud y criminalidad que en condiciones totalitarias se pone a disposición del terror organizado y del establecimiento de las industrias del exterminio» (1968, 73-74).

Otras significativas aportaciones han provenido de sociólogos de orientación humanista que, situándose en el *paradigma de la identidad* y en contraposición con el enfoque instrumental de la movilización de recursos, han sabido entender que la identidad, por su propio carácter, no puede ser instrumentalizada ni negociada. En este enfoque,

subyace un supuesto: que las personas son capaces de renunciar a muchas cosas, a bienes de tipo instrumental o utilitario, pero nunca a ellos mismos, a ser lo que son.

Así, Melucci (1989) ha subrayado que la identidad colectiva que construyen los participantes en movimientos sociales les permite «llegar a reconocerse a sí mismos», compartir unos marcos cognitivos y realizar inversiones emocionales, convirtiéndose ello en un fin que trasciende los meros cálculos de beneficios-costos. En consecuencia, subraya, «la identidad colectiva nunca es enteramente negociable» (1989, 20, 35).

Para Pizzorno (1978) ninguna versión de la lógica del intercambio apoyada en cálculos de beneficios-costos puede explicar la acción colectiva de nuevos grupos que buscan identidad, autonomía y reconocimiento. Concretamente, hace mención este autor, del caso de los intercambios en el mercado y de los convenios colectivos que se realizan mediante intercambios negociados entre la empresa y los sindicatos, indicando que, en el primer caso, no hay implicado un actor colectivo y, en el segundo, los que operan son grupos ya organizados y capaces de negociar demandas. Por el contrario, argumenta, la identidad implica demandas «no negociables», despliega una lógica de acción de tipo *expresivo* e impone que, hasta que la identidad del actor colectivo no sea reconocida por el sistema, su acción no llegará a ser plenamente *instrumental*.

Nuevos movimientos sociales en busca de identidad

Las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales han sido contempladas por muchos sociólogos como una exigencia de identidad personal y colectiva en un mundo social burocratizado e impersonal. Puesto que el tema de la identidad colectiva será ampliamente tratado más adelante, limitaremos aquí nuestra atención a resaltar la búsqueda de una *identidad personal* por parte de los nuevos movimientos.

Los primeros autores que concedieron importancia al tema de la identidad en los participantes de movimientos sociales lo hicieron en un sentido negativo, refiriéndose a identidades frustradas (Hoffer, 1951) o déficits de identidad (Klapp, 1969; Kornhauser, 1959). Uno de los primeros estudiosos que supieron captar ya inicialmente el significado de los nuevos movimientos sociales fue Turner (1969), para quien la protesta de los movimientos constituía una reacción por «la falta de un sentido de dignidad personal o de un sentido claro de identidad» y expresaba también «una demanda a la sociedad para que proporcionara al individuo un sentido de valía personal —algo que ha sido tradicionalmente considerado un problema estrictamente individual y privado, y para mucha gente todavía lo es» (Turner, 1994, 78).

Durante los años 70, debido a la hegemonía de la teoría de movilización de recursos, hubo escaso interés por el tema de la identidad, pero, a partir de la década siguiente fue creciendo el interés por la identidad (Snow y Oliver, 1995, 588-9).

Es significativa al respecto la opinión de un autor como Gamson que afirma: «La participación en movimientos sociales implica frecuentemente una forma de ensanchar la identidad personal de los participantes y les ofrece plenitud y autorrealización» (1992).

Movimientos sociales en acción

**LA FUERZA DE LA IDENTIDAD EN LA CALLE:
«TODOS SOMOS MIGUEL ÁNGEL BLANCO»**

En julio de 1997 ETA secuestró al joven concejal del Partido Popular de Ermua, Miguel Ángel Blanco, y a su hijo con el objetivo de ejecutarlos en 48 horas si el Gobierno Español no trasladaba a todos los presos vascos a Euskadi. Aunque cientos de miles de personas se manifestaron en toda España para pedir su liberación, no pudieron evitar que ETA lo asesinara dos días después. Las movilizaciones populares contra ETA empezaron el mismo día del secuestro prolongándose ocho días (del 10 al 17 de julio), durante los cuales más de seis millones de ciudadanos salieron a la calle en alguna de las mil quinientas movilizaciones que tuvieron lugar en diferentes puntos de España. Fueron las manifestaciones que lograron mayor apoyo popular en toda la historia de España.

La movilización multitudinaria que provocó el secuestro y asesinato de Miguel Ángel Blanco alcanzó unas cotas sin precedentes que sorprendieron a todos los analistas. La fuerte conmoción que produjo el crimen estuvo influenciada por la impactante imagen de un Ortega Lara demacrado, rescatado unos días antes por la Guardia Civil, después de permanecer secuestrado por ETA 532 días. Este recuerdo, muy vivo al quedar plasmado en una imagen brutal, juntamente con la forma dramática en que se desarrolló el asesinato de Miguel Ángel, produjo la impresión de que, en palabras de Santos Juliá, «ETA había traspasado un límite insostenible de inhumanidad», ante el que la mayoría de la sociedad gritó «¡Basta ya!». La gente se sintió identificada con este joven concejal, que al «no ser nadie» podía ser cualquiera de nosotros, como ilustraban las pancartas y los gritos de los manifestantes: «Todos somos Miguel Ángel Blanco».

Los ciudadanos de Ermua salieron espontáneamente a la calle, sin ser convocados por los partidos políticos, como protesta contra el terrorismo y con la esperanza de que su participación podría cambiar el curso de los acontecimientos. Esta movilización se propagó por todo el Estado, en parte debido al tratamiento que los medios de comunicación hicieron del suceso, enfatizando intensamente el aspecto emocional del drama que se estaba viviendo, siguiendo minuto a minuto las cuarenta y ocho horas que precedieron al asesinato.

En Madrid tuvo lugar la mayor manifestación (1.500.000 personas) de repulsa al asesinato de Miguel Ángel Blanco. Como en otras movilizaciones con una fuerte carga emocional, hubo una creativa combinación de temas y símbolos que revelaban la fuerza del marco de injusticia que impulsaba su acción. Uno de los más significativos fue: «Mira, nuestras manos, no tienen sangre», acompañado de las manos abiertas pintadas de blanco y alzadas al aire. Así se definían las identidades de las dos partes implicadas, al poner una clara separación entre unos y otros. La referencia a las manos tiene un triple significado simbólico:

1. Las manos blancas han sido el principal símbolo de estas movilizaciones y de las que se habían producido el año anterior tras el asesinato del profesor Tomás y Valiente. Como es sabido, el color blanco simboliza la pureza y fue utilizado para definir la identidad moral del movimiento contra el terrorismo, por oposición a sus antagonistas que tienen las manos manchadas de sangre.
2. Las manos abiertas con los dedos separados (para desmarcarse del símbolo clásico del puño cerrado) simbolizan la aceptación y el pluralismo, oponiéndose a la exclusión. Además, la mano abierta no puede empuñar un arma.
3. Amnistía Internacional también utiliza una mano abierta cuando publica en la prensa sus denuncias sobre abusos de los derechos humanos. En síntesis, las manos son un símbolo que expresa el rechazo del terrorismo, y diferencia las identidades de los adversarios y partidarios de ETA (Laraña 1999, 171-172).

Otras muertes absurdas siguieron a la de Miguel Ángel Blanco pero, desde entonces, algo ha cambiado. El clamor popular ha ido creciendo y ya son muchos los ciudadanos que, cada vez que se escucha el impacto de una bala asesina, tienen la sensación de que están disparando contra ellos.

«La noche pasará/Pueden escupir las aguas/Pueden fusilar.../Pero esta noche pasará» (Manuel Scorza).

Melucci, por su parte, sostiene que «lo que las personas demandan de forma colectiva es el derecho a realizar su propia identidad: la posibilidad de disponer de su creatividad personal, su vida afectiva y su existencia biológica e interpersonal» (1980, 218). Algunos resaltan que la búsqueda de identidad de los nuevos movimientos sociales puede estar relacionada con cierta confusión de identidad que caracteriza el complejo mundo contemporáneo, señalando algunas razones de ello tales como «la sobrecarga de información, confusión sobre la variada gama de ofertas disponibles y las dificultades del sistema para ofrecer a los ciudadanos opciones culturales que permitan el desarrollo de su identidad» (Johnston, Laraña y Gusfield 1994, 12). Otros hablan de lucha por conseguir valores no materialistas ligados a la identidad, tales como autorrealización, autoexpresión, creatividad y autonomía personal (Inglehart 1990).

Este último valor, la autonomía, ocupa un lugar prominente en el Nuevo Paradigma (véase Capítulo 4) que plantearon desde su aparición los nuevos movimientos. En la actualidad, a juicio de Castells (1997), la complejidad y transformación constante que caracteriza nuestro mundo está haciendo más difícil la autonomía personal: «en todo el mundo las personas sufren una pérdida de control sobre sus vidas, sus entornos, sus puestos de trabajo, sus economías, sus gobiernos, sus países, y, en definitiva, sobre su destino en la tierra» (1997, 91). En este contexto, «el mundo se vuelve demasiado grande para ser controlado» y «la gente se ancla en lugares y recuerda su memoria histórica». Y concluye que «por este motivo son tan importantes las identidades, y en definitiva, tan poderosas en esta estructura de poder en cambio constante, porque construyen intereses, valores y proyectos en torno a la experiencia y se niegan a disolverse» (1997, 89, 399).

Todo ello hace pensar que los nuevos movimientos sociales están sirviendo de puntos de anclaje para las personas que, en el océano inestable de nuestro mundo, buscan la tierra firme de la identidad. La participación en acciones emprendidas por movimientos puede contribuir a consolidar una identidad más vigorosa, como tuvimos ocasión de ver al hablar de la «explosión de conciencia» que frecuentemente produce dicha participación (véase el pasado Capítulo). En algunos casos, la «explosión de conciencia» puede llegar a extenderse por un país y despertar un fuerte sentimiento de identificación colectiva, como ocurrió en España en 1997 (véase Cuadro 9.1).

✓ La identidad como «energía nuclear» del ser humano

La experiencia de nuestra propia identidad es un contacto con «la zona central, íntima, 'cálida' de nuestra vida», con lo que puede ser considerado «el núcleo de nuestro ser» (Allport 1963, 141). La energía más poderosa del ser humano está condensada en su identidad, de forma parecida a como ocurre con la materia y el átomo: la fuerza que esconden se concentra en su energía nuclear.

Tal vez nadie ha sabido describir mejor que William James (1890) el estremecimiento que produce en el individuo el hecho de descubrir que posee una identidad, un yo. En palabras de James, se trata de una «sensación subjetiva de mismidad y continui-

dad vigorizantes», de una experiencia por la que uno «se siente más profundamente vivo y activo» y esto nos hace sentir: «¡Éste soy realmente yo!» (Los subrayados son nuestros.) Estas sensaciones generan «un elemento de tensión activa, de confiar en lo que es propio». En la descripción de la experiencia de identidad pueden distinguirse dos aspectos básicos: ser yo mismo (mismidad), descubrirme como ser único, y tener una sensación de continuidad y estabilidad que subsiste a cualquier cambio. La experiencia tiene dos efectos prácticos sobre el individuo: vigor y tensión activa (sentirme vivo más profundamente) y autoconfianza. Consiguientemente, la experiencia, además de ser positiva en sí misma, puede convertirse en fuerza motivadora que influya sobre la conducta.

Un análisis más perfilado del sentimiento de identidad (Codol 1984, 524) distingue en éste tres dimensiones:

- *diferenciación o distintividad*, que incluye una distinción entre el yo y los otros, una conciencia de la propia singularidad como ser único, original e independiente;
- *positividad*, que se refiere a una valoración positiva de sí mismo que permite atribuirse un conjunto de cualidades favorables (yo soy bueno, sincero, tolerante, etc.) ya que «consiste también —y quizás sobre todo— en atribuirse a sí mismo cierto poder sobre el ambiente material y social. Concebirse a sí mismo como la fuente de efectos particulares, tener el sentimiento de que se puede influir sobre las cosas y los seres, dirigir o controlar, al menos parcialmente, los acontecimientos, etc.»
- *totalidad*, es decir, un sentido de que uno constituye un todo integrado y coherente que se mantiene estable a través del tiempo, con continuidad temporal.

El sentimiento de identidad orienta la conducta del individuo, de acuerdo con Codol (id., 526) siguiendo dos tendencias o fuerzas motivadoras: a) la *búsqueda de reafirmación de la identidad*, tratando de comportarse como diferente, positivo y coherente, y b) la *búsqueda de reconocimiento social*, exigiendo que los demás lo reconozcan también como diferente, positivo y coherente. Ambas tendencias pueden apreciarse como una motivación fundamental en la acción de movimientos sociales, que combaten tanto por reafirmar la imagen que tienen de sí mismos como por exigir que ésta sea reconocida por parte de la sociedad.

Aunque en los movimientos sociales actúa la fuerza de la identidad tanto a nivel personal como a través de la identidad social suele tenerse más en cuenta esta última por su mayor impacto sobre la *acción colectiva*, pero existen movimientos, como vimos en el Capítulo 2, en que los participantes pretenden, de forma prioritaria, un cambio de tipo individual (movimientos *alternativos* y movimientos *salvadores*) y, consecuentemente, se hallan impulsados por la identidad personal. Citábamos, al respecto, ejemplos tales como el movimiento de Grupos de encuentro y los movimientos religiosos.

El alcance de la fuerza de la identidad puede comprenderse mejor si se tiene en cuenta que contribuye a colmar algunas de las necesidades más profundas del ser humano. Por ejemplo, la identificación con amigos y compañeros nos permite satisfacer algunas de estas necesidades tales como experimentar un sentimiento de respaldo y valor, siendo apreciados por lo que somos, y no sólo por lo que tenemos. Sentir que existe un reducido número de personas a quienes les preocupa verdaderamente lo que pueda sucedernos resulta imprescindible para un funcionamiento psicológico sano. Recientes estudios sobre el *apoyo social* que brindan familiares y amigos han permitido descubrir la importancia y variedad de recompensas que nos proporciona, a nivel de bienestar físico y psicológico, la identificación afectiva con los demás (Sarason y otros 1994).

LA IDENTIDAD SOCIAL, ENCRUCIJADA DE TEORÍAS

Utilidad del enfoque de la identidad social en el estudio de los movimientos

¿Por qué hablar de Id. social?

Entre las razones que dan soporte a nuestra preferencia por el enfoque de la identidad social, destacamos las tres siguientes: que este enfoque corrige el individualismo de los enfoques psicologistas de los movimientos sociales, que inscribe este campo en el estudio de la conducta grupal y que resulta particularmente idóneo para explicar los fenómenos de tipo colectivo. A estas razones se suma el hecho de que la investigación reciente, tanto en la conceptualización del movimiento social como en el enfoque teórico, ha insistido en la crucial importancia de la identidad social.

1) *El enfoque de la identidad social corrige el enfoque individualista de los fenómenos colectivos.* Este enfoque hace frente tanto a las perspectivas psicologistas, que no prestan atención al contexto social, como a las exclusivamente sociológicas, que intentan explicar los fenómenos colectivos limitándose a atender a factores políticos, sociales y organizacionales. Más particularmente, la teoría de la identidad social de Tajfel y Turner (1985) y su extensión posterior (Turner 1987, 326) se proponen «superar la separación entre individuo y sociedad y descubrir algún modo de relacionar los procesos psicológicos con los determinantes históricos, culturales, políticos y económicos de la conducta».

2) *El enfoque de identidad social inscribe los fenómenos colectivos en el estudio de la conducta grupal.* Debe recordarse que una de las principales causas que impidió que el comportamiento colectivo y los movimientos sociales fueran comprendidos, tanto por los primeros teóricos como por estudios psicosociales posteriores, fue, según un colaborador de Turner, (Reicher 1982, 42), considerarlos al margen del grupo, como un comportamiento aberrante y excepcional. Sin embargo, la teoría de la identidad social contempla tanto la acción de una multitud o un movimiento social como comporta-

mientos regulados por normas grupales y subraya que es precisamente en escenarios colectivos donde la identidad social se acentúa, adquiere una particular saliencia. Como ha apuntado Reicher (1984, 201), la acción colectiva «proporciona uno de los pocos contextos en los que las personas actúan no en términos de sus preocupaciones aisladas, sino como puros sujetos sociales —desde una perspectiva más amplia, uno podría incluso decir que como sujetos históricos».

3) *El enfoque de la identidad social resulta particularmente idóneo para explicar los procesos psicosociales de tipo colectivo.* El sentido de legitimidad, que impregna toda ideología y alienta cualquier acción colectiva, puede ser visto como una afirmación de la identidad del propio grupo frente a la identidad del enemigo. El *compromiso* con el movimiento puede ser estudiado como identificación con el grupo, la *conversión* como adquisición de una nueva identidad, y la *resocialización* en el movimiento como aprendizaje de la identidad del grupo.

A partir del llamado «giro psicosocial» en el estudio del comportamiento colectivo (Capítulos 1 y 3), el concepto de identidad social o colectiva ha sido incorporado a algunas definiciones de movimientos sociales (Raschke 1985; Diani 1992; Revilla 1994; Tarrow 1994). Concretamente, Diani (1992) ha resaltado explícitamente que la idea de identidad colectiva es uno de los aspectos básicos en que coincide la mayor parte de concepciones actuales sobre el movimiento social, definiendo éste como «redes de interacción informal entre una pluralidad de individuos, grupos y/o organizaciones, implicados en conflictos políticos o culturales, *sobre la base de una identidad colectiva compartida*» (1992, 3) (el subrayado es nuestro).

Finalmente, la teorización sobre los fenómenos colectivos ha ido incrementando su atención hacia el papel de la identidad social en el comportamiento de los participantes. A continuación, realizaremos un análisis, en modo alguno exhaustivo, de una amplia gama de perspectivas teóricas que, en sentido amplio, han tenido en cuenta la identidad social en la interpretación de la conducta social en los movimientos. Lo haremos siguiendo la pauta de los marcos teóricos psicosociales, tal como hicimos también en el Capítulo 4.

Identidad social y marcos psicosociales sobre los movimientos

En nuestro análisis, tendremos en cuenta las contribuciones del interaccionismo simbólico, el cognitivismo social, el psicoanálisis social, el marxismo y teoría del conflicto, y el enfoque humanista y de los nuevos movimientos sociales. El único marco teórico que no aborda directamente la problemática de la identidad social es el marco del conductismo y de recompensas-costos, debido a su enfoque instrumental, que contrasta con el enfoque «expresivo» propio de la identidad. Ello no impide que haya existido alguna contribución desde ese marco, como la de Friedman y McAdam (1992), que replantean la identidad colectiva a partir de los beneficios o «incentivos colectivos» que proporciona a los participantes.

Interaccionismo simbólico

Un concepto muy próximo al de identidad social es el que aportó Blumer (1951) bajo la denominación de *espíritu de cuerpo*. El espíritu de cuerpo consiste en la conciencia compartida de pertenecer a un mismo grupo, y constituye una entidad que hace posible el desarrollo y organización de un movimiento social. Al estudiar la identidad colectiva, tendremos ocasión de analizar las ideas de este autor acerca de la construcción del espíritu de cuerpo en el movimiento social.

Las ideas de Blumer influyeron notablemente en autores como Turner (1969), que habló del énfasis de los movimientos relacionados con la Nueva Izquierda sobre el tema de la alienación y de la búsqueda de identidad presente en los nuevos movimientos, como podía apreciarse, por ejemplo en la lucha del Poder Negro en Estados Unidos. Por su parte, Turner y Killian (1987, 338, 252) han insistido en la importancia que para el movimiento social tiene la «experiencia de pertenecer a un grupo cohesivo, comprometido, con una misma mentalidad», así como el papel central de la construcción de la solidaridad en la formación del movimiento social. Asimismo, estos autores afirman que «la continuidad de una identidad de grupo» es un rasgo fundamental de la acción colectiva (1987, 224).

Cognitivism social

Deseamos destacar aquí un conjunto de aportaciones diversas de orientación sociocognitiva que tienen en común su referencia, implícita o explícita, a la identidad social. Entre las primeras, destacamos las que utilizan el concepto de *grupo de referencia*, o grupo con el que el individuo se identifica.

Aunque la teoría de la privación relativa, dado que sus enunciados son individualistas, no guarda relación con el paradigma de la identidad social, encontramos una excepción en el concepto de privación relativa fraternal, propuesto por Runciman (1966), que asoció la experiencia de privación a las comparaciones del propio grupo de referencia con otros grupos.

Sherif y Sherif (1974) concibieron la afiliación al movimiento social como resultado de la búsqueda de un nuevo grupo de referencia por parte de personas que se sentían alienadas por carecer de grupos de referencia que dictaran su conducta normativa (íd. 529 ss.). Sin un grupo con el que identificarse la identidad se vuelve inestable (íd. 400) y busca un apoyo. Los militantes de movimientos sociales, según Sherif y Sherif (1974), especialmente los de movimientos nacionalistas y el movimiento negro (que analizan con mayor detención), vivían en condiciones que habían llegado a «debilitar o romper los componentes integrados de su auto-identidad», lo cual les había inducido a «reevaluar y reorganizar la imagen que las personas afectadas tienen de sí mismas» y «buscar una nueva identidad libre de influencias de sus dominadores» (íd. 523, 527, 530).

La teoría de la identidad social (Tajfel y Turner 1985; Turner 1987) estudió las relaciones entre grupos a la luz de la identidad social que comparten sus miembros y

aplicó algunos de sus principios al estudio de la multitud y de los movimientos sociales, como se ha visto en otros capítulos (4, 5 y 6) y ha de considerarse también en el presente.

Psicoanálisis social

Freud (1921) explicó la relación entre el líder de una multitud o movimiento y sus seguidores como resultado de procesos de identificación, de forma que el comportamiento colectivo derivaría tanto de la identificación seguidores-líder como de los seguidores entre sí. Aunque Freud no desarrolló un concepto de identidad social si lo esbozó, como observa Erikson (1968, 587), al hablar de la «identidad interna» que compartía con la tradición judía y explicitar su no identificación con la forma de vivir y pensar con la «mayoría compacta».

Erikson (1968) aportó el concepto de *identidad psicosocial*, la cual resulta «de la integración de roles que fomentan la vitalidad del desarrollo individual... y una integración del propio papel en el grupo» (id. 587). Los aspectos más interesantes de Erikson en el tema que nos ocupa tienen relación con sus ideas sobre la influencia de los procesos históricos en la conducta de los individuos y acerca de lo que denominó *identidad negativa*. A continuación, nos referiremos brevemente a ambos.

La identidad psicosocial, como entidad que articula a la persona con el contexto social, constituye el punto de encuentro entre dos elementos complementarios: la historia de la vida del individuo y la historia de la sociedad (1958). Algunas crisis históricas pueden ser un reflejo de la crisis de identidad que experimentan muchos individuos al hallarse en conflicto con elementos de sí mismos que rechazan (*identidad negativa*) por no poderlos integrar en su identidad total (Erikson pone el ejemplo de un hombre muy viril que desprecia en sí mismo y en los otros cualquier reminiscencia de sentimentalismo femenino). Ello puede tener graves consecuencias porque «la defensa obstinada contra la identidad negativa... es la fuente de muchos odios humanos» (1968, 589).

Erikson tuvo el atrevimiento intelectual, y el acierto, de aplicar sus ideas al contexto histórico en que se produjeron las conductas de exterminio practicadas por los nazis. Reproducimos seguidamente sus propias palabras. «En el caso de crisis agravadas, un individuo, o un grupo, puede desesperar de poder contener los elementos negativos dentro de su identidad positiva. Es posible que esto lleve a una repentina sumisión a doctrinas y dogmas totales (Lifton 1961). Muchos jóvenes alemanes, que fueron alguna vez sensibles a la crítica exterior, se convirtieron en nazis despiadados, como repercusión de su amor por una *Kultur* que, en la Alemania posterior a Versalles, parecía chocar con la identidad alemana. Esta nueva identidad, sin embargo, se basaba en un totalitarismo marcado por la exclusión radical de la alteridad peligrosa y por la imposibilidad de integrar otros elementos de identidad, históricamente determinados que también se hallaban vivos en todo alemán» (1968, 590).

Marxismo y teoría del conflicto

Marx afirmó que la clase trabajadora sería receptiva a su teoría revolucionaria no sólo porque ofrecería solución a sus problemas sino por el hecho de que al concentrarse en fábricas un gran número de trabajadores, ello facilitaría que pudieran comunicarse y compartir unos mismos problemas con lo que iría emergiendo la idea de la común pertenencia a la clase trabajadora. Wood y Jackson (1982, 52), analizando la concepción marxista de la acción colectiva, han resaltado la importancia de la solidaridad y sentido de común pertenencia en la constitución del movimiento obrero. El concepto marxista de conciencia de clase puede ser equivalente a «identidad social de clase», o autodefinición en términos de pertenencia a una clase social.

La teoría del conflicto iniciada por Marx, una vez desprovista de su enfoque economicista, influyó sobre la teoría de la acción colectiva de Tilly (1978), que resaltó la importancia de la solidaridad en la defensa de los intereses comunes como factor clave en el movimiento, y el enfoque de los nuevos movimientos sociales, que ya conocemos y sobre el que añadiremos más abajo alguna aportación.

La perspectiva marxista del movimiento social como frente común revolucionario de grupos oprimidos que luchan contra la alienación impuesta por el opresor ha influido en la perspectiva de algunos estudiosos de los movimientos de liberación del Tercer Mundo. En efecto, muchos de estos movimientos, aparecidos como reacción al colonialismo, presentaban un carácter revolucionario, vinculado a utopías milenaristas y con tintes de nacionalismo, que ha sido interpretado como una búsqueda de un sistema de valores coherente, de una nueva identidad cultural con la que se pretendía recuperar la dignidad y autoestima perdidas (Werblowsky 1965; Fanon 1961).

El cambio social rápido y la confrontación con sistemas de valores radicalmente diferentes, señala Talmon (1968, 109), ha provocado en muchos países anclados en la tradición manifestaciones, a veces graves, de desintegración y desorientación cultural. «Incluso los grandes valores tradicionales, añade, dejan de ser evidentes y sagrados, y como esos valores tradicionales se hallan internalizados y son parte integrante de la identidad personal, la desintegración del sistema tradicional conduce a una grave autoalienación... a un irritante sentimiento de inferioridad e incluso de aborrecimiento de sí mismo» (id.).

Humanismo y enfoque de los nuevos movimientos

Dejando notar la influencia del interaccionismo simbólico y las inquietudes humanistas, la teoría de la sociedad de masas (Kornhauser 1959) intentó explicar el auge de movimientos totalitarios como una búsqueda de identidad y de comunidad en el entorno impersonal de una sociedad de masas que producía sentimientos de alienación en los individuos. Los más vulnerables al atractivo de los movimientos sociales serían aquellos que se encontraban en posiciones marginales y sufrían mayor aislamiento social.

Aunque la investigación posterior sobre movimientos sociales ha desmentido ampliamente la tesis de la marginación (los activistas suelen ser personas más integradas en organizaciones), también es cierto que ha constatado el importante papel que juega la necesidad de desarrollar un sentido de pertenencia y de identidad grupal en la sociedad moderna.

Para Klapp (1969), lo que subyace a la participación en diversos movimientos contemporáneos es la búsqueda, a nivel de grupo, de una identidad colectiva. Ello equivale al reconocimiento del fracaso de la sociedad para proporcionar al individuo un sentido del valor y dignidad personal, y un anclaje del yo.

La idea de la búsqueda de identidad, en el marco de las tensiones asociadas a la industrialización y la burocratización, fue desarrollada de diversas formas por el enfoque de los nuevos movimientos sociales o paradigma de la identidad. Una aportación peculiar es la de Alain Touraine (1974, 1978). Su concepto de identidad social dista de ser extraño al de Tajfel y Turner (1985), ya que Touraine llama identidad social a la auto-definición por el lugar que se ocupa en el sistema, autodefinición que es consecuencia de la interiorización de los valores dominantes en la sociedad (1974, 265, 242). A esta falsa identidad, que considera inautenticidad y alienación, contraponen Touraine la actitud de auténtica «búsqueda de la identidad», la cual puede desembocar en «el nacimiento de un movimiento social» (ídem. 250-251). La militancia supone que «un individuo o grupo pase a ser un actor de la historia de su sociedad», y «sólo al rechazar sus estatutos y sus papeles, ese individuo o ese grupo nace a la acción histórica y a una nueva identidad» (ídem., 265).

En trabajos más recientes, se ha teorizado que los movimientos sociales y las organizaciones creadas por ellos constituyen fines en sí mismos, algo más que simples instrumentos de cambio, como nichos democráticos en los que la acción social autónoma crea nuevas identidades (Cohen 1985, 690-705). Ésta ha sido la explicación de fondo que se ha dado a la emergencia de movimientos sociales contemporáneos tales como el de mujeres, el ecologista y el movimiento por la paz (Offe 1985). Los movimientos sociales serían redes de grupos e individuos compartiendo su adhesión a una cultura del conflicto y a una identidad grupal como rechazo a la identidad social interiorizada en el marco general de la sociedad (Melucci 1985). Por otra parte, el fuerte control que en las complejas sociedades modernas ejerce el Estado sobre la vida privada de los ciudadanos (véanse Capítulos 4 y 8) habría provocado en muchos una reacción en defensa de la autonomía personal y a favor de una identidad colectiva (Melucci 1985).

Se ha criticado con razón al enfoque de los nuevos movimientos sociales por el ámbito restringido de su foco de atención, que queda circunscrito a aquellos movimientos que «se dan principalmente entre los sujetos de raza blanca, de clase media, localizados en países de Europa occidental y Norteamérica» (Gamson 1992, 58). También es cierto que el enfoque «sólo analiza aquellos movimientos político-culturales de orientación progresista y por tanto no considera otros tipos de movimientos sociales como los religiosos y los de derechas» (Hunt, Benford y Snow 1994, 225).

✓ PERTENECER AL MOVIMIENTO: LA IDENTIDAD SOCIAL

El movimiento como grupo de identificación social

La teoría de la identidad social de Tajfel y Turner (1985) ha considerado que la esencia del grupo es la identificación de sus miembros con él, de acuerdo con J. Turner, que define el grupo social como «dos o más individuos que comparten una identificación social de ellos mismos, lo cual equivale a decir que se perciben a sí mismos como miembros de la misma categoría social» (1982, 15). La flexibilidad de esta definición permite afirmar que un movimiento social es un grupo, como ya se hizo constar en el Capítulo 2, y que algunas de sus principales características del movimiento derivan de su naturaleza grupal.

La utilidad del paradigma de la identidad social en el estudio de los movimientos sociales ha sido ya resaltada en la sección anterior por lo que aquí nos limitaremos a resaltar otras dos razones que destacan igualmente que es adecuado considerar al movimiento como grupo de identificación social.

La primera deriva de la naturaleza del grupo, tal como es concebido por J. Turner, y la otra se refiere a la congruencia entre la postura aquí adoptada, acerca del movimiento como grupo de identificación, y recientes conceptualizaciones sobre el movimiento social.

Las características del modelo de grupo de Turner permiten relacionar la identidad social con la ideología y el compromiso, procesos fundamentales del movimiento que estudiaremos en secciones posteriores de este capítulo. Ello deriva del hecho de que, en la medida que los individuos se identifican con el grupo, estarán de acuerdo con la forma de pensar y de actuar que el grupo requiere. Más concretamente, Turner afirma que la identificación con el grupo equivale a aceptarlo como referente (en el sentido de grupo de referencia) tanto de su ideología, o conjunto de creencias, como de las normas que prescribe (1982, 24). Como veremos más adelante, el aspecto normativo está directamente relacionado con el compromiso de actuar en favor del movimiento. Un caso extremo de identificación con las normas del grupo es el de la conversión en las sectas (Cuadro 9.2).

En cuanto a la segunda razón mencionada, la reciente investigación sobre los movimientos sociales admite el carácter grupal del movimiento y existe acuerdo entre las diferentes teorías dominantes en considerar que la identidad social o colectiva constituye un elemento central del movimiento (Diani 1992, Della Porta y Diani 1999). Incluso se da el caso de que algunos autores han incluido la referencia a la identidad en la definición que ofrecen de movimiento o en la explicación que ofrecen de ella (Diani 1992; Raschke 1994, 124; Tarrow 1994, 4; Revilla 1994, 181). Por otra parte, se reconoce, en la línea de R. Turner, que «por definición, cualquier grupo autoidentificado como tal plantea una demanda de identidad colectiva» (Hunt, Benford y Snow 1994, 226).

grupo = mov. social

Cuadro 9.2

Movimientos sociales en acción

LAS SECTAS: CÓMO CAMBIAN LA IDENTIDAD

Poco a poco, sin darte cuenta, te ves metido en el cogo. No de la secta, irrodillandote ante los líderes, haciendo el saludo nazi. En este momento ya no te das cuenta de que en tu vida, habías ido estudiando, leyendo, haciendo cosas buenas. En un segundo más, (en Rodríguez 1989: 141) Este breve testimonio de un exmiembro de un grupo sectario da un indicio de lo que supone ser víctima de la manipulación mental que convierte a una persona en fiel adepto.

La transformación de la identidad de una persona es uno de los procesos psicosociales más profundos y abarcadores, y adquiere aun mayor relevancia si es fruto de la intervención manipuladora de otros. Esta conversión, que supone el abandono de la identidad anterior y la implantación de otra nueva, es estudiada de forma emblemática en las sectas de tipo coercitivo (Rodríguez Carballera 1992) pero puede darse en otros ámbitos como el político, analizado por Lifton (1961).

Si la conversión de la que hablamos no se trata de un acto mágico ni sobrenatural, ¿cuáles son entonces los mecanismos que facilitan esa transformación? Veremos que se trata principalmente de tres tipos de factores, los referidos al entorno cultural de la persona, a su mundo emocional y a su mundo cognitivo.

Entorno cultural. Buscan la desocialización de la persona, separándola de su entorno previo y la resocialización en el entorno sectario. Para ello tratan de desvincularla de su red de integración y soporte social, de las personas próximas, de los referentes, de los lugares a los que estaba arraigada, en definitiva del contexto cultural en el que vivía. La alternativa ofrecida es la inmersión en el grupo sectario.

Mundo emocional. Los factores emocionales tratan de asociar sentimientos negativos de rechazo y desprecio a todo lo que se refiera a la identidad previa, implantando un sentimiento global de culpa respecto a la vida «errada» que se ha llevado hasta entonces. Con ello se consigue arrancar la autoestima vinculada a la identidad previa. En paralelo se promueven vivencias emocionales gozosas que refuerzan la estima por la nueva identidad del grupo de adeptos.

Mundo cognitivo. Los factores de tipo cognitivo pretenden que la persona abdique de su pensamiento independiente por corresponder a su identidad previa y rechace esa identidad, la concepción que tenía de sí mismo, por estar fundamentada en falsos principios. Se busca que a la luz del nuevo conocimiento, de la doctrina «verdadera» ahora descubierta, pueda verse como un nuevo ser y adquirir su nueva identidad acorde con las normas del grupo del que ya es plenamente miembro. Todo ello se ve facilitado por el uso de un lenguaje totalitario y estrategias de control de la atención y de la información.

El testimonio de otro exadepto resulta ilustrativo: *Ahora miro hacia atrás y veo que la herramienta más poderosa que cualquier grupo coercitivo posee es la habilidad de tomar lo que yo llamo «lo mejor de nosotros mismos» y de integrarlo en la vida del grupo. El grupo pasa entonces a representar nuestro yo más noble; por consiguiente, dejar el grupo es como abandonar lo mejor de nosotros mismos. Abandonar la secta fue el primer paso para recuperar mi propia vida, para poder afirmar que mis ideales eran exactamente eso «mis» ideales. Y que lo mejor de mí no se había perdido porque dejaba la secta (en Tobias y Lalich 1994).*

Identidad social e identidad colectiva

Al hacer referencia a la acción promovida por un movimiento social tanto la literatura sociológica (por ej. Melucci) como la que proviene de la psicología social psicológica (por ej. Reicher) conceden una importancia esencial al papel de la identidad pero resulta llamativo que mientras la primera sólo habla de la *identidad colectiva*, la segunda

ps. social psicológica

únicamente menciona la *identidad social*. Algunos autores optan por usar indiferentemente los dos términos, considerándolos prácticamente como sinónimos (por ejemplo, Klandermans 1997, 5, 41; Forsyth 1995, 175). Creemos que esta discrepancia terminológica, que nunca es explicada, contribuye a crear una separación entre ambas líneas de investigación a la vez que a crear confusión en el lector. Saliendo al paso de este problema, deseamos comenzar intentando dilucidar la relación o posible solapamiento entre ambos términos.

Ante todo, es preciso reconocer que ambos términos coinciden en referirse a la identidad como un sentido de «nosotros», o bien, como una conciencia de pertenecer al grupo, de ser conscientes de que se forma parte de un mismo grupo o categoría social. Igualmente, los dos términos a que nos referimos son utilizados para hacer referencia a la vertiente social de la identidad, en contraste con la que denominamos identidad personal.

Sin embargo, aunque se esté hablando de un mismo problema, la perspectiva adoptada es diferente ya que los psicólogos sociales de orientación psicológica miran la identidad social desde la perspectiva de individuo —como «una parte del autoconcepto del individuo» (Tajfel 1981, 292)— mientras que la psicología social sociológica estudia la identidad desde el punto de vista del grupo, como un proceso de construcción y un resultado que emerge de la experiencia compartida por los que se reconocen miembros de un mismo grupo. Evidentemente, ambas perspectivas son igualmente legítimas y reflejan la orientación de dos disciplinas diferentes. A nuestro juicio, lo que ocurre con la identidad colectiva sucede también con otros conceptos. Por ejemplo, la socialización puede ser vista como un proceso, desde el punto de vista psicológico, en el que el individuo integra las pautas sociales en su personalidad o, por el contrario (sociológicamente), como la integración del individuo en la sociedad.

La duplicidad conceptual resultante de contemplar un mismo fenómeno desde la perspectiva del individuo o desde la perspectiva del grupo, es parecida a la que puede existir en otros procesos grupales, que estudiaremos en este capítulo, como el *compromiso* y la *cohesión*. Los dos procesos hacen referencia a la fuerza de los lazos existentes que vinculan a los individuos con el grupo, pero el primero toma como referente al individuo y el segundo al grupo. Por ello se ha definido la cohesión como «el grado en que los miembros del grupo como un todo están fuerte o débilmente comprometidos con el grupo» (Sears, Peplau y Taylor 1991, 244), es decir, que la cohesión sería el resultado grupal de los compromisos individuales.

Teniendo en cuenta los matices que hemos distinguido en los términos identidad social e identidad colectiva, habitualmente utilizaremos el primero al referirnos a estudios realizados por psicólogos sociales de orientación psicológica y hablaremos de identidad colectiva cuando hagamos mención de las investigaciones llevadas a cabo por sociólogos. Ello no impide que, viendo la convergencia conceptual entre ambos términos, en alguna ocasión los utilicemos indiferentemente. Deseamos añadir otra aclaración. Dado que existen dos importantes autores de los que hablamos en este capítulo que llevan el mismo apellido (el psicólogo John Turner y el sociólogo Ralph Turner), normalmente

puede entenderse que hablamos de uno o de otro según estemos refiriéndonos a aportaciones de la psicología social con orientación psicológica o con orientación sociológica.

✓ Aportaciones de la teoría de la identidad social

Comencemos haciendo alguna aclaración conceptual. La idea que tenemos sobre nosotros mismos, o autoconcepto, implica, según Turner (1987), dos formas básicas de identidad: identidad personal e identidad social. La *identidad personal* se refiere a «los atributos más personales y específicos de un individuo (tales como la idea de su propia competencia, atributos corporales, forma de relacionarse con otros, rasgos psicológicos, intereses individuales, gustos, etc.) es decir, atributos del individuo en tanto que ser único, atributos que le corresponden exclusivamente a él» (id., 18). La *identidad social* hace referencia a la idea que el individuo tiene de sí mismo derivada del conocimiento de su pertenencia a un grupo o categoría social (de su sexo, nación, afiliación política o religiosa, familia, etc.) «junto con el significado evaluativo y emocional asociado a dicha pertenencia» (Tajfel 1981, 212).

¹ Consiguientemente, la identidad social consta de tres componentes: *cognitivo*, *evaluativo* y *afectivo*. Si ponemos como ejemplo el caso de un andaluz, la presencia de estos tres componentes en su identidad social significa, respectivamente, una conciencia ⁴ de que el grupo al que pertenecemos posee ciertas características o rasgos estereotípicos (por ej., «los andaluces somos alegres y simpáticos»), recibe cierta evaluación social ² positiva o negativa («los andaluces somos apreciados en España») y despierta en ³ nosotros cierto tipo de afecto («estoy orgulloso de ser andaluz»).

Aunque ya nos hemos referido anteriormente (Capítulos 4, 5 y 6) a la teoría de la identidad social de Tajfel y Turner (1985), creemos conveniente sintetizar y completar lo ya dicho con objeto de hacer un balance sobre su utilidad en el estudio de los movimientos sociales.

La teoría parte de dos procesos básicos en las relaciones entre grupos (la categorización y la comparación social) y de la interconexión entre ambos: dichos procesos permiten la identificación de los individuos con el grupo y el comportamiento que de ello se deriva. Las afirmaciones anteriores se concretan en los siguientes supuestos de la teoría:

- El individuo se considera a sí mismo en términos del grupo al que pertenece (endogrupo), por oposición a otros grupos (exogrupos) a los que no pertenece (proceso de *categorización social*) (por ej., los andaluces pertenecemos a una de las comunidades autónomas españolas).
- La categorización implica una comparación con otros grupos (exogrupos) a través de la cual los individuos valoran al propio grupo en contraste con los otros (proceso de *comparación social*) (por ej., los andaluces somos más alegres que los catalanes).

- La comparación permite al individuo sentirse diferente (reafirmar su distintividad) a la vez que verse de forma positiva (reafirmar su positividad) integrándose así los dos procesos: *categorización-comparación* (por ej., los andaluces somos distintos de los de otras comunidades y estamos orgullosos de ello).
- El resultado de los procesos de categorización y comparación social es la *identificación* que consiste en que el individuo se siente miembro de un grupo diferente y positivo (soy andaluz y estoy orgulloso de ello).

En resumen, la teoría sostiene que los individuos, por el hecho de sentirse miembros de un grupo tienden a resaltar los aspectos que les diferencian de otros grupos (verse distintos) y a buscar una imagen positiva de sí mismos o autoestima en cuanto miembros del grupo (verse positivamente). El resultado de ello es el *sesgo endogrupal*, es decir, una conducta que tiende a favorecer al propio grupo (*favoritismo endogrupal*) y a desfavorecer o discriminar a los otros grupos (*discriminación exogrupal*). A través de ambas conductas los individuos tratan de mantener socialmente una identidad positiva. El sesgo endogrupal contribuye pues a reafirmar la autoestima como miembros del grupo.

Obviamente, las personas no actúan siempre impulsadas por su identidad social ya que habitualmente son los intereses asociados a la identidad personal los que determinan el comportamiento. Por consiguiente, una cuestión importante es que nos preguntemos qué factores influyen en que actuemos de acuerdo con nuestra identidad social y, por lo tanto, se manifieste más en nosotros el sesgo endogrupal. Para que nuestro comportamiento esté guiado por la identidad social se requiere, ante todo, la *activación* de ésta, es decir, que se den unas condiciones que la estimulen y hagan que sea operativa. Otro factor importante se refiere a la intensidad con que se manifiesta la identidad social, o, lo que es lo mismo, la *fuerza de identificación*. A continuación, nos referiremos a estos dos factores.

• Cuando se produce la *activación* de la identidad social, su «puesta en marcha», adquiere un papel predominante, un protagonismo en nuestra conducta, por encima de la identidad personal. Ello ocurre especialmente en contextos que constituyen un recordatorio directo de nuestra pertenencia (por ej., mientras desempeñamos un rol familiar o de tipo profesional), en presencia de elementos del exogrupo (por ej., en un viaje por el extranjero), cuando se pertenece a una minoría o en circunstancias de conflicto y rivalidad. Tal vez este último factor sea el más poderoso de activación de la identidad social ya que ha podido ser observado en contextos muy variados (Sherif y Sherif 1953; Price 1989) y, obviamente, resulta altamente significativo en acciones de protesta emprendidas por movimientos, especialmente cuando tiene lugar una confrontación directa con contramovimientos o con las fuerzas del orden.

El mecanismo de activación en un determinado contexto, o, lo que es lo mismo, el incremento de la accesibilidad de nuestra pertenencia grupal (su acentuación o *saliencia*), se produce mediante un desplazamiento de nuestro *foco perceptivo*: nuestra aten-

Q. 2019
 12/11/2019
 10:00

ción deja de estar centrada en nuestros atributos personales para desplazarse a nuestras características sociales, como ha notado Morales (2000, 99).

Nos referimos a continuación al factor *fuerza de identificación*. Perreault y Bourhis (1999, 92) han propuesto, en coherencia con la teoría de la identidad social, que la conducta de sesgo endogrupal depende de la fuerza de identificación, es decir, del grado de identificación de la persona con el grupo. La fuerza de identificación puede medirse atendiendo a *cuatro dimensiones* fundamentales de la identidad social (Jackson y Smith 1999, 121):

- *percepción del contexto intergrupal*, que depende del grado de saliencia de un exogrupo en el contexto, lo cual permite hacer comparaciones sociales;
- *atracción* o agrado que despierta el propio grupo;
- *destino común*, o creencias acerca de futuro compartido con los otros miembros del grupo;
- *despersonalización*, proceso que consiste en verse a sí mismo más como miembro del grupo que como individuo.

Lógicamente, no todas las dimensiones tienen la misma importancia y, probablemente, la primera es la más importante de las cuatro. Aunque, como tendremos ocasión de ver en seguida, en un contexto de relaciones dentro de un grupo, la despersonalización es el proceso que resulta más influyente.

Para comprender el impacto de estas cuatro dimensiones, es interesante atender al ejemplo que propone Morales (2000, 83): «Imaginemos una situación en la que todas las dimensiones apuntan en la dirección de una elevada identificación social: el contexto intergrupal es competitivo, los vínculos afectivos con el propio grupo son fuertes, hay una clara percepción de compartir el destino con el propio grupo y un elevado grado de despersonalización. En una situación así, el sesgo endogrupal y la discriminación deberían ser altos». Estas cuatro condiciones suelen producirse, en mayor o menor grado, en acciones colectivas, pero, probablemente cuando se manifiestan con mayor intensidad es en los movimientos radicales (véase la última sección del Capítulo).

La teoría de la identidad social fue aplicada por Tajfel (1981) al estudio de las *minorías oprimidas*, incluyendo su lucha colectiva (véase Capítulo 4). La cuestión que él se planteaba era la siguiente: puesto que todos los individuos y grupos buscan una distintividad positiva, ¿cómo reaccionarán los miembros de un grupo cuando éste es ignorado y evaluado negativamente, como ocurre con las minorías oprimidas? Una alternativa podría ser cambiar de grupo, pero también es posible que los miembros de la minoría se organicen en un movimiento social para intentar cambiar, a través de la acción colectiva, la valoración negativa de la sociedad. Como ya hemos señalado, la búsqueda

de reconocimiento social de nuestra diferencia y nuestros atributos positivos constituye una poderosa motivación del sentimiento de identidad (Codol 1984, 524).

Por otra parte, en los Capítulos 5 y 6, la perspectiva de la identidad social nos permitió analizar la conducta de la *multitud* y la *violencia colectiva*, lo cual hizo posible, en síntesis, observar los aspectos siguientes:

- en la multitud se construye una identidad situacional sobre la base de la identidad social previa;
- la identidad construida fija los límites de la participación en el sentido de quién participará y quién no;
- la identidad social determina las normas que guían la conducta de los participantes, los cuales actúan en coherencia con las creencias propias de la categoría social a la que pertenecen;
- la identidad social se refuerza, a la vez que se redefine, en el curso de la acción colectiva.

Procesos grupales e identidad social

Al contemplar el movimiento como grupo de identificación social, hemos hecho constatar, de acuerdo con Turner (1982), la conexión entre la identidad social y dos procesos fundamentales del movimiento social (la ideología y el compromiso). Aun tratándose de dos fenómenos relevantes, se trataba tan sólo de dos ejemplos. En realidad, la teoría de la identidad social, en la ampliación propuesta por Turner (1987), pretende explicar los *procesos grupales* más significativos a partir del paradigma de la identidad social, apoyándose en el supuesto de que ésta constituye la característica definitoria del grupo. Ello puede ser altamente relevante para el estudio de la conducta en el movimiento social, dada la naturaleza grupal de éste.

El proceso básico que subyace en los fenómenos de grupo es, según Turner (1987), la *despersonalización* (véase Capítulo 5), que consiste en que las personas se perciben a sí mismas más como miembros del grupo que como personas únicas definidas por sus diferencias individuales en relación con los otros. La despersonalización se apoya en la constatación de que, en contextos grupales, la autopercepción —o forma en que se percibe el individuo a sí mismo— puede variar en un continuo que va desde verse a sí mismo como persona única (máxima identidad personal) hasta contemplarse exclusivamente como miembro del grupo (máxima identidad social). O, dicho con otras palabras, la «saliencia» o acentuación de la identidad social puede presentarse en grados muy diferentes (desde un mínimo hasta un máximo) y, en la medida en que ésta aumenta su importancia, disminuye la de la identidad personal. Ambas identidades se hallan pues en relación inversa.

La despersonalización tiene importantes consecuencias ya que, en la medida en que los miembros del grupo se perciben unos a otros no tanto como seres individuales (con determinados atributos personales) sino más bien como miembros del grupo, se incrementa entre ellos la *atracción* y la *empatía*, dado que ambas dependen de la semejanza percibida entre el yo y los otros (Turner 1987, 91-96). Como resultado de ello, aumenta la cohesión, entendida como atracción mutua entre el conjunto de miembros del grupo, lo cual tiene consecuencias trascendentes para los estudiosos del comportamiento colectivo, debido a la importancia de la cohesión grupal en orden a promover la unidad de creencias y la acción conjunta.

Otro significativo efecto de la despersonalización es que incrementa el grado de *cooperación social* al cambiar drásticamente la jerarquía de intereses del individuo. Lo que ocurre entonces es que, como señala Turner (1987, 102-103), «el interés propio se despersonaliza en la misma medida en que se despersonaliza el yo... La percepción de identidad entre uno mismo y los miembros del endogrupo conduce a una identidad percibida de intereses...». Esta comunidad de intereses implica «un altruismo empático según el cual los objetivos de otros miembros del endogrupo se perciben como propios y la confianza empática en virtud de la cual se supone que los demás miembros del endogrupo comparten los objetivos propios. La cooperación intragrupal surgirá de la percepción mutua y compartida de los miembros del endogrupo de que sus intereses son intercambiables».

Desde esta perspectiva, la despersonalización (a pesar de las aparentes connotaciones negativas del término) es un *fenómeno positivo* para el grupo, puesto que hace posibles en él las *relaciones prosociales* (cohesión, cooperación, etc.) y permite que los seres humanos se liberen de restricciones propias de su condición individual y se comporten como seres plenamente sociales (Turner 1987, 105). De esta forma, «las personas dejan de ser individuos únicos y se convierten subjetivamente en paradigmas o representantes de la sociedad o de parte de ella, encarnaciones vivas, autoconscientes, de las fuerzas y movimientos históricos, culturales y político-ideológicos que las forman» (Turner 1987, 105). Cuando los que participan en una acción colectiva, por ejemplo en una manifestación, son conscientes de que están encarnando fuerzas tan poderosas, esta experiencia reafirmará indudablemente su identidad social e incrementará su sentido de eficacia.

Pero la despersonalización puede presentar también su cara opuesta, o lado «oscuro», puesto que afecta a la forma de percibir a los individuos del exogrupo, que son vistos no en cuanto seres individuales sino como elementos de una categoría, como seres homogéneos e intercambiables.

Ello hace que el endogrupo tienda a adoptar una conducta discriminatoria hacia ellos con objeto de elevar la autoestima de sus propios miembros (Oakes y Turner 1980) siendo posible llegar, en algunos casos, a la *deshumanización* del enemigo y a conductas de violencia extrema (Opotow 1990), como podremos ver en la última sección del capítulo.

+

-

CONSTRUCCIÓN DEL «NOSOTROS»: LA IDENTIDAD COLECTIVA

✓ Papel de la identidad colectiva en el movimiento

El hecho de que resulte imposible realizar una acción colectiva sin que previamente se haya construido una identidad colectiva constituye la mejor prueba de su importancia crucial en el movimiento social. La identidad colectiva es condición inseparable de la acción y constituye la clave para comprender su dinámica, como ha sostenido reiteradamente un autor tan significado en el tema como Melucci (1989). Esta es la razón por la que algunos investigadores, como Diani (1992), la incorporan al núcleo de su definición de movimiento social, mientras que Touraine considera la identidad el primero de los tres principios del movimiento.

Al comienzo, los estudiosos de los movimientos concentraron su atención, como ya se ha hecho notar, en los aspectos negativos de la identidad, en las deficiencias personales que impulsaban a su búsqueda. Aunque el debate sociológico sobre la identidad colectiva se inicia con varias aportaciones de Alain Touraine (1973, 1978), es a partir de mediados de la década de 1980 cuando se vuelca el interés de muchos sociólogos en el papel de la identidad colectiva y en su proceso de construcción, continuando al mismo tiempo la preocupación por los aspectos personales de la identidad (como la realización personal y la búsqueda de autonomía).

A la vanguardia de la naciente investigación de la identidad colectiva, se colocan investigadores europeos de la perspectiva de los nuevos movimientos sociales, representados especialmente por el enfoque constructivista de Melucci (1985). Como ha notado este último autor, existe una diversidad de estudios que contribuyen a esta visión: la psicología social cognitiva (Eiser 1980), la sociología de la acción (Touraine 1973), los enfoques constructivistas en sociología de las organizaciones (Crozier y Friedberg 1977) y los procesos de toma de decisiones (Simon 1977).

Sin embargo, el amplio interés despertado por el estudio de la identidad colectiva dista mucho de ir de la mano de una clarificación del concepto. Se ha advertido que a ello puede haber contribuido «la tendencia a usar el término de forma muy genérica, como una especie de 'cajón de sastre'» (Johnston, Laraña y Gusfield 1994, 17). Se abusa de la comodidad teórica que supone disponer de un concepto central en el cual, como en el vértice de una pirámide, confluyen una variedad de procesos que operan en el movimiento. A su vez este concepto explica cómo en un grupo amplio y heterogéneo puede llegar a surgir una acción unida.

Entre las variadas funciones que cumple la identidad colectiva en el movimiento, Diani (1992) ha destacado las siguientes: proporciona continuidad al movimiento a través del tiempo, una base común que permanece más allá de las acciones concretas; define las fronteras del movimiento, aclarando (tanto a los ojos de los miembros como a los de sus oponentes) quién está incluido en él y quién fuera; favorece el desarrollo de creencias comunes y es la clave de la solidaridad para emprender la acción colectiva.

Por nuestra parte, ya hemos insistido en diversas ocasiones en el papel insustituible de la identidad, especialmente cuando nos hemos referido al poder de la identidad, a la utilidad de este paradigma y a los procesos grupales ligados a ella.

Concepto de identidad colectiva

Para intentar dilucidar este concepto, que por su extenso uso, corre el peligro de vaciarse de contenido y convertirse en un simple comodín, vamos a aproximarnos a algunas de las conceptualizaciones realizadas que consideramos más certeras. Algunas de ellas insisten en el aspecto que parece más obvio: la identidad colectiva como *autodefinición grupal*, es decir, como definición que el grupo hace de sí mismo, teniendo en cuenta los rasgos compartidos que los miembros reconocen como propios de su grupo. "nosotros"

En definitiva, acabamos de referirnos al grupo tal como es percibido por sus miembros, al referente cuando dicen *nosotros*. Ésta es la base de la definición de Hunt (1991, 1) que, apoyándose en la investigación psicosocial sobre la identidad (en autores como Stryker 1980), denomina identidad colectiva a «las cualidades y características atribuidas a un grupo por los miembros del grupo». Muy cercana se encuentra otra definición que añade que la imagen que el grupo tiene de sí mismo «deriva de los intereses comunes y la solidaridad entre sus miembros» (Taylor 1989, 771).

Por su parte, Castells (1997), resalta que la característica común que el grupo reconoce como propia es seleccionada del acervo cultural en que viven los individuos, centrandó su definición en el hecho de que la clave de la identidad es su capacidad para otorgar sentido a una colectividad. Este autor define la identidad colectiva como «el proceso de construcción de *sentido* atendiendo a un *atributo cultural*, o a un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido» (1997, 28) (los subrayados son nuestros).

El atributo asumido por los individuos para convertirse en eje de su identidad puede ser muy diverso. Por ejemplo el género, la religión, la etnia o la nación, al ser asumidos por colectividades muy diversas, han dado lugar a movimientos feministas, fundamentalistas, étnicos y nacionalistas. Los atributos mencionados no deben entenderse desde un punto de vista objetivo sino como atributos culturales que han sido interiorizados por los individuos según la forma en que la cultura los ha elaborado. Por ejemplo, la identidad colectiva étnica puede incluir aspectos compartidos tales como valores, tradiciones, memoria colectiva y planteamientos políticos (Rouhana 1997, en Morales 2000, 105) (véase Cuadro 9.3).

El hecho de que la identidad permita construir y otorgar *sentido* equivale a decir que proporciona un *objetivo* a la colectividad, como aclara el propio Castells (1997, 29), orientando su acción en una dirección determinada que resulta significativa para el grupo. La identidad requiere que los miembros de la colectividad puedan controlar su propia vida y orientarla hacia las metas de su grupo. Esto último puede ser impedido por diversas circunstancias, por ejemplo de tipo social o político, lo que puede explicar la

atributos
expresión
colectivos

según el autor
"atributos"

pasión de algunos movimientos nacionalistas, que perciben la oposición política que encuentran como un intento de destrucción del sentido de su existencia y una amenaza a su identidad.

Cuadro 9.3

Movimientos sociales en acción

LA IDENTIDAD NACIONAL CATALANA BAJO LA DICTADURA

*Beviem a glòps/ aspres vins de burla/ el meu poble i jo.
Escollavem forís/ arguments del sabre/ el meu poble i jo.
Una tal lliçó/ hem hagut d'entendre/ el meu poble i jo. La
mateixa sort/ ens uníex per sempre/ el meu poble i jo.
(...) Davallats al pou/ esguardem enlaire/ el meu poble i
jo. Ens alcem tots dos/ en encesa espera/ el meu poble i
jo. Salvador Espriu*

*Bebíamos a tragos/ el áspero vino de la burla/ mi
pueblo y yo./ Escuchábamos fuertes/ argumentos de
sable/ mi pueblo y yo. Una lección tal/ hemos tenido que
entender/ mi pueblo y yo. La misma suerte/ nos une siem-
pre/ mi pueblo y yo. (...) Hundidos en el pozo/ miramos
hacia arriba/ mi pueblo y yo. Nos levantamos los dos/ en
encendida espera/ mi pueblo y yo.*

Este conocido poema de Espriu transmite con serena emoción las dificultades que sufrió la identidad catalana, fruto de una «injusta y larga humillación», en palabras del poeta. En esta difícil situación, el sentimiento nacionalista catalán sobrevivió en un estado de letargo la dura represión franquista y, cuando ésta disminuyó, emergió con tal fuerza que incluso muchas reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales se realizaron desde la óptica nacionalista (por ejemplo, el econacionalismo). Ello conduce a Hank Johnston a situar su análisis del nacionalismo catalán en los aspectos de la vida social donde la identidad nacional puede desarrollarse al margen del Estado, bajo el manto protector de las relaciones primarias con la familia y los amigos. Johnston, cuyo texto seguimos, fundamenta su análisis en la información recogida en su trabajo de campo de 1981 en que realizó ochenta y dos entrevistas a nacionalistas y militantes del movimiento obrero, y que publicó en 1991 en el libro *Tales of Nationalism: Catalonia, 1939-1979*.

Los datos recogidos en Cataluña ponen de manifiesto la existencia de una subcultura que permitió la transmisión intergeneracional de los sentimientos nacionalistas y

que se articulaba en torno a los grupos primarios (relación interpersonal directa) y a un sistema de símbolos, valores y creencias identificados con la cultura catalana. En tanto que éste representa una alternativa a la realidad fomentada por el Estado, cuestiona la legitimidad del mismo. La «cultura de oposición» tuvo el importante respaldo de la iglesia catalana, la cual desempeñó un papel organizativo clave al permitir desarrollar una serie de actividades (escuelas, catequesis, grupos excursionistas) al margen del Régimen.

La vida cotidiana es el ámbito donde se articula y mantiene un marco compartido de injusticia, debido a que las situaciones que conducen a encuentros con representantes del Estado provocan fricciones que fácilmente son interpretadas como actos de dominación. Johnston se sorprendió de que en un contexto de subordinación política y económica, con unos años de posguerra verdaderamente difíciles para las clases medias y trabajadoras, muchos militantes explicaban sus sentimientos nacionalistas en base a las pequeñas injusticias cotidianas, experiencias aparentemente insignificantes como la arrogancia de un militar o la de un empleado del ferrocarril que se negaba a contestar si se dirigían a él en catalán y exigía que le «hablaran en cristiano».

La memoria histórica se transmitió a través de las redes primarias y se vio reforzada y potenciada por la represión del movimiento en la vida diaria sin la que, seguramente, su trascendencia hubiera disminuido. En cambio, la represión le otorgó una importancia vital ya que amenazaba la identidad, la forma de vida y todo aquello que daba una sensación de estabilidad a las personas.

La resistencia de la identidad nacional catalana a sucumbir bajo la represión no es un caso singular. Johnston (1994) ha observado reacciones similares a las aquí descritas al ampliar su estudio al caso de Euskadi y de varias ex repúblicas soviéticas (Estonia, Letonia y Lituania).

La definición que Melucci ofrece de identidad colectiva, sin duda la más influyente, va más allá de las que hemos visto pues no sólo hace referencia a la autodefinición que comparten los individuos y al hecho de que ésta permite orientar la acción sino que añade un tercer elemento importante. Para Melucci la identidad colectiva es «una definición interactiva y compartida producida por varios individuos en interacción que están interesados por la orientación de su acción así como por el campo de oportunidades y límites en los que su acción tiene lugar» (1989, 34). Como puede observarse, el tercer elemento a que hemos hecho referencia se refiere al campo de posibilidades y límites de la acción. La particular importancia de este elemento estriba en que relaciona los dos elementos anteriores (autodefinición grupal y sentido) con la acción colectiva, y, más concretamente, con lo que el grupo considera que es o no factible, lo cual condicionará los fines y medios que establezca el movimiento.

En la identidad colectiva pueden distinguirse, según Melucci, tres dimensiones fundamentales que denominaremos *cognitiva, interactiva y emocional*, hallándose las tres íntimamente entrelazadas y configurando un único proceso (1989, 35). La primera se refiere a la formulación de marcos cognitivos o definiciones compartidas de la situación en torno a los objetivos y medios de la acción. La formulación de marcos implica interacción entre los actores, que se comunican, negocian y toman decisiones. El tercer elemento hace referencia a las aportaciones emocionales que hacen los individuos, lo cual les permite «reconocerse a ellos mismos entre sí» como miembros de un mismo grupo.

Se ha señalado la dificultad de estudiar empíricamente la incidencia de estas tres dimensiones, dado el hecho de que la identidad colectiva, tal como es descrita por Melucci, constituye un proceso cambiante que se va fraguando a través de una continua interpretación e interrelación entre la identidad individual y la colectiva del grupo, y se presenta como «una especie de 'objetivo en movimiento', con definiciones cambiantes que predominan en los distintos períodos de su evolución» (Johnston, Laraña y Gusfield 1994, 17).

A pesar de que Melucci adolece, en ocasiones, de falta de claridad y operatividad, se ha resaltado que, entre sus contribuciones, han tenido impacto especialmente estas tres: que la identidad colectiva no consiste únicamente en una definición compartida sino que emerge de la acción conjunta; que «está basada en el campo de acción y a la vez contribuye a construirlo, y que las identidades y los campos de acción están cambiando constantemente» (Snow y Oliver 1995, 589). En relación con el tema planteado en la sección anterior acerca de la relación entre identidad social e identidad colectiva, deseamos añadir aquí que la identidad colectiva puede ser contemplada como el sentido de «nosotros» que se genera en el grupo como un todo por el hecho de que aquellos individuos que comparten una misma identidad social se reconocen mutuamente como miembros integrantes del grupo.

✕ La construcción de la identidad colectiva

Los enfoques que han mostrado una mayor preocupación por el tema de la construcción de la identidad colectiva han sido el interaccionismo simbólico (representado principal-

mente por Blumer) y, recientemente, el construccionismo social. A continuación, analizaremos ambas contribuciones.

El espíritu de cuerpo

Un concepto similar al de identidad colectiva es el de *espíritu de cuerpo*, propuesto por Blumer (1951), que puede aplicarse especialmente a movimientos que requieren un grado notable de compromiso. El espíritu de cuerpo, que es la conciencia compartida de pertenecer a un mismo grupo, es para este autor el factor clave que hace posible la pervivencia y consolidación del movimiento social. Del espíritu de cuerpo derivan un sentimiento de lealtad (que Blumer denomina «moral») y un conjunto de valores (o ideología).

Más concretamente, el espíritu de cuerpo es «el sentido que las personas tienen de pertenecer conjuntamente y de hallarse identificadas con otras en una empresa común», de manera que el individuo experimenta un «sentimiento de pertenecer a otros, y otros a él», lo cual «le otorga un sentido de apoyo colectivo» (Blumer, 1951, 14-15). El hecho de compartir unas mismas experiencias y un mismo orgullo de pertenencia ayuda a fortalecer una nueva concepción de sí mismo que el individuo había adquirido al afiliarse al movimiento, así como a desarrollar un compromiso de militancia y una solidaridad que da consistencia al movimiento social.

Para construir y mantener el espíritu de cuerpo, según Blumer (id., 15), los movimientos utilizan principalmente tres técnicas: la creación de una relación *endogrupo-exogrupo*, el desarrollo de un *compañerismo informal* y la participación en la *conducta ceremonial formal*.

La relación *endogrupo-exogrupo* se fomenta en el movimiento contraponiendo una imagen ideal del endogrupo como «un dechado de virtud» con el ideal negativo representado por el exogrupo, al que se considera «falto de escrúpulos y vicioso». Blumer considera necesario un exogrupo para que el endogrupo pueda autodefinirse positivamente, lo cual es coherente con los supuestos de la teoría de la identidad social, según hemos expuesto. Una forma de estimular la reafirmación del endogrupo puede ser aislar a los miembros del mundo exterior, según comentan Turner y Killian (1987, 338) apoyándose en una investigación sobre comunidades utópicas (Kanter 1968). Se comprobó que de las treinta comunidades estudiadas a lo largo de 25 años sólo sobrevivieron nueve, que fueron precisamente las que trataron de separarse del exogrupo por procedimientos tales como el empleo de una forma distintiva de vestir, la prohibición de periódicos y libros o la regulación de visitas.

Las *relaciones informales entre compañeros* de militancia («cantos, bailes, bromas... conversación amistosa e informal») al igual que la *conducta ceremonial* (manifestaciones, himnos, uniformes...) permiten adquirir al individuo «un sentido de aceptación social y apoyo», alimentando «sentimientos de identidad y simpatía común» (Blumer 1951, 16), y haciendo que las personas sientan cada vez con más fuerza una identificación espontánea con el movimiento. El *compañerismo* genera un *espíritu de comunidad*

o *comunidad* que se desarrolla compartiendo una vida en común y mediante el trabajo comunitario y la relación frecuente (Turner y Killian 1987, 338). Un grupo utópico puede optar con este fin por la creación de una comunidad, pequeña y compacta, que intente sustituir al grupo de amigos, a la unidad familiar, mientras que los movimientos sociales fomentan la cohesión apoyándose en redes de grupos primarios (ibid.)

Los *rituales* poseen una peculiar capacidad para sumergir al individuo en la colectividad e incluso para atraer la atención pública hacia las reivindicaciones, como ocurre con la costumbre actual de ciertas celebraciones anuales como el 1 de mayo, el día de la mujer trabajadora o el día del orgullo gay. Comentando la importancia que otorgan los movimientos a los aniversarios de grandes logros y a las celebraciones especiales, Turner y Killian (1987, 338) ponen como ejemplo que cantar el «Juntos venceremos» inyectaba coraje y confianza a los activistas de derechos civiles, especialmente en situaciones de miedo o desesperación. Una canción de protesta entonada por el grupo o un acto comunitario puede elevar los ánimos hasta el punto de convertir, como por arte de magia, una situación de intensa frustración colectiva en una experiencia emocionante y bella. Puede hablarse entonces de «sentimiento de una espontaneidad recién descubierta, sentido de poder, visión del consenso entusiasta... sentido de vitalidad, de ser personajes reales que tienen experiencias reales en lugar de ser muñecos manipulados de acuerdo con un guión» (Turner y Killian 1987, 338). Es la experiencia de la fuerza de la identidad.

El enfoque construccionista

Esta perspectiva ha resultado notablemente influida por la interaccionista simbólica que acabamos de describir, considerando el proceso de interacción entre los miembros del movimiento como principal centro de atención en el estudio de la construcción de la identidad. Sin embargo, los construccionistas han achacado a Blumer una visión estática («congelada») de la identidad colectiva, similar a la *conciencia colectiva* de Durkheim, «como algo que se yergue por encima de los actores sociales y los trasciende al adquirir vida propia», lo cual implica una desestimación de su naturaleza cambiante (Johnston y otros, 1994, 18), que constituye el centro de atención en los enfoques más recientes.

En esta última línea se ha desarrollado el enfoque construccionista liderado por Melucci (1989), quien ha puesto el énfasis en que la identidad colectiva se va transformando constantemente a través de las relaciones de interacción entre los miembros del movimiento que debaten, redefinen la situación y se plantean nuevos objetivos a la luz de los acontecimientos que se van produciendo. Una buena prueba de ello la tenemos en la importancia que este autor concede a la influencia de observadores externos al movimiento en la identidad colectiva que éste construye, lo cual queda evidenciado por el hecho de que, en el método experimental que él mismo ha propuesto, expone a los miembros del grupo a dos situaciones estímulo: en una se pide al grupo que se defina a

sí mismo (situación *quiénes somos nosotros*) y en la otra se enfrenta a los miembros del grupo con opiniones ajenas (situación *quiénes sois vosotros*) (véase Cuadro 3.7 en Capítulo 3).

El impacto de las opiniones de observadores y críticos ajenos sobre el propio movimiento queda reflejado en el concepto de *identidad pública*, que se refiere a la imagen pública del movimiento que dibujan las opiniones de terceras personas, como señalan Johnston y otros (1994, 20). Estos autores han destacado que «tanto la identidad individual como la colectiva son afectadas por la interacción con personas que no participan en el movimiento y por las definiciones que de él hacen organismos estatales, contra-movimientos y, especialmente en las sociedades contemporáneas, los medios de comunicación de masas» (id. 21).

EL DISCURSO DE LA IDENTIDAD: IDEOLOGÍA Y MARCOS COLECTIVOS

Ideología e identidad en los movimientos

La ideología del movimiento social puede ser vista como el discurso de la identidad, la forma en que un grupo oprimido, que se siente víctima de una injusticia, habla de sí mismo, explicando quién es y a quién representa (identidad), a quién acusa de su opresión (adversario) y qué visión del mundo o qué valor pretende implantar con su acción (objetivo). Este esquema básico del contenido de la ideología en general coincide con el esquema triangular de Touraine (1978) (véase Capítulo 2) sobre los principios del movimiento social. Recordemos que la síntesis argumental de los marcos colectivos es prácticamente la misma: se refiere a la creencia de que un adversario está tratando injustamente a un grupo y éste proyecta una acción para corregir la situación de injusticia. En ambos casos puede verse pues la ideología como campo de batalla entre una identidad y un adversario, e igualmente es posible captar que el discurso ideológico, además de hacer referencia a la justificación de una acción, contiene una autodefinition o identidad del grupo que habla.

En la teoría marxista sobre la ideología también puede detectarse la asociación entre ideología e identidad, formando un binomio inseparable. Según Marx, el obrero había asimilado la ideología de la clase dominante en su forma de pensar y ello le impedía ser consciente de la opresión que sufría: carecía de «conciencia de clase», es decir, de identidad social de clase; por el contrario, experimentaba una «falsa conciencia» o alienación que le ocultaba su verdadera situación. Estas ideas se hallaban en el trasfondo de los grupos radicales feministas de «despertar de conciencia», que pretendían poner en evidencia la falsa conciencia de muchas mujeres, redefinir su identidad como grupo oprimido y, a partir de ello, justificar una acción liberadora.

Hagamos referencia al aspecto conceptual. En un sentido amplio, se denomina *ideología* a «cualquier sistema de ideas que está subyacente e informa la acción social y poli-

tica» (Jary y Jary 1991). En el estudio actual de los movimientos sociales se otorga con frecuencia a la ideología un significado todavía más general, considerando el término como equivalente de las creencias compartidas (o valores) con las que los miembros del movimiento justifican su acción (Kuechler y Dalton 1990, 374). En la literatura clásica sobre los movimientos, una escueta e influyente definición es propuesta por Killian (1964, 480): la ideología de un movimiento consiste en «un sistema de valores y su justificación». Estos valores tratan de apoyarse en valores establecidos que se consideran sagrados y, a la luz de ellos, se define la situación actual como injusta, se responsabiliza de ella a un enemigo y se exige una acción correctora que se concreta en diversos objetivos a conseguir (Turner y Killian 1987, 262 ss.). De esta forma, el enemigo queda descalificado y la acción del movimiento resulta legitimada (véase Cuadro 9.4).

En los estudios recientes sobre movimientos suele hablarse de *marcos colectivos* (o *marcos de acción colectiva*) más que de ideología, por lo que debe hacerse alguna precisión al respecto. Aunque el contenido y la finalidad es similar en ambos, difieren en su envergadura y alcance. La ideología trata acerca de «sistemas completos de creencias en sus múltiples dimensiones, y sobre cómo las ideas se hallan relacionadas entre sí», estableciendo conexión con otras ideologías y con las circunstancias materiales de vida y realizando un detallado análisis de las raíces de los males de la situación presente, como señalan Oliver y Johnston (2000, 45). Los marcos tienen un ámbito más restringido, ya que, según estos autores, tratan de interpretar acontecimientos particulares en un esquema más amplio de significado y son usados habitualmente en el discurso público, en los medios de comunicación y en las campañas de propaganda de los movimientos sociales (2000, 45-46). En la próxima sección, indicaremos algunas diferencias entre los contenidos ideológicos de los nuevos movimientos y la ideología de los movimientos del pasado.

La conexión entre ideología e identidad puede observarse a partir del análisis de las definiciones que hemos ofrecido de identidad colectiva y del concepto de identidad social (según la teoría de la identidad social). En la definición de *identidad colectiva* encontramos una relación directa con la ideología ya que la autodefinición que hace un grupo de sí mismo incluye «las características atribuidas al grupo por sus miembros», entre las que se encuentran las creencias (Taylor 1989, 771). Asimismo, otras definiciones de identidad colectiva implican en ella a la ideología: la identidad otorga «un sentido», «un objetivo» a realizar (Castells 1997, 28, 29) y una «orientación de la acción» (Melucci 1989, 34).

Las reflexiones anteriores inducen a pensar que si la identidad colectiva del movimiento estuviera desconectada de la ideología se convertiría en una mera pertenencia vacía de contenido, y que, en realidad, el hecho de que la identidad y la ideología vayan referidas la una a la otra permite que ambas puedan adquirir un pleno significado. En esta línea, afirma Diani (1992, 8) que «para ser considerado un movimiento social, una colectividad en interacción requiere un conjunto compartido de creencias y un sentido de pertenencia».

La teoría de la *identidad social* ha prestado también algún apoyo a la vinculación entre identidad e ideología ya que la identificación social con el grupo, según hemos visto, implica una identificación con las creencias o ideología que sostiene (Turner 1982, 24). En coherencia con ello, Breakwell (1993) ha sostenido que la categoría social que una persona utiliza para definirse (por ej., como latino) implica unas creencias socialmente compartidas acerca de esa categoría, por lo que, cuando esta persona se autoclasifica como tal, acepta, tal vez sin darse cuenta, dichas creencias (por ej., que, como latino, es apasionado y vitalista).

Cuadro 9.4

Movimientos sociales en acción



IDEOLOGÍA: CIELO E INFIERNO

La ideología típica de un movimiento social tiene una estructura que, según Killian (1964, 480-1), consta de cuatro partes: una reinterpretación del pasado, dos visiones del futuro (una positiva y otra negativa) y una imagen del presente como lucha entre dos bandos opuestos, «nosotros» y «ellos». Exponemos a continuación la conocida descripción de este autor (aplicable sobre todo a movimientos radicales), en la que hemos condensado, al inicio de cada parte, el contenido de las cuatro afirmaciones que refleja:

1. *El pasado de la sociedad está en armonía con los fines del movimiento.*

La ideología pretende hacer una revisión de la historia y demostrar que «los fines del movimiento se hallan en armonía con las tradiciones de la sociedad».

Evidentemente, la relectura del pasado histórico será diferente según el movimiento que de que se trate. Killian como ejemplo de la forma en que ha sido reinterpretada la historia de Estados Unidos para intentar demostrar cosas muy diferentes. Para los fascistas estadounidenses fueron los alemanes afincados en América quienes realmente pueden considerarse artífices de la independencia; para el movimiento negro fueron las personas de color las primeras víctimas de la Revolución estadounidense, y para los segregacionistas, Abraham Lincoln era, en el fondo, segregacionista como ellos.

2. *El futuro puede ser un cielo*

La ideología contiene una visión utópica o mito de un mundo ideal que podría existir en el futuro en caso de que el movimiento tuviera éxito. Para que tal visión de

paraíso produzca impacto en una población determinada, el mito debe resumir las más fuertes aspiraciones de ese colectivo

3. *El futuro puede ser también un infierno*

La ideología dramatiza su visión del futuro describiendo el estado miserable a que quedaría reducida la sociedad en caso de que el movimiento fracasara. «De esta forma, asegura Killian, los nazis amenazaron al pueblo alemán con una Alemania y un mundo gobernado por judíos y comunistas si no prestaban un apoyo incondicional al partido. En Estados Unidos... los segregacionistas... nos pintan una sociedad dominada por los votos de las facciones negras, reducida al inferior nivel moral e intelectual de los negros, y «mestizada».

4. *El presente es una lucha entre «nosotros», los héroes y «ellos», los villanos*

En relación con los mitos del pasado y del futuro, se presenta la imagen del presente como un escenario de lucha en la que participa el movimiento social. Se describe en términos estereotipados («buenos y malos», «héroes y villanos») a los dos bandos que se enfrentan en combate lo cual constituye un reflejo de los valores que pretende encarnar el movimiento y del adversario injusto al que éste se opone. «Los líderes del movimiento conservador ven Estados Unidos como habitados por «conservadores», «patriotas», o «anticomunistas», como opuestos a los «liberales», «simpatizantes con el comunismo», o «antianticomunistas»... y los que predicán una revitalización espiritual lanzan anatemas contra los «librepensadores o «cristianos complacientes»»

Por su parte Reicher, en su análisis de una acción colectiva, considera que, con respecto a una multitud en acción, «la gama de conductas colectivas posibles estará limitada por aquellos atributos que definen la categoría a la que pertenecen los participantes, es decir, por la *ideología* asociada a la categoría (1982, 73-74) (el subrayado es nuestro). Por ejemplo, si un individuo se identifica con la categoría «socialdemócrata» (definida por atributos tales como igualitario, anticapitalista y democrático), sus reacciones serán influidas sólo por ideas, emociones y conductas que cuadran con los atributos de esa categoría.

Por lo tanto, no secundará acciones en contra de grupos desfavorecidos ni es probable que acepte procedimientos antidemocráticos. Según Reicher, la fuerza motivadora de la identidad social no dará lugar a cualquier tipo de acción ya que su contenido «estará limitado por la continuidad histórica y cultural de la categoría que representa» (1982, 71).

Para concluir esta sección, creemos conveniente hacer una aclaración acerca de lo que constituye la raíz de toda ideología, es decir, el sentido de injusticia. El problema a dilucidar es *cuándo una situación es percibida como injusta*. En el capítulo anterior nos limitamos a señalar que una situación aparece como injusta cuando se define como una *desigualdad ilegítima*; es hora de precisar qué condiciones se requieren para que se produzca tal situación. Major (1994), revisando una amplia literatura sobre el tema, se pregunta por qué muchas veces las personas no perciben una desigualdad o bien, a pesar de percibirla, les parece legítima.

Sus principales conclusiones son: a) la desigualdad no es percibida cuando los individuos se limitan a comparar su situación con la que tenían ellos mismos en el pasado o la que tienen otros como ellos; b) en caso de percibir la desigualdad, será vista como legítima tanto si se atribuye a insuficiencias personales como si la justifican en base a la *creencia en un mundo justo*, según la cual cada uno tiene el éxito o fracaso que se merece, y c) la desigualdad sólo será vista como ilegítima si se considera inmerecida y se atribuye a un agente externo la responsabilidad del trato injusto. Ello implica un proceso de atribución causal (*véase* Capítulo 4) que, como veremos unas páginas más adelante, únicamente tiene lugar en cierto tipo de contextos.

La atribución causal no tiene sólo efectos cognitivos (percepción de la injusticia) sino también de carácter emocional. Klandermans (1997, 18) ha destacado que si la situación se atribuye a causas impersonales (como una crisis económica) la reacción puede ser de miedo o apatía, pero si se atribuye a determinadas personas (el gobierno o un empresario), la reacción será de ira.

Ello es importante porque esta emoción «genera energía que permite luchar contra la causa de la ira» (*ibid.*). La injusticia conocida no tiende a provocar ni inactividad ni simples lamentos, sino rabia y decisión para corregirla. Cuando se percibe como arbitraria y evitable puede llegar a hacerse intolerable. «La injusticia social percibida, llega a afirmar R. Turner (1964), proporciona un deseo de cambio y una justificación moral para cortar cabezas si es necesario».

«Fin de la ideología» y nuevos movimientos

Desde que en 1960 Daniel Bell anunció en el título de un conocido libro «el fin de la ideología», este tema ha sido recurrente en el debate sociológico. Aparentemente, se trató de un vaticinio totalmente equivocado y realizado en el momento menos oportuno, dado que se efectuó en el dintel de una década marcada por la irrupción de una plétora de nuevos movimientos cargados de ideas innovadoras y planteando alternativas al paradigma dominante. Teniendo en cuenta que se avecinaba un período de insólita creatividad social, uno puede estar tentado a pensar que hubiera sido más atinado anunciar no el fin sino «el regreso de la ideología».

Sin embargo, y pese a las apariencias, a Bell no le faltó un punto de razón. Algunos autores como Laraña (1999, 467), sostienen que la teoría del fin de la ideología estuvo bien pronosticada por lo que se refiere a las ideologías del pasado y que las concepciones ideológicas de los nuevos movimientos representaron una clara ruptura con lo que hasta entonces se había considerado como ideología. El propio Bell (1990) ha puntualizado recientemente su posición precisando que al hablar del ocaso de la ideología hacía referencia directamente al marxismo. Ciertamente, en la época del anuncio, y en parte también en la nuestra, el concepto de ideología se asociaba a la concepción de Marx. Es obligado pues aclarar en qué sentido los nuevos movimientos son o no son portadores de ideologías.

Los nuevos movimientos no aportan ideologías en sentido tradicional, en el sentido de «doctrina estricta». Como apuntan Kuechler y Dalton (1990, 377), los nuevos movimientos «no siguen ningún grandioso plan con miras a una sociedad mejor: no profesan ninguna concepción marxista (o de cualquier otro signo)... La falta de una doctrina estricta sugiere que estos movimientos podrían denominarse «postideológicos». «En la misma línea, se ha sugerido que los nuevos movimientos carecen de «proyecto histórico» o de «una visión omnicompreensiva» y que, más que ofrecer una perspectiva unificada o decir claramente lo que quieren, hablan de lo que no desean y formulan quejas y reivindicaciones muy diversas (Offe 1990, 317-318). Igualmente, los movimientos recientes se apartan de la concepción tradicional de ideología porque no hablan en nombre de un grupo o una clase social determinados ni son revolucionarios ni pretenden implantar sus propuestas a través de un partido único, según el modelo marxista (Dalton, Kuechler y Bürklin 1990, 30ss.; Laraña 1999, 462ss.)

El hecho de que los nuevos movimientos marquen distancias con las ideologías del pasado (que pretendían abordar todas las cuestiones y ofrecer soluciones a todos los grandes problemas) no significa en absoluto que carezcan de planteamientos ideológicos. Más aún, puede resultar paradójico que los mismos autores que llaman «postideológicos» a los movimientos actuales resalten que la base ideológica ha llegado a ser tan importante en estos movimientos que «lo realmente nuevo en ellos» es su orientación ideológica, hasta el punto de afirmar que constituyen «comunidades de ideas» (Dalton, Kuechler y Bürklin, 1990, 30, 31). Y, abundando en esta opinión, los mismos autores

han definido el movimiento como «una colectividad de personas unidas por una creencia común (ideología) y por la determinación de desafiar el orden existente en pos de los objetivos implícitos en esa creencia...» (Kuechler y Dalton 374).

La realidad es que la visión ideológica de los nuevos movimientos se manifiesta en forma de explicaciones limitadas, pluralismo ideológico, lucha por intereses comunes (no exclusivos de un grupo social), defensa de la autonomía de sus organizaciones y planteamiento de reformas limitadas en el marco de la sociedad civil (véase Tabla 9.5). Así lo han sostenido la mayoría de investigadores de los nuevos movimientos, entre los que figuran los autores que hemos mencionado en esta sección.

Tabla 9.1

IDEOLOGÍAS DEL PASADO Y DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS

Ideologías del pasado (especialmente la marxista)	Base ideológica de los nuevos movimientos sociales
<ul style="list-style-type: none"> - Explicaciones ambiciosas, trascendentes - Totalitarismo ideológico, monolitismo - Utopía o modelo deseado de sociedad - En interés de un grupo particular - Partido único, organización centralizada - Revolucionarias, transformación radical 	<ul style="list-style-type: none"> - Explicaciones limitadas: marcos colectivos - Pluralismo ideológico, diversidad de ideas - No planean modelo coherente de nueva sociedad - En interés de todos - Organizaciones autónomas, descentralizadas - Reformas limitadas, adaptación a la sociedad civil

Los nuevos movimientos continúan cumpliendo la misión clásica de la ideología de hacer una crítica de la situación actual y justificar, en nombre de unos valores, ciertos objetivos por los que luchar. Y siguen haciéndolo contraponiendo una identidad, o «nosotros», a un «ellos» al que responsabilizan de sus males (Kuechler y Dalton 1990, 379). Incluso, podemos añadir, que el hecho de que sus ideas estén esbozando un Nuevo Paradigma (véase Capítulo 4) nos hace pensar que tal vez en ellos se está gestando alguna futura ideología, como veremos en el último capítulo.

Contextos en que se crean los marcos colectivos

Los marcos interpretativos aparecen en la sociedad, de forma voluntaria o involuntaria, en el debate social que surge a través de las declaraciones de los políticos, discurso de los medios de comunicación, comunicados de diversos grupos sociales y discusiones del público en general. Así surgen [actitudes y conjuntos de creencias que permiten interpretar los acontecimientos de una forma determinada.] La novedad de estos marcos es relativa ya que son generados a partir de las creencias existentes en una sociedad o como contraposición a éstas.

Más concretamente, los marcos de acción colectiva surgen en grupos que se sienten víctimas de alguna discriminación u otro tipo de injusticia y atribuyen al sistema la

causa de su situación. La atribución de los propios problemas al sistema no es propia de los individuos aislados, los cuales tienden más bien a atribuirlos a fallos personales, de acuerdo con el denominado *error fundamental de atribución* (Ross 1977). La atribución de las propias deficiencias al sistema no es propia de cualquier tipo de grupos, sino que tiende a ocurrir en «grupos homogéneos con intensa interacción» entre sus propios miembros (Ferree y Miller 1985). Estos grupos más cohesionados, estrechamente unidos a otros miembros, se sienten lo suficientemente fuertes como para desarrollar un sentido de eficacia en lugar de sucumbir a sentimientos de impotencia (Neal y Seeman 1964), confiando en que la acción colectiva puede cambiar su destino.

Los grupos creadores de marcos han sido llamados *contextos de micro-movilización* (McAdam, McCarthy y Zald 1988, 709) ya que las relaciones interpersonales que en ellos se dan constituyen un germen de la comunicación a través de redes sociales que tendrá lugar durante el proceso de movilización. Los autores citados destacan que estos grupos pueden ser tanto de tipo político como de carácter religioso o bien grupos pequeños de carácter informal, citando al respecto el papel de las iglesias negras en el surgimiento del movimiento de derechos civiles, la importancia de las mezquitas en los primeros días de la revolución iraní y la función de las redes de amigos en el surgimiento del movimiento estudiantil.

En los contextos de micro-movilización y creación de marcos suele existir *proximidad física a nivel cotidiano* entre los miembros de un grupo social determinado, como cuando un grupo relativamente homogéneo desarrolla gran parte de su vida diaria en un área concreta donde tiene su lugar de residencia o de trabajo. La cercanía entre las personas aumenta la probabilidad de interacción, familiaridad y simpatía entre ellas, como han demostrado los estudios psicosociales sobre atracción interpersonal (por ejemplo, Festinger, Schachter y Back 1950). Consiguientemente, este escenario facilita la solidaridad y la afiliación a movimientos sociales (McAdam 1982). Ello permite comprender la relación entre los procesos de concentración urbana e industrial y la acción colectiva, sin necesidad de relacionar el estallido de ésta con supuestas tensiones psicológicas producidas por el cambio social (perspectiva de la sociedad de masas). Por el contrario, la interpretación del efecto afiliativo de la proximidad física se basa, según la teoría de movilización de recursos, en que es una condición facilitante de la organización del grupo, pudiéndose también considerar como una circunstancia que favorece la construcción de una conciencia de pertenencia grupal o identidad colectiva.

La investigación ha constatado que la proximidad física ha favorecido la creación de marcos de acción colectiva y el surgimiento de movimientos sociales en contextos tales como los guetos negros en el Sur de Estados Unidos, los campus universitarios durante los años 60, las amplias comunidades gays de algunas ciudades y las fábricas de gran número de trabajadores (Wilson 1973; Lofland 1969; D'Emilio 1983 y Foster 1974). El proceso de legitimación de la acción colectiva ocurrió también en el contexto de ciertas organizaciones en las que se gestaron algunos movimientos, como las organizaciones

formadas exclusivamente por afroamericanos o las existentes entre mujeres en los años 60 (Morris 1984, Freeman 1973).

EL COMPROMISO CON EL MOVIMIENTO SOCIAL

Los movimientos dependen del compromiso de sus miembros. La dedicación de los miembros, los recursos personales que aportan, constituyen el capital del movimiento que le permita sobrevivir con continuidad y luchar por la consecución de sus objetivos. A su vez, el compromiso adquiere una fuerte importancia psicológica para el individuo ya que deriva de su propia identidad.

En esta sección estudiaremos la conexión entre compromiso e identidad, examinaremos sus profundas raíces psicosociales, que nos permiten comprender la fuerza con que el individuo experimenta el compromiso y estudiaremos las diversas modalidades o tipos de compromiso.

De la búsqueda de identidad al compromiso

Las investigaciones sobre el desarrollo de la identidad colectiva han resaltado la relación entre ésta y el compromiso en el movimiento social. La fuerte conexión entre los dos conceptos es tal que se ha llegado a afirmar que ambos pueden ser considerados como dos caras de la misma moneda (Snow y Oliver 1995, 581). Ello es coherente con la explicación de Erikson sobre cómo la búsqueda de identidad conduce al compromiso. Dado el interés de esta explicación en el tema que nos ocupa, vamos a exponerla a continuación.

Según Erikson (1950) toda la vida puede ser considerada como incesante *búsqueda de identidad* que se traduce en una lucha por encontrar el sentido de uno mismo como persona única con un papel significativo a realizar en la sociedad. Esta búsqueda se enfoca durante la adolescencia o edad juvenil (el periodo de la llamada *crisis de identidad*), cuando el joven trata de autodefinirse buscando nuevas identificaciones que sustituyan a unas identificaciones infantiles (principalmente con los padres) que resultan ya inadecuadas. Sin embargo, el esfuerzo por conquistar la propia identidad es una tarea que dura toda la vida y que puede agudizarse en determinados momentos de conflicto en la edad adulta.

La lucha por definir la propia identidad y encontrar una orientación o *sentido* a la propia vida es, de acuerdo con Erikson (1959), un proceso que tiende a resolverse con una *decisión* en la que se opta por algunas personas (amigos, pareja), por una ocupación o por algún grupo o ideología con que uno desea identificarse. La decisión implica un *compromiso personal o ideológico* que se convierte en un elemento clave de la construcción de la propia identidad. El establecimiento de un compromiso estable contribuye, a su vez, a la estabilidad de la identidad que se ha construido.

El compromiso significa una dedicación o inversión de las propias energías a favor de las personas o ideología con quien uno ha decidido comprometerse. Erikson sugiere que el valor que impulsa esta dedicación es la *fidelidad*, es decir la *lealtad* continuada que va unida al sentido de pertenecer a las personas, grupos, o ideología con los que uno se ha comprometido. La fidelidad implica la capacidad de ser confiable: dar muestras a los demás de que pueden confiar en nosotros y de que, incluso en las circunstancias más adversas, no les vamos a abandonar y, menos aún, a traicionar. En la raíz del compromiso con los demás se halla pues el compromiso con uno mismo, la resolución de ser consecuente con la promesa de fidelidad que libremente hemos decidido.

El hecho de que la visión de Erikson sobre el compromiso arranque de la crisis de la identidad juvenil aumenta su interés de cara a su aplicación a los movimientos sociales, dado que la decisión de entrar en un movimiento suele tomarse en la juventud y son los jóvenes los que integran la parte más activa de la mayoría de movimientos sociales, especialmente de los de signo radical, como tendremos ocasión de ver.

De la exposición anterior se puede deducir que existe una relación interactiva, o de *feedback*, entre identificación y compromiso. La identificación conduce al compromiso y, a su vez, el compromiso estrecha el vínculo de identificación con las personas o grupos con los que uno se ha comprometido. Esta interconexión entre compromiso e identidad constituirá un tema recurrente en nuestro análisis del compromiso y resultará patente, de forma especial, en el estudio de la base psicosocial del compromiso.

La fuerza del compromiso del individuo: su base psicosocial

El compromiso se refiere a la fuerza del vínculo que liga al individuo con el grupo, incluyendo tanto fuerzas positivas como negativas (Forsyth 1983). El vínculo conlleva un cierto sentido de obligación o responsabilidad con el grupo que induce al individuo no sólo a permanecer en él y no abandonarlo sino a actuar en su favor, a dedicar al grupo sus propios recursos, es decir, su tiempo, dinero, energías, capacidades y habilidades personales, siendo capaz de afrontar riesgos u otros costos más o menos elevados según la intensidad con que experimenta su compromiso. La fuerza que a veces llega a alcanzar el compromiso de algunos miembros es impresionante, si se tiene en cuenta que, en ciertos movimientos radicales, se puede llegar a la autoinmolación.

Entre las *fuerzas negativas*, que presionan al individuo para que no abandone el grupo, se encuentran ciertas barreras como carecer de alternativas o haber hecho grandes inversiones en el grupo a las que resultaría muy costoso renunciar. Estas fuerzas negativas, que hacen mantener el compromiso aun en situaciones insatisfactorias, han sido observadas también en las relaciones de pareja cuando se produce conflicto y sensación de insatisfacción. En estos casos las personas tratan a veces de disimular o quitar importancia a los fallos de su relación, o tienden a comunicarse para solucionar el conflicto sin romper o bien tratan de adaptarse cambiando su conducta para mejorar la relación (Rusbult y cols. 1991).

Entre las fuerzas positivas, o de atracción hacia el grupo, destacan el agrado por otros miembros, la creencia en sus metas, la sensación de que el grupo funciona bien (satisfacción actual con el grupo), las expectativas de obtener ganancias por pertenecer a él y la identificación con los valores del grupo y con el grupo (Forsyth 1983). Los lazos interpersonales pueden explicar elevados niveles de compromiso que probablemente no se hubieran asumido sin el apoyo grupal (véase Cuadro 9.5).

Cuadro 9.5

Movimientos sociales en acción

ESTUDIANTES MUY COMPROMETIDOS

En 1964 se aprobó en Estados Unidos la Ley de derechos civiles prohibiendo la discriminación racial. Ese mismo año se llevó a cabo una campaña en las universidades para captar voluntarios con objeto de participar en el proyecto Verano de la Libertad (Freedom Summer). El proyecto consistía en que los estudiantes dedicaran dos meses de sus vacaciones de verano a colaborar con las escuelas para conseguir que los ciudadanos negros se inscribieran en el registro de votantes y de hecho pudieran ejercer por primera vez su derecho al voto. A continuación, resumiremos algunos resultados de un estudio clásico sobre este proyecto: el realizado por el sociólogo McAdam (1986, 64-90).

Todo hacía pensar que se trataba de un proyecto de alto riesgo puesto que se realizaba en el estado de Mississippi, donde existían activos grupos racistas y había una fuerte oposición a que los negros pudieran votar. Pero los hechos fueron más allá de las expectativas ya que, pocos días después de llegar el primer contingente de voluntarios, se produjo un trágico incidente: tres estudiantes fueron secuestrados y asesinados. El temor entre los voluntarios aumentó cuando se supo que había también algunos policías en el grupo de los segregacionistas asesinos.

Para inscribirse en el proyecto, cosa que hicieron 1.068 estudiantes, se debía responder a un cuestionario que preguntaba acerca de las razones para participar y pedía una variedad de datos sobre los inscritos: experiencia anterior de activismo, relaciones con otros participantes, pertenencia a organizaciones, etc. Pero no participaron todos los inscritos ya que al acercarse el verano, 239 se retiraron del proyecto por propia voluntad y se rechazó a algunos candidatos por no reunir las condiciones requeridas.

El estudio de McAdam, a la vista de los cuestionarios cumplimentados, efectuó una comparación entre dos grupos de respuestas: las de los estudiantes que participaron realmente en el proyecto y las de aquellos que se retiraron.

En los resultados, no se encontró diferencias significativas importantes entre los dos grupos en lo que se refiere a las motivaciones y actitudes que les impulsaron a participar. En ambos casos se revelaba una identificación con la ideología anti-segregacionista que animaba el proyecto. McAdam hipotetizó entonces que tal vez la diferencia estribaría en la intensidad de los motivos, pero este aspecto no fue medido en los cuestionarios. Si fue posible observar un indicador indirecto de motivación más intensa en los participantes: sus respuestas eran más extensas y detalladas ya que ocupaban, aproximadamente, el doble de espacio.

En cuanto a las respuestas a otras cuestiones, pudo hallarse diferencias significativas especialmente en las que concernían a la historia previa de activismo, integración en redes de apoyo y conducta afiliativa. En concreto, pudo observarse que los participantes manifestaron con frecuencia significativamente mayor que pertenecían a organizaciones, tenían amigos entre los inscritos y, anteriormente, habían militado como activistas de movimientos.

Una relevante conclusión del estudio fue que, en el activismo de alto riesgo, el factor motivacional, aun siendo una importante condición previa, no es suficiente para prever la participación puesto que adquiere más importancia el factor redes de apoyo (tener amigos participantes y experiencia en organizaciones) y el hecho de contar con una experiencia activista anterior (en acciones de bajo riesgo).

Además de estas fuerzas, positivas o negativas, existen también ciertas *presiones de carácter normativo* que tienden a mantener el compromiso del individuo con el grupo. En este sentido, constatamos, en primer lugar, que en el grupo tiende a generarse una presión hacia la conformidad y el consenso que favorece el cumplimiento del compromiso (Festinger 1950). Si el compromiso con el grupo es fuerte, aumentará la presión hacia la conformidad por parte del grupo (Sears y otros 1991, 244), que puede llegar hasta la coacción o la amenaza para evitar el abandono, como ocurre en algunas organizaciones radicales (Della Porta 1998).

Por otra parte, ciertas *normas sociales*, interiorizadas en el proceso de socialización y consideradas justas y apropiadas por los miembros de la sociedad, pueden también ejercer presión hacia el mantenimiento del compromiso. Éste es el caso de la norma de reciprocidad y sobre todo de la denominada norma de compromiso social. La *norma de reciprocidad*, sustentada por la mayoría de sociedades (Gouldner 1960), consiste en el deber de devolver lo recibido, o, más concretamente, el deber de ayudar a quienes nos han ayudado y en ningún caso perjudicarles (recuérdese el refrán «el que no es agradecido no es bien nacido»). Esta norma puede ser invocada por la organización del movimiento al miembro que quiere marcharse, recordándole lo mucho que ha recibido del grupo y de los compañeros, pero la norma también puede tener un poderoso efecto cuando el individuo, tal vez después de una larga historia de vinculación con el grupo, se siente obligado con él.

La *norma de compromiso social* implica la conocida obligación de cumplir lo prometido («tener palabra», recordar que «lo prometido es deuda») y ser consecuente con cualquier decisión o con cualquier acuerdo que signifique hacer una promesa a otras personas. Probablemente, la importancia que suele darse a esta norma se relaciona con el hecho de que ofrece una garantía o expectativa favorable con respecto a los demás y nos permite confiar en ellos, lo cual constituye la base de las relaciones humanas. Diversos experimentos han evidenciado la fuerte tendencia humana a cumplir lo acordado incluso en situaciones más o menos triviales como cuando pedimos a un desconocido que nos guarde un objeto mientras nos ausentamos un breve espacio de tiempo (Moriarty 1975). La intensidad de esta tendencia se aprecia de forma especialmente evidente cuando observamos que la gente suele poner empeño en respetar los acuerdos a que se ha comprometido incluso cuando posteriormente descubre desventajas ocultas que le pueden perjudicar seriamente (Cialdini 1984).

En la norma de compromiso social subyace un poderoso factor psicológico: el mantenimiento de nuestra *autoestima*. Ello vuelve a poner en evidencia la conexión identidad-compromiso. Tendemos a ser coherentes con las acciones que hemos realizado para salvaguardar una identidad positiva, para experimentar sentimientos positivos en relación con nuestro autoconcepto. No ser consecuentes con nuestros compromisos implicaría una incoherencia (o disonancia cognitiva), y, por tanto, una sensación de incomodidad, entre nuestra conducta y la convicción que tenemos de ser personas buenas, honradas y cumplidoras, como ha observado Aronson (1969). Este autor ha mostrado

experimentalmente nuestra tendencia a buscar autojustificaciones después de nuestra decisión o compromiso, lo cual nos ayuda a no volvernos atrás. El compromiso es mayor cuando, en el momento de tomar la decisión, se dan dos circunstancias: libertad de elección y conocimiento de las consecuencias del acto.

En definitiva, uno de los aspectos clave para comprender la fuerza del compromiso es descubrir que constituye una de las formas de manifestarse la fuerza de la identidad. Es imposible entender hasta qué punto algunos participantes están dispuestos a sacrificarse por el movimiento si se ignora lo poderosas que son las fuerzas que le impulsan. Marcharse de un grupo puede ser visto como una traición al grupo, pero el individuo es posible que lo considere también una traición a sí mismo.

Tipos de compromiso

Tiene especial interés la tipología propuesta por Kanter (1972), en su estudio sobre comunidades utópicas del siglo XIX. Kanter distingue tres tipos de compromiso: instrumental, afectivo y moral. El *compromiso instrumental* tiene un carácter utilitario y expresa una actitud calculadora hacia el movimiento ya que los individuos que perseveran en él serían aquellos que consideran que las recompensas o beneficios de participación sobrepasan a los costes. Por tanto, ello implica por parte del individuo una decisión racional acerca de la inversión de los propios recursos.

El *compromiso afectivo* o *de cohesión* se fundamenta en una actitud positiva hacia los restantes miembros del grupo que genera una vinculación emocional con ellos y favorece la emergencia de cohesión y solidaridad en el movimiento. Las recompensas que recibe el individuo surgen pues de los lazos afectivos y las relaciones interpersonales.

El *compromiso moral* se apoya en una congruencia ideológica con las creencias y valores del movimiento. El compromiso conduce a «acatar las normas, obedecer a la autoridad del grupo y prestar apoyo a sus valores» (Kanter 1972, 69). En el compromiso moral, los participantes actúan en virtud de un profundo convencimiento, su acatamiento de las normas no se basa en presiones externas sino en la coincidencia con sus propios planteamientos personales. Este tipo de compromiso es equivalente a lo que Blumer (1951, 17) denomina *moral*, en términos de sentimiento de lealtad e implicación con el movimiento que brota de la convicción en la rectitud de sus objetivos y de la fe en que serán alcanzados. La moral de los participantes es una garantía de que, en los momentos difíciles, perseverarán en su esfuerzo y no se romperá la solidaridad del grupo.

Es preciso matizar que los tipos de compromiso a que nos hemos referido reflejan tipos puros inexistentes en cuanto tales en la realidad. Lo que nos encontramos en la práctica es compromisos «mixtos» que contienen, en mayor o menor grado, los tres factores diferentes que Kanter analiza en su tipología. Por eso, tal vez sería adecuado, como hacen algunos autores, hablar más bien de *componentes* que de tipos de compromiso.

Recientemente, se han realizado interesantes estudios empíricos sobre el *compromiso organizativo*, teniéndose en cuenta su desarrollo en la relación individuo-organización, investigándose cuáles son sus componentes y qué factores influyen en él. Meyer y Alien (1991) han distinguido *tres componentes* en el compromiso organizativo. Los dos primeros son *instrumentales* y se refieren a las fuerzas de carácter positivo y negativo que vinculan al individuo a la empresa, ya sea fomentando en él una actitud positiva y una mayor dedicación, ya sea, simplemente, disuadiéndole de que la abandone.

Las fuerzas positivas se refieren al tipo de gratificaciones que el individuo recibe, tales como el desarrollo de sus capacidades y habilidades personales en la tarea encomendada por la organización, la autonomía en el propio trabajo y la aprobación recibida por parte de los responsables empresariales. Estas gratificaciones, que constituyen el *compromiso afectivo*, generan identificación y apego emocional hacia la organización e implican sentimientos positivos y orgullo de pertenecer a ella. Las fuerzas negativas (*compromiso de continuidad*), que tienen un carácter disuasivo, operan cuando marcharse de la organización implica altos costes para el individuo, como ocurre cuando las inversiones realizadas han sido elevadas o se carece de alternativas (no se conoce una organización o empresa donde poder realizar una tarea parecida).

Un tercer componente, denominado *compromiso normativo* implica lealtad hacia la empresa, una especie de sentimiento de obligación moral que impulsa a permanecer en ella y a no abandonarla. Este componente (similar al compromiso moral que hemos visto en Kanter) queda reforzado por los lazos existentes con los compañeros de trabajo y por el vínculo que adquiere el individuo con la empresa cuando ha participado en sus decisiones. Llevar mucho tiempo trabajando en la organización refuerza también el vínculo con ésta y favorece a la vez el *compromiso de continuidad*.

Klandermans (1997, 30-33) ha aplicado el modelo de Meyer y Alien a las organizaciones del movimiento, uniendo esta perspectiva con los estudios psicosociales sobre la participación sindical. Klandermans enfatiza la importancia del *compromiso instrumental*, señalando que cuanto más positivas son las relaciones de intercambio (los beneficios superan a los costes) mayor será el compromiso afectivo del individuo con el movimiento. Cita al respecto dos estudios realizados en los sindicatos holandeses que avalan este supuesto, añadiendo que cuando las expectativas de los nuevos miembros no se cumplen, una amplia proporción de ellos deja el sindicato a los dos años de su ingreso. Klandermans afirma poseer datos de organizaciones de movimientos como Greenpeace y Amnistía Internacional en las que puede comprobarse que ocurre algo parecido.

Con respecto al *compromiso normativo*, Klandermans considera que este tipo de compromiso, que es el resultado de la adquisición de valores y creencias congruentes con los de la organización, tiene especial importancia en las organizaciones de movimientos sociales porque «la ideología, las creencias y los valores son elementos vitales en cualquier organización de movimiento, y los sentimientos de responsabilidad u obligación moral juegan un papel crucial para determinar la participación en el movimiento, especialmente cuando se llega a formas duraderas de participación» (1997, 33).

LA IDENTIDAD AL FINAL DEL CAMINO: EL COMPROMISO TOTAL

En el presente capítulo, hemos estudiado la identidad social o colectiva en los movimientos sociales. Hemos podido ver su poder, a nivel motivacional y a nivel teórico, y que es la clave de la construcción ideológica. El camino de la identidad conduce al compromiso, en mayor o menor grado. Al final del camino, está el compromiso total. ¿cómo son los movimientos y las personas que llegan hasta el final? ¿cómo es la ideología de estos grupos? ¿por qué se puede llegar a estar dispuesto a matar y a morir por el movimiento?. Haremos especialmente referencia a un caso concreto, el de las organizaciones terroristas, y a las graves consecuencias que pueden derivar del compromiso completo con el movimiento: la despersonalización total de uno mismo y la deshumanización de los demás.

La exigencia de compromiso total: movimientos «avariciosos»

El mayor o menor compromiso con el movimiento refleja el grado de identificación con él, una «vinculación con el yo» de forma que «las exigencias de relaciones sociales son vistas como expresivas del yo» (Kanter 1972, 66-67).

El grado de identificación del individuo con el movimiento social varía en un *continuum*: desde un extremo en que la conducta se halla totalmente orientada por la identidad personal y por intereses particulares (*bajo compromiso*) hasta el extremo opuesto de una conducta totalmente orientada por la identidad social, despersonalizada, y guiada por intereses puramente grupales (*compromiso total*). Lógicamente, lo más frecuente es encontrar grados intermedios de identificación y compromiso que, en algunos casos, pueden aproximarse a los extremos.

En los casos de compromiso bajo o moderado, el individuo desarrolla una conducta predominantemente instrumental y está más interesado por servirse del movimiento y obtener recompensas que por satisfacer las metas del movimiento. Puede ser que colabore con aportaciones esporádicas y que no requieren especial implicación (por ej., pagando una cuota anual, apoyando una petición con su firma o asistiendo a un mitin) y tal vez participe sin haber interiorizado apenas los valores del movimiento.

Cuando el compromiso es alto, puede llegar a conductas totalmente desinteresadas (altruistas), como es el caso de los participantes que dedican al movimiento social lo mejor de sus propios recursos (aptitudes personales, esfuerzo, tiempo, dineros, aspiraciones) y son leales incluso en tiempos de adversidad y represión. El compromiso elevado es de tipo moral, e implica una congruencia ideológica entre los intereses personales y los valores del movimiento (Zurcher y Snow 1981). Puede ser resultado de un incremento progresivo del compromiso anterior o bien producto de una *conversión* (más o menos repentina).

Si el compromiso de un individuo alcanza a ser total, «lo que quiere hacer (según sus sentimientos internos) es lo mismo que tiene que hacer (de acuerdo con las demandas

externas)...» (Kanter 1972, 66?67). En el compromiso total, pues, la congruencia entre el marco ideológico del individuo y el marco del movimiento es completa. La tendencia a este tipo de compromiso —que subyace en la idea de «solidaridad mecánica» de Durkheim y en la de «comunidad» (*gemeinschaft*) de Tönnies— no significa sólo seguir una línea de acción coherente con el movimiento, sino que implica la exclusión de otras posibles líneas de acción, quedando los intereses ajenos coloreados e influidos por el compromiso básico (Zurcher y Snow 1981, 450).

· Cuando la ideología y el grupo se han convertido en «todo» para el sujeto, se produce el «anclaje del autoconcepto en el movimiento», según Turner y Killian (1987), y el individuo es incapaz de concebirse a sí mismo al margen del movimiento ya que la negación de su afiliación «le haría sentirse incompleto, fuera de lugar, desorientado o irreal... Los miembros que se identifican a sí mismos con el movimiento se ven a sí mismos como defensores de los derechos civiles, luchadores, ecumenistas, conservacionistas o feministas, y no pueden abandonar el movimiento sin sufrir una profunda reorganización de sus autoconceptos» (1987, 340).

Llegar a un compromiso total no depende puramente de una determinación individual sino que deriva igualmente de la naturaleza del movimiento en que el individuo se halla encuadrado. También existe un *continuum* en cuanto al grado de compromiso requerido por los movimientos (Zurcher y Snow 1981, 240). Próximos al extremo de bajo compromiso, o en una posición intermedia, se hallarían los movimientos de reforma, que suelen pedir una participación periódica y ser poco exigentes en lo que se refiere a la vida cotidiana de los miembros: basta con que el individuo sepa coordinar su rol como miembro del movimiento con otros roles.

Cercanos al otro extremo del *continuum*, existen movimientos mucho más exigentes que tienden a acaparar a la totalidad de la persona, como los grupos revolucionarios, muchos movimientos comunales, o sectas como Hare Krishna o Moon (Turner y Killian 1987). Estos movimientos son *exclusivistas* o *totalitarios*, pues pretenden un control exclusivo sobre la totalidad de la vida de cada uno de los miembros para sus propios fines y pueden ser también llamados «avariciosos» o «voraces», utilizando la denominación de Coser (en *Greedy institutions*, 1974). Estos últimos movimientos, de acuerdo con Coser, tendrían ciertos rasgos básicos como exigir una adhesión absoluta de sus miembros y lealtad incondicional, aflojar o suprimir cualquier vínculo que podría generar conflicto con los objetivos colectivos y presentar la visión del grupo como única e indiscutible. Los movimientos que exigen un compromiso total suelen requerir también una *conversión*, es decir, un «cambio completo, fundamental y auténtico, de los valores anteriores, actitudes y creencias» (Turner y Killian 1987, 340). A la luz de estas ideas, A. Díaz y otros (1994) han estudiado algunas sectas voraces en España.

Se han estudiado las tácticas que fomentan este tipo de movimientos para conseguir el compromiso o adhesión incondicional, como los rituales (a los que ya nos hemos referido) y la fuerte reglamentación de la conducta, que trataremos en la sección siguiente. Un intento de reducir o suprimir los vínculos con el exterior se traduce en tácticas tales

como extremar el *mantenimiento de los límites* o bien la llamada táctica de *quemar los puentes*. Mantener los límites entre el movimiento y el exterior es una preocupación de cualquier movimiento para preservar la identidad colectiva de los miembros y la ideología, pero se manifiesta más cuando los movimientos se radicalizan —como algunos grupos feministas (Johnston y otros 1994, 22)— y puede conducir a un aislamiento del grupo de la influencia exterior, como ocurre en algunas sectas totalitarias y en las organizaciones terroristas (Javaloy 1988; Della Porta 1998).

Ha podido observarse que, en los movimientos llamados *avariciosos*, se exige a los miembros, en el momento del ingreso, cortar los lazos con el mundo exterior, es decir, «quemar sus puentes detrás de ellos», como señalan Turner y Killian (1987, 343). Estos autores añaden que «a menudo es la comunidad quien quema los puentes de sus miembros en lugar de ellos aplicando presiones sobre los que se supone que van a romper con el movimiento» (ibid.). Estas presiones son bien conocidas tanto en las sectas como en los grupos políticos radicales (Bittner 1968; Della Porta 1998).

Puesto que en los movimientos que exigen un compromiso total tiende a producirse una identificación también completa con el movimiento, según las previsiones de la teoría de la identidad social, anteriormente indicadas, podrá apreciarse en estos movimientos un elevado valor de la que se ha denominado *fuerza de identificación* y, por tanto, de sus cuatro dimensiones. Concretamente, en los citados movimientos, debe observarse la presencia de estas dimensiones en cuatro rasgos derivados de ellas: a) percepción de un *contexto intergrupal* altamente *competitivo* puesto que existe una fuerte oposición entre la forma de pensar y actuar del endogrupo y la forma de pensar y actuar de los exogrupos (la sociedad, el orden establecido); b) intensa *atracción* de los miembros del grupo hacia otros miembros (lazos afectivos fuertes); c) intensa creencia de que todos los miembros del grupo comparten un *destino común* (positivo o negativo para ellos, según que el grupo triunfe o fracase), y d) fuerte *despersonalización*: los participantes se ven a sí mismos no tanto como seres individuales sino como miembros del grupo e igualmente, tienden a despersonalizar a los miembros de los exogrupos.

En esta situación puede preverse, según la teoría de la identidad social, que se intensificará tanto el favoritismo endogrupal (existirá una percepción y una conducta altamente favorable al propio grupo) como la discriminación exogrupal (la percepción de otros grupos y la conducta hacia ellos serán altamente desfavorables).

En la próxima sección, podremos observar la exigencia de compromiso total y la elevada fuerza de identificación existente en algunas organizaciones de movimientos radicales, concretamente en el caso de las llamadas *organizaciones clandestinas o terroristas* (Della Porta 1998). En coherencia con lo que se ha establecido, en ellas podrá apreciarse, además de una fuerte competición intergrupal (en conflicto con el Estado), la existencia de profundos lazos afectivos, una ideología exclusiva que marca los objetivos o destino común del grupo y una intensa despersonalización, que puede conducir a conductas altruistas (arriesgar la propia vida por el grupo) pero también a conductas destructivas, como veremos en las próximas secciones.

El caso de las organizaciones clandestinas o terroristas

Los estudios sobre organizaciones «clandestinas» o terroristas de movimientos radicales han estado notablemente marcados por el que hemos denominado «enfoque patológico» (Capítulo 4), presentándose a los activistas como personalidades trastornadas. Sin embargo, un excelente trabajo de revisión que incluye sus propios estudios, realizado por la socióloga Donatella Della Porta (1998, 219-236), ha concluido que ninguna afirmación sobre la existencia de rasgos patológicos típicos de los terroristas ha recibido apoyo en la investigación empírica y que las organizaciones clandestinas o terroristas (la autora usa ambas denominaciones) deben ser estudiadas ante todo como «grupos ideológicos» (Nahimi 1962, 397) marcados por el compromiso total, grupos que, si desarrollan actividades criminales, no es porque sus miembros estén mentalmente desequilibrados o «sedientos de sangre» sino debido a la identificación con una ideología que se lo exige (id., 230, 234).

En la presente sección, utilizaremos como hilo conductor el trabajo que hemos citado de Della Porta —basado principalmente en estudios europeos sobre las Brigadas Rojas, IRA y banda Baader-Meinhof— que nos permitirá estudiar tres aspectos que, desde la perspectiva de la identidad social, ofrecen especial interés: la identificación de los activistas con el grupo, que les exige el compromiso total y la despersonalización, los fuertes lazos de amistad que entre ellos se establecen, y la ideología y autodefinición del grupo. La imagen positiva del propio grupo, efecto del favoritismo endogrupal, alcanza un elevado grado de idealización y la discriminación exogrupal se traduce en conductas violentas. La referencia a la deshumanización de los activistas, como consecuencia de la despersonalización, se incorporará a la sección siguiente. Pasemos al análisis de los tres aspectos mencionados.

• Compromiso total y despersonalización

Della Porta considera que las organizaciones terroristas se ajustan al modelo de «instituciones avariciosas» de Coser (1974), que exigen el compromiso total, y destaca reiteradamente la similitud de ciertas características básicas de los grupos terroristas con las que se observan en los estudios sobre sectas (Lofland y Stark 1965). La lealtad exclusiva al grupo, por encima de cualquier obligación externa, es fomentada por procedimientos muy diversos (id., 230-232), empleando incentivos negativos, como la amenaza de castigo para que no cumplan las normas, especialmente para los traidores (la traición, como en el ejército, está considerada como la más grave infracción). La organización trata de controlar la conducta de los miembros desarrollando sistemas de reglas (por ejemplo, «manuales de guerrilla urbana») que aspiran a dominar la vida privada de los activistas, exigiendo cortar los lazos externos tanto materiales como afectivos (incluyendo a veces las relaciones sexuales). De esta forma, se va generando una dependencia progresiva del grupo y una disminución del sentido de responsabilidad individual

que culmina en una «pérdida de identidad individual» (Passerini), con la consiguiente ganancia de identidad social propia de la despersonalización (Turner 1987).

La exigencia de compromiso total es resultado de un proceso de presión creciente de la organización sobre los miembros: a partir de pequeños compromisos (como repartir panfletos), se va aumentando el número y riesgo de las acciones encomendadas hasta llegar a exigirles un «compromiso 24 horas al día», sin que exista tiempo para reflexionar sobre los delitos cometidos.

A pesar de la importancia de estas presiones externas, la organización es consciente de que el incentivo más eficaz debe tener un carácter positivo y consiste en fomentar el compromiso moral identificándose con los valores del grupo.

Fuertes lazos de amistad

Son numerosos los estudios sobre movimientos sociales que han puesto de relieve la importancia de los lazos afectivos y las relaciones de amistad tanto en las redes de captación de nuevos miembros (véase Capítulo anterior) como en el seno del movimiento. Estas relaciones son particularmente intensas en las organizaciones clandestinas (id., 220-224) y fomentadas por éstas ya que, además de constituir un poderoso incentivo, desarrollan una fuerte cohesión grupal, necesaria en grupos que se mueven en un ambiente hostil, y garantizan el secretismo y el aislamiento de este tipo de organizaciones. De esta forma surge la denominada «psicología de los grupos pequeños, radicales e ilegales» (Crenshaw 1986) que es el contexto en que los nuevos miembros se van resocializando y van incorporando los valores del grupo.

Los lazos amistosos existentes en la organización son frecuentemente una prolongación de los que existían en la adolescencia ya que el reclutamiento suele tener lugar en contactos cara cara, por razones de seguridad, y se amplía a personas que son de plena confianza, como ocurre con los que pertenecen al mismo grupo de amigos. Algunas organizaciones terroristas, como es el caso de las Brigadas Rojas, fueron fundadas por camarillas de amigos (Franceschini y otros 1988). En el seno del grupo van desarrollándose las relaciones afectivas, potenciadas por la supresión de relaciones con personas ajenas, de forma que llega a equipararse la lealtad creciente hacia los compañeros con la fidelidad cada vez mayor a las directrices de la organización. El resultado de ello es que los que al principio sostenían posiciones políticas moderadas van radicalizando su postura. La interconexión entre amistad y política permite comprender la confesión de un militante a White: «La mayoría de mis amigos surgieron de mi compromiso político».

La intensidad de los lazos afectivos entre activistas es refrendada por Della Porta (id. 223) citando a autores que hablan de que la organización clandestina llega a convertirse en «un sustitutivo funcional de la familia» (Moyano), como ocurre con muchas sectas, y que los militantes se hallan tan inmersos en el grupo que creen que ya ni es posible vivir fuera de él ni merece la pena (Passerini). Los procesos de identificación con los compañeros y la ideología parecen estar influidos por el hecho de que los mili-

tantes de grupos radicales suelen ser jóvenes y, de acuerdo con la teoría de Erikson antes expuesta, para ellos el compromiso ideológico puede ser una forma de resolver su «búsqueda de identidad».

A primera vista, se puede pensar que existe contradicción entre dos rasgos observados en los activistas: la fuerza de sus relaciones interpersonales y la despersonalización. La contradicción resulta sólo aparente pues, a la luz de la teoría de la identidad social del grupo (Turner 1987), la atracción surgida entre los miembros del grupo se halla despersonalizada ya que la simpatía que despiertan otros compañeros no se basa en los atributos personales de éstos, como ocurre en las amistades ordinarias, sino en su pertenencia grupal: se simpatiza con el otro no tanto por lo que éste es como individuo sino por lo que representa como miembro del mismo grupo.

• Grupos ideológicos, comunidades cerradas de «elegidos»

Las organizaciones clandestinas de movimientos radicales, en tanto que grupos ideológicos, muestran de forma particular ciertos rasgos o tendencias que también se encuentran en otros movimientos, entre los que pueden destacarse los tres siguientes: convertirse en «mundos en sí mismos», con su propia ideología, identidad colectiva y cultura (McAdam 1994, 54); formar «una comunidad idealizada, que encarna la visión alternativa del movimiento» (ibid.) y construir una ideología con una imagen dicotómica del mundo (Killian 1964) y con un «sistema cerrado de pensamiento» de tipo dogmático (Hogg y Abrams 1986, 83)

El radicalismo de las organizaciones clandestinas, junto con las condiciones de alto riesgo, acentúa la tendencia al dogmatismo y la necesidad de «certeza» en la propia visión (Gerlach y Hine 1970). Sería cognitivamente disonante vivir arriesgando la vida por unas ideas dudosas. Las ideas son abstractas, poderosas e «impermeables» a los argumentos externos, con lo que se refuerza el compromiso total (Della Porta, id. 233).

La confrontación total en la relación endogrupo-exogrupo queda reflejada en las organizaciones clandestinas en la percepción de dos imágenes extremas: el exogrupo como «enemigo absoluto» y el endogrupo, concebido con una «autodefinición grandiosa» (Zwerman).

La intensa fuerza de identificación con el propio grupo incrementa la distintividad positiva, creando una autoimagen idealizada de «vanguardia de las masas revolucionarias», «faro de resistencia», «luchadores por la libertad», «élite» y «héroes» (id. 233). La pequeñez del grupo favorece la creencia de tener el privilegio de pertenecer a una minoría de unos pocos «elegidos» (O'Toole 1975). Della Porta señala que estas «concepciones aristocráticas de autoidentidad» son encontradas también en los estudios sobre otros grupos totalitarios como las sociedades secretas y las sectas (id. 233).

La tendencia de los movimientos a encerrarse en mundos aparte, unida al aliciente de pertenecer a un grupo cohesivo, puede hacer que el microcosmos de un movimiento radical se convierta en «un sustitutivo de la realidad» para algunos miembros (Turner y

Killian 1987, 339). Más en particular, en el caso de organizaciones clandestinas, su aislamiento del mundo exterior y la ausencia de canales externos de información puede conducir a una «pérdida de sentido de la realidad», como detectó Della Porta en su estudio sobre activistas italianos y alemanes (id. 232).

De la despersonalización a la deshumanización: matar y morir

Cuando la fuerza de la identidad se acentúa hasta el extremo puede convertirse en un poder altamente destructivo, sobre todo si se llega a la despersonalización total de uno mismo y a la deshumanización de los demás.

La despersonalización total de uno mismo

Si una persona se identifica totalmente con un grupo y su ideología, prescindirá de sus atributos personales y se autodefinirá exclusivamente como miembro del grupo. No sólo estará dispuesto a renunciar a sus intereses personales, a cooperar con el grupo de forma altruista y a sacrificarse por él sino que estará dispuesto a morir por él. Es el caso del llamado «verdadero creyente», descrito por Hoffer (1951) como un hombre que «debe haberse despojado de su identidad individual y distinta. Debe dejar de ser Jorge, Hans, Iván o Tadao, un ser humano con una existencia deslindada por el nacimiento y por la muerte. La forma más drástica de lograr este fin es la asimilación completa del individuo en una colectividad... Cuando se le pregunta quién es, su respuesta automática es que él es un alemán, un ruso, un japonés, un cristiano, un musulmán, un miembro de cierta tribu o familia. Él mismo no tiene finalidad alguna, ni tarea ni destino fuera de su colectividad; y, mientras esta colectividad viva, él no puede realmente morir» (Hoffer 1951, 77).

Cuando el individuo renuncia a sus atributos personales, tiende a deshumanizarse, es decir, a renunciar también a sus sentimientos personales, a todo pensamiento crítico, a su capacidad para decidir e incluso a su autoestima personal, que queda sustituida por la autoestima colectiva, es decir, por el orgullo de pertenecer a una determinada colectividad. Algunos grupos radicales y sectas refuerzan y consideran ejemplar esta actitud que puede conducir al «heroísmo» y al «martirio» (véase Cuadro 9.6).

Pero el aspecto más dramático de este hombre-categoría, totalmente fundido con el grupo, no es su disposición a morir (a él no le importa porque su grupo continuará la lucha) sino que también es capaz de matar. Se ha destacado que, cuando un movimiento radical lucha por un «ideal heroico», el grupo trata de «hacer aceptables el sufrimiento y el martirio, trasladándolos a la esfera de la posibilidad inmediata. Una vez que los miembros se han hecho insensibles al sufrimiento, su concepción de la relación entre el agresor y la víctima se hace impersonal, y la brutalidad deviene moralmente neutral». (Bittner 1968, 74). La deshumanización de uno mismo tiende a desembocar en un trato deshumanizado hacia los demás.

Movimientos sociales en acción

EL REVOLUCIONARIO «PURO»: UN HOMBRE DESHUMANIZADO

El más puro modelo de revolucionario, totalmente despojado de su identidad personal que ha renunciado a todo afecto humano para convertirse en encarnación viviente del ideal, ha quedado vigorosamente reflejado en el retrato, o más bien autorretrato, trazado por el anarquista Sergei Nechayev, a quien el propio Bakunin calificó de «fanático sublime» y «hombre de la revolución» (Haynal y otros 1980, 240). En su «Catecismo Revolucionario» hace Nechayev una descripción, creemos que insuperable del revolucionario fanático:

«El revolucionario es un hombre consagrado. No tiene intereses personales, ni problemas, ni pensamientos, ni vínculos, ni propiedad ni siquiera un nombre. Todo en él está absorbido por un sólo interés exclusivo, un sólo pensamiento, una sola pasión: la revolución... Todos los sentimientos de afecto, los sentimientos tiernos de parentesco, de amistad, de amor de agradecimiento, deben ser sofocados en él por la pasión única y fría de la obra revolucionaria... Día y noche, debe tener un solo pensamiento, un solo objetivo: la destrucción implacable. Persiguiendo este objetivo fríamente y sin descanso, debe estar dispuesto a perecer él mismo y a hacer perecer con sus propias manos a todos los que le impiden alcanzar su objetivo» (Freymond 1962, 445-450).

En esta descripción se encuentran, en estado puro, los rasgos que caracterizan al comportamiento fanático: intensa adhesión a una idea compartida con un grupo, carácter absoluto y legitimador de esa idea y conducta destructiva hacia todo lo que es percibido como un obstáculo a la realización de esa idea (Javaloy 1984, 104). Con estas premisas, queda pues justificada tanto la propia inmólación como la de los demás. Sin llegar a la actitud extrema de Nechayev, en nuestros días continuamos viendo ejemplos de matar y morir al servicio de un ideal (que puede ser muy justo). Reproducimos a continuación uno de estos dramáticos ejemplos.

28 de marzo de 2001, Kfar Saba (Israel). «Un palestino suicida que llevaba una bomba pegada al cuerpo, se mezcló ayer con un grupo de seis colegiales que esperaban un autobús... Como consecuencia de la explosión, los cuerpos de las tres víctimas mortales, el suicida y dos colegiales de 14 y 15 años, quedaron amputados. Otros cuatro muchachos resultaron heridos. El grupo fundamentalista islámico Hamas se responsabilizó del atentado y aseguró que *otros siete mártires están preparados para continuar las acciones*» (El Periódico, 29-3-2001).

La deshumanización de los demás

Tratar de forma deshumanizada a los demás no requiere necesariamente que el agresor esté deshumanizado, como ocurre en la situación que acabamos de describir. Prueba de ello es que conductas deshumanizadas habituales en otras épocas como la esclavitud, la Inquisición o los linchamientos no implicaban que quienes las practicaban fueran personas sin humanidad. La deshumanización de los demás ha tenido graves consecuencias en la historia reciente, como el genocidio nazi o la «depuración étnica» de los serbios, y constituye un proceso complejo que, en su relación con los movimientos sociales, vamos a analizar a continuación.

El paso previo para tratar de forma deshumanizada a los otros es despersonalizarlos. Sin embargo, la despersonalización (ver al otro como miembro de un grupo más que como ser único), tal como se ha visto, es un proceso normal en las relaciones intergrupales que, en sí mismo, no tiene por qué llevar más allá del sentimiento de una menor simpatía por el exogrupo que por el endogrupo.

Desde la teoría de la identidad social, se ha previsto, con todo, acerca del peligro potencial que puede crear la despersonalización como primera etapa hacia la deshumanización (Tajfel 1981, 276). Reicher precisa que, en determinadas condiciones sociales, «la acción hacia cualquier miembro de un grupo que es visto como un oponente no estará emocionalmente limitada por sus características personales» y se puede actuar «en términos de la identidad social de los otros», citando al respecto un *pogrom* anti-judío en Rusia cuyo resultado fue «la tortura y matanza indiscriminada de mujeres, niños e incluso bebés, en la medida en que ellos eran miembros del exogrupo opuesto» (1982, 76).

La deshumanización se ha definido como un proceso que genera «una conciencia disminuida de los atributos humanos de los otros y una pérdida de humanidad en las interacciones interpersonales. Las personas dejan de percibir a los otros como seres que tienen los mismos sentimientos, impulsos, pensamientos y propósitos en la vida que hacen, y por tanto eliminan psicológicamente cualquier cualidad humana que esos otros podrían compartir con ellos ... En contraste con la relación humanizada (que puede caracterizarse como subjetiva, personal y emocional), una relación deshumanizada es más objetiva, analítica y falta de respuesta empática o emocional» (Zimbardo y Maslach 1977, 52).

En cualquier caso, el trato deshumanizado ha de ir precedido de la despersonalización (véase Cuadro 9.7).

Tener un trato considerado y humanitario con otra persona guarda relación con el hecho de percibir que el otro comparte la misma identidad social que uno mismo, por ejemplo, como miembro de una misma comunidad o como miembro de la especie humana. Cuando «se deja de percibir a otra persona como miembro de la comunidad, se pierde toda identificación o simpatía por ella. Su sufrimiento ya no despierta compasión y su muerte no significará una pérdida personal» (Kelman 1973, 49).

La deshumanización puede ser una respuesta puramente pasiva (o ausencia de reacción) ante el sufrimiento ajeno, pero el problema que nos interesa aquí es otro y puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿cuándo la deshumanización conduce a conductas violentas contra los miembros de otro grupo por el mero hecho de pertenecer a él? Los estudios psicosociales realizados nos dicen que los determinantes de estas conductas no son, ciertamente, ni la desinhibición de algún oscuro instinto ni la patología del agresor; ni siquiera se requiere una falta de conciencia moral por parte de los agresores. La raíz está más bien en *justificaciones ideológicas* según las cuales las leyes morales «deben» dejar de aplicarse con algunas personas en determinadas circunstancias (Opatow 1990; Bandura 1986, 414; Kelman 1973, 49).

→ sin dignidad

Movimientos sociales en acción

MATAR A UN HOMBRE QUE CANTA

En la Francia ocupada de 1943, Jorge Semprún y su compañero Julien, ambos miembros de la Resistencia, estaban realizando labores de reconocimiento del terreno para preparar una emboscada cuando apareció un soldado alemán. Decidieron matarle. Pero de repente, cuando Semprún iba ya a dispararle, el alemán se puso a cantar *La paloma*, y el joven Semprún se estremeció. *La paloma* le evocaba su infancia en España. Bajó su escopeta; ahora le era imposible dispararle. El joven que cantaba dejó de ser simplemente un alemán, un miembro de las fuerzas invasoras, para ser una persona, tal vez inocente, víctima también de las circunstancias. La canción lo humanizaba, ¿cómo matar a alguien que canta tu canción? Aunque momentos después, cuando el soldado les dio la espalda y dejó de cantar, y ante la presión de su compañero, le disparó, esta historia narrada por Semprún en *La escritura o la vida*, ilustra la dificultad de dañar a alguien a quien atribuimos cualidades humanas y no percibimos simplemente como un objeto.

La necesidad de despersonalizar previamente a aquel a quien se va a matar permite comprender mejor algunos aspectos relacionados con un fenómeno trágicamente actual: la *pena de muerte*. Cuando se va a ejecutar legalmente a una persona, suele ser norma vendarle los ojos o colocarle una capucha. Los responsables de la aplicación de la pena capital atribuyen esta costumbre a un gesto humanitario que intenta aliviar el sufrimiento de la víctima, pero esta explicación resulta poco coherente, y también poco creíble, en boca de quienes demuestran inhumanidad al aplicar inexorablemente la última pena. Creemos que sería más congruente interpretar que los agresores (sean verdugos profesionales o un pelotón de ejecución) tratan de despersonalizar a la víctima, borrando su rostro, para poder darle muerte así más cómodamente, intentando evitar emociones inhibitorias o posibles traumas subsiguientes.

La despersonalización, a veces acompañada de estereotipos negativos, sigue siendo con frecuencia antesala del asesinato. Por ejemplo, durante la todavía reciente masacre (o más bien genocidio) contra los tutsis de Ruanda, la *Radio Mil Colinas* hutu se preguntaba «¿Son

hombres los tutsis?». No, no son hombres, sino «cucarachas», «microbios», «agentes corruptores» (en Henri Lévy 1994: 62). En España podemos recordar el caso de Miguel Ángel Blanco, asesinado por ETA en 1997 (ver el primer Cuadro de este capítulo). En un estudio realizado por J. M. Sabucedo (2000), se estudió los discursos empleados por dos edafios vascos (*Egin*, nacionalista radical, y *Deia*, nacionalista moderado) en torno a este suceso. El discurso radical expresaba su legitimación de los hechos mediante dos estrategias complementarias: la despersonalización de la víctima y la atribución externa de responsabilidad. La despersonalización se practicaba omitiendo detalles personales sobre el secuestrado (su rostro y referencias biográficas) y aludiendo a él no citando su nombre sino su función como concejal de un partido político; la segunda estrategia consistía en atribuir al gobierno, y no a los asesinos, la responsabilidad del crimen («El gobierno no se movió» fue el titular de *Egin* para informar de la ejecución). Por el contrario, *Deia*, planteó la estrategia discursiva opuesta: resaltar los aspectos personales de la víctima y realizar atribuciones internas (se hace responsables del acto a quienes lo han cometido).

En algunas ocasiones, como hemos visto en el ejemplo inicial, el proceso de despersonalización puede quedar interrumpido. El otro deja de ser visto solamente como un miembro del exogrupo para ser percibido como una persona concreta. Entonces, la relación deja de ser intergrupala para convertirse en interpersonal. Veamos un ejemplo explicado por Morales y Huici (1994, 695). Un grupo de surmoluqueños secuestró un tren en Holanda y, al no aceptar sus exigencias las autoridades holandesas, decidieron ejecutar a un rehén. La persona escogida solicitó y obtuvo permiso para escribir una carta de despedida a su familia. Cuando los secuestradores leyeron la carta, decidieron no matarle. A través de lo escrito en la carta habían «conocido» a dicha persona. Al conocer su relaciones familiares, sus proyectos e ilusiones truncadas y otros detalles personales, aquel individuo dejó de ser un objeto para convertirse en una persona. Sin embargo, los secuestradores eligieron a otro rehén, a quien no se permitió escribir la carta de despedida, que sí fue asesinado.

Goering: «Yo no tengo conciencia. Mi conciencia se llama Adolf Hitler» (en Friedländer 1971, 170).

Las organizaciones clandestinas utilizan cierto tipo de justificaciones ideológicas, y hacen también uso de estereotipos, para asesinar a los que escogen como «objetivo». Según Della Porta (1998, 235), la ideología dicotómica de estos grupos va dirigida contra el enemigo «absoluto», encarnado, por ejemplo, en personas que activistas italianos consideraban «fascistas» y «ruedas de la maquinaria capitalista» (Passerini). Por su parte, Ulrike Meinhof definió con claridad al enemigo cuando afirmó que el mundo está dividido en «seres humanos y cerdos» (ibid.). La autora citada concluye que, para la acción terrorista, es importante la construcción ideológica de un enemigo «absoluto» no sólo porque ello le permite deslegitimar al Estado y legitimarse a sí mismos, sino porque, además, «con el fin de no aparecer como inhumano, cualquiera que asume el autonombrodo derecho de matar requiere que exista un enemigo absolutamente malvado como justificación» (Della Porta 1998, 235).