

¡Buena puntería!... pero ¿ese era el blanco? Entrevista con Danilo Martuccelli

Julio Villa
julio.villa@pucp.pe

Danilo Martuccelli (Lima 1964) se desempeña actualmente como profesor de sociología en la Universidad Paris Descartes (Paris 5) de Francia. Su obra se centra en la teoría social, la sociología del individuo y la teoría de la individuación. Tiene más de una veintena de publicaciones entre las que se encuentran: *Gramáticas del individuo*, *La consistance du social*, *Forgé par l'épreuve*, *Cambio de rumbo: la sociedad a escala del individuo*, *¿Existen individuos en el sur?* y *La société singulariste*.

Esta entrevista tiene cuatro momentos: en el primero se refleja la visión de Danilo Martuccelli sobre la naturaleza y función de la teoría social, ya que es entendiendo estos dos aspectos como podemos llegar a generar nuevas preguntas y plantear mejor los problemas. Luego nos adentramos en la tesis del *intermundo*: a conocer las características que tiene la realidad social para que siempre se pueda actuar de *otra* manera. Esta visión particular es contrapuesta con otras imágenes, como las redes, el mundo líquido, entre otras. En tercer lugar, abordamos la teoría de la individuación. La propuesta: reducir la escala, traducir fenómenos colectivos en experiencias individuales. Asimismo, profundizamos en los dos conceptos más importantes: los soportes y las pruebas. Finalmente, vislumbramos los nuevos retos para la sociología contemporánea.

Existe una actitud ambivalente frente a la teoría social. Para algunos no es más que la historia de las ideas dentro de la sociología, mientras que para otros es una característica fundamental de esta ciencia social. Sin embargo, muchas veces llega a degenerar en una fuente de legitimación intelectual. Creo que la teoría social sigue siendo víctima de esta visión reduccionista y considero necesario empezar por esclarecer un poco esta concepción. En tu opinión, ¿Qué es la teoría social y para qué sirve?

La teoría social es la capacidad de producir nuevos problemas sociales, teóricos, y la capacidad de definir un diagnóstico de una época. Y eso quiere decir que la buena

teoría social no es la que construye una pirámide de respuestas entrelazadas entre ellas, sino que la buena teoría social es una herramienta de trabajo que debe tener una función heurística de descubrimiento y cuyo objetivo fundamental es producir nuevos problemas intelectuales. La teoría social es una máquina de producción de problemas.

Según tu experiencia en la investigación, ¿De cuántas maneras se puede aplicar la teoría social para analizar la realidad contemporánea?

Existen muchas maneras de aplicar la sociología. Yo siempre he creído que en el fondo «nos pagan» para definir los problemas sociales de manera distinta. Nadie «nos paga», en el fondo, a pesar de lo que mucha gente cree, para dar soluciones. El mundo está lleno de soluciones. Todo el mundo tiene, en todos lados, todo el tiempo, soluciones. El problema fundamental es cambiar el diagnóstico de los problemas. La buena manera de aplicar la teoría social, que es siempre lo más concreto, es haciendo que la opinión pública logre ver, de manera diversa, problemas sociales que hasta antes de la intervención de un sociólogo eran solo vistos de manera unilateral. Abrir el espectro de la interpretación es la mejor utilización posible de la teoría social.

Bajo esta perspectiva, ¿Cómo se puede replantear o dar nuevos enfoques a problemas como, por ejemplo, el racismo?

Durante mucho tiempo se supuso que lo esencial del racismo era la manera como los prejuicios sociales orientaban la acción de las prácticas de segregación o discriminación. Y bien, la sociología del racismo, sin negar la importancia de las representaciones colectivas, insiste en cosas distintas. Mostró, por ejemplo en los años treinta, que no hay relación entre el prejuicio y la acción. Yo puedo tener muchos prejuicios raciales y no pasar al acto de segregación o discriminación. Al mismo tiempo se mostró que no es necesario tener prejuicios raciales para ejercer acciones de segregación o discriminación racistas, lo que se llama a veces el racismo institucional, o sea un racismo sin representaciones racistas. La sociología también evidenció, mucho después, que en realidad más que cambiar las representaciones colectivas, que es un trabajo de largo aliento y muy difícil, lo importante era cambiar las situaciones de tensión inter-étnica interviniendo a nivel de la vivienda, la escuela, el trabajo, etc. A través de estos ejemplos se ve lo que es la buena práctica sociológica: tomar un problema tal como este es definido por el sentido común o la opinión pública y proponer, tras una investigación, una manera distinta de problematizar la situación. En el caso del racismo lo importante, sin que ello sea un asunto a descuidar, no son tanto las representaciones colectivas, sino la manera en que se hacen las cosas. Eso explica por qué puede haber racismo cuando hay muchos inmigrantes y por qué también hay racismo en situaciones en las que no hay inmigrantes (por ejemplo en situaciones locales sin cohabitación interétnica, pero gobernadas

por temores globales o el caso del antisemitismo en Polonia después de la Segunda guerra mundial). Es decir, lo importante son las tensiones sociales que se expresan a través de formas racistas. El sociólogo es alguien que trata de transformar representaciones colectivas con el objetivo de diagnosticar de manera diferente los problemas y para eso la teoría social es una formidable herramienta de trabajo.

Aparte de los ejemplos, señalas que debemos generar nuevas preguntas teóricas o formular de otra manera los problemas ya planteados, como el del orden social.

Yo creo que la teoría social, que nace como ejercicio intelectual, si dejamos de lado la obra de Marx, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en Europa y Estados Unidos, fue en el fondo un tipo de pensamiento que reflejó una suerte de inquietud de «policías». Es decir, el mundo se había transformado de manera asombrosa y las certidumbres que se tuvieron durante siglos se derrumbaron, en gran medida, a causa de la revolución política francesa y la revolución industrial británica. El siglo XIX fue el mundo de las revoluciones populares, del hacinamiento urbano, de las epidemias, de la cuestión social, de la crisis de la autoridad. Ante ese «caos» social, las sociedades le hicieron una sola pregunta a esa disciplina naciente que era la sociología: ¿Cómo hacer para que el orden social se restablezca? Todos los sociólogos clásicos responden a esa pregunta y lo hacen de manera terriblemente inteligente, es decir, comprendiendo que aquello que la opinión pública representaba como el origen del mal, esencialmente la diferenciación social, podía ser, al contrario, siguiendo la respuesta de Durkheim, un principio superior de cohesión y de integración social. La sociología nace para responder a la inquietud social frente al cambio y propone conceptos que asientan sobre nuevas bases la cohesión social. Pregunta: el orden social, respuesta: la sociología.

Sin embargo, pueden haber otras preguntas fundamentales en la teoría social. Lo que más me asombra cuando pienso en la sociedad no es la cohesión del conjunto, sino que siempre existe la posibilidad de actuar, es decir que existe una posibilidad irreprimible de acción en la vida social —cualquiera que sea el grado de coerción, de control, de sujeción o de disciplinamiento, siempre es posible actuar *de otra manera*. El problema fundamental —o sea primero— de la sociología, creo, es explicar de dónde viene esta posibilidad, absolutamente imposible de erradicar, que es aquella de actuar de otra manera a la que prevén las reglas y normas.

Aquí llegamos al corazón de la sociología: ¿de dónde viene esta facultad? Hay dos respuestas posibles: la primera me parece discutible, la segunda me parece interesante. La primera es responder a esta posibilidad permanente del *actuar-otro* en términos de libertad, de proyecto, de facultad. Es la respuesta de un cierto marxismo, del joven Marx, hasta Sartre y luego más tarde Touraine o Castoriadis, o Joas hoy en día, es decir, a través de la creatividad del actor. Esa capacidad demiúrgica: la sociedad es un conjunto de necesidades y coerciones y frente a ella existe esa capacidad de negación de la conciencia humana, diría Sartre, el proyecto, lo imaginario,

el movimiento social, diría Touraine. Es decir, el locus de la creatividad del *actuar-otro* está en el actor y no en la sociedad. La segunda respuesta, que me parece más interesante, da a comprender que el origen de esa posibilidad permanente del *actuar-otro* se encuentra en la ontología misma de la vida social, en lo propio del ser conjunto. Es decir, la vida social es un conjunto de coerciones y de posibilidades imposibles de erradicar.

Lo propio de la vida social es poseer una elasticidad particular, una *maleabilidad resistente*. Ponte un elástico en los dedos: mientras estás dentro de él puedes actuar con una cierta «libertad» de movimientos, cuando vas tocando el elástico empieza una forma de «resistencia» y en un momento dado el elástico está tan estirado que no te deja seguir avanzando más. Algunas veces el elástico se rompe (se llaman las grandes revoluciones...), pero lo esencial de la vida social se desarrolla «dentro» del elástico, o sea circunscrita por coerciones y de vez en cuando frotándose con ellas. ¿Dónde se encuentra la posibilidad irreprimible de la acción humana? En la materia misma de la vida social. Es porque las coerciones se contradicen entre ellas, porque requieren tiempo para operar, porque no son ni uniformes ni durables, porque a veces operan aquí y no allá en función de actores o contextos, que este conjunto plural de condicionamientos hacen que la vida social en sí misma sea, para tomar una frase muy justa de Giddens, coercitiva y habilitante. El origen de ese actuar permanente no está en la libertad del actor, sino que está en la ontología propia de lo social —algo que creo se debe denominar el *intermundo*, es decir, ese espacio particular de la realidad que llamamos la vida social.

Tu propuesta plantea al intermundo como un espacio «entre» el sistema y el actor, imagen metafórica, por supuesto, que muchas veces no había sido visibilizado: antes, o era sistema o era actor.

El *intermundo* es una manera de aprehender toda la vida social. Por un lado, el *intermundo* tiene elementos que apuntan a unidimensionalizar la respuesta de los actores (piensa en las instituciones) y al mismo tiempo ningún conjunto de instituciones, por más totales que sean, logran llegar jamás a ello porque simplemente el ser conjunto, en su diversidad, impide ese tipo de condicionamientos completos. En los campos magnéticos existe una fuerza tal en la que se puede prever, dentro de ciertas regularidades, lo que va a suceder. En la *maleabilidad resistente* de la vida social uno puede anticipar ciertas reacciones, pero necesariamente las formas de frotamiento efectivo son contingentes. Eso hace que el problema cardinal de las ciencias sociales no es comprender ni la necesidad ni la libertad, lo fundamental es comprender cómo las consistencias sociales particulares operan en cada una de nuestras experiencias.

Durante mucho tiempo, bajo la impronta de la idea de sociedad, se supuso que había una declinación directa, es decir lo que sucedía «arriba» («clases altas») tenía repercusiones «abajo» («clases bajas»), en una visión piramidal; se suponía que era

más o menos directo el movimiento: una crisis económica tocaba a todos los grupos sociales de manera uniforme, por ejemplo. En los últimos tiempos, nuestra visión de la vida social se complejiza. Sabemos que una crisis económica golpea a algunos y no a otros, o mejor dicho que tiene efectos distintos sobre unos y otros. Progresivamente, hemos salido de la imagen de una reacción inmediata y directa entre lo que está «arriba» y lo que está «abajo». Eso quiere decir que la sociología tiene que plantearse nuevos problemas, que hace que tengamos que razonar cada vez más a través de estudios de caso para comprender efectivamente cómo en una situación operan o no, y de qué manera, las coerciones sociales y cómo los actores, en esa *maleabilidad resistente*, logran o no enfrentarlas.

Estamos hablando de los límites de lo social, pero otros autores hablan de lo «líquido», por ejemplo Zygmunt Bauman: ¿Qué comentarios tienes con respecto a la modernidad líquida?

En los últimos treinta o cuarenta años se empieza a tomar conciencia que debemos dar cuenta, sobre nuevas bases, de lo propio del entorno social. Es este movimiento intelectual, incluso de manera implícita en muchos autores, que explica la proliferación de metáforas ontológicas diferentes. Una de ellas es por supuesto la modernidad líquida, la tesis de Bauman, que es tal vez la metáfora más fácil de comprender y la más imprecisa. La tesis indica el tránsito entre un pasado en el que habían instituciones sólidas, donde se daba cierta reproducción de programas institucionales y el presente de un mundo líquido donde las normas y las reglas se diluyen y los actores tienen márgenes de acción muy grandes, en donde los Estados nación no logran más enmarcar los fenómenos de globalización, etc. La metáfora me parece muy imprecisa porque produce dos errores: por un lado descuida que el mundo «sólido» de ayer tenía bolsones de «liquidez» y por el otro, obviamente, que el mundo «líquido» de hoy tiene increíbles resistencias y solidez. En contra de la tesis —tan frecuente en la historia de la sociología— de un tránsito entre dos estados (de lo sólido a lo líquido) creo que hay que comprender cómo, en todos los periodos, lo propio de lo social es caracterizarse por un estado a la vez sólido y líquido (en verdad de otro tipo) y que creo puede designarse, desde la experiencia, a través de la fórmula de la *maleabilidad resistente*.

Pero la modernidad líquida no es la única metáfora. Una variante próxima es la metáfora de la fluidez. Va desde Castells hasta Appadurai, pasando por ciertos sociólogos británicos actuales. Aquí lo que se subraya en la caracterización ontológica de la realidad social es lo que circula, o sea, habría que pasar de una sociología sedentaria a una sociología de la circulación.

Evoco una tercera metáfora: las redes. Imposible aquí no mencionar la manera como Bruno Latour o John Law han desarrollado esta metáfora. La tesis fundamental aquí es el remplazo de un pensamiento ontológico bajo la impronta de la arquitectura (como lo fue la idea de sociedad-pirámide), por un pensamiento

de ingenieros. No es anecdótico. En el caso de Latour, en el fondo, lo importante es mostrar cómo se enlazan —se asocian— los «tubos», los distintos «materiales» entre sí. La sociología deja de ser el estudio del orden social, desde su producción por el trabajo (como en el marxismo), y se convierte en el estudio de cómo se produce el ensamblaje de todos los sujetos, acciones y grupos. Por lo tanto, la sociología deja de referirse solo a ensamblajes humanos e incluye ensamblajes materiales: el cómo se asocian las cosas es el corazón de la sociología. Y bien, en el marco de este asociativismo universal, lo importante es describir cómo se ensamblan los distintos actantes (persona, animal o cosa) dentro de diferentes redes: desde el autobús hasta la autopista pasando por el peaje y las reglas de circulación, etc. Es ese conjunto de elementos ensamblados el objetivo fundamental de la sociología. La ontología cambia: deja de ser humana e incluye objetos no-humanos.

¿Qué hay de común en estas diferentes ontologías? La comprensión que la experiencia de la vida social se transformó y la toma de conciencia por parte de los sociólogos que tienen que describir de otra manera, incluyendo una dimensión ontológica, el entorno social. La tesis del *intermundo* que trabajo hace unos años se inscribe dentro de esta problemática global, es decir, es también una propuesta de renovación de la sociología desde la ontología y lo hace apoyándose en una metáfora muy simple. ¿Qué es la vida social? Un *intermundo* caracterizado por formas de elasticidad específicas.

Hablando de la sociedad y las diferentes formas de interpretación que se le ha dado, parte de tu análisis reconoce la «crisis» de la idea de sociedad. ¿Cómo así se llega a diagnosticar esta «crisis»? ¿O se debe a la imposibilidad de los sociólogos de explicar la sociedad?

Cuando la sociología se instituye como disciplina la inquietud originaria era el cambio social y la desazón de los actores. La sociología responde entonces a una sola gran pregunta: ¿Cómo es posible el orden social? Va a ser a través de la idea de sociedad, es decir, un agenciamiento estructural necesario de diferentes elementos como se intentará responder a esta inquietud indisociablemente intelectual y política. Si eres marxista dirás que la articulación se da a través de la jerarquía entre la infraestructura económica, lo político-jurídico y la ideología; si eres funcionalista dirás que lo es a través de la articulación de los cuatro sub-sistemas de la teoría de Parsons (A-G-I-L) o a través del acoplamiento estructural de sistemas autopoieticos en el caso de Luhmann. Si eres francfortiano dirás, en el caso de Habermas, que esto se da por la articulación, y las patologías posibles, entre el mundo vital y los sistemas. Cada cual tendrá su lenguaje pero, en el fondo, la gran respuesta de la sociología a la pregunta del orden social fue la idea de sociedad. Esa respuesta satisfizo a los sociólogos durante varias décadas, al punto que más allá de la pugna entre sociología del conflicto o de la integración, había un cierto consenso entre los sociólogos de vivir en sociedades industriales con fenómenos estructurales comunes.

A finales de los años sesenta y comienzos de los setenta empezó a percibirse que esta visión arquitectónica del ser conjunto empezaba a mostrar falencias. Los signos

de la crisis fueron variados: a nivel del personaje social, de los condicionamientos, de la incapacidad de las sociedades para transformarse a sí mismas, de sistemas sociales que eran concebidos cada vez más como autónomos unos de otros y luego, por supuesto, el remezón producido por la globalización y la posmodernidad. Es decir, y para decirlo de una manera más simple, a partir de los años setenta se comenzó a tomar conciencia de que la sociedad no era un todo coherente, unificado, sino un conjunto de elementos cuya articulación era problemática.

El golpe de gracia lo dio la globalización, es decir, la comprensión de que muchos, no todos fenómenos sociales, pero muchos de ellos, no podían ser más definidos a nivel del Estado-nación y que por lo tanto las fronteras «naturales» de la sociedad, en el fondo la sociedad nacional, y las prácticas institucionales de los Estados, dejaba de ser el perímetro «natural» de la macrosociología. Sin desaparecer como problemática intelectual, la idea de sociedad comenzó a dejar de ser el alfa y el omega de la sociología.

Esto permitió la aparición de otras visiones sociológicas (las microsociologías, y su insistencia en un nivel de realidad descuidado por los clásicos; las redes, de las que ya hemos hablado; progresivamente una *World History* que acentúa más allá de las sociedades la idea de civilización, etc.). En todos los casos, la idea de sociedad dejó de ser el horizonte liminar del pensamiento teórico sociológico. Eso es la crisis de la idea de sociedad. Ahora, que no haya confusión en las palabras: los individuos siempre han vivido en grandes colectivos humanos. Es imposible pensar en individuos aislados, pero la idea de sociedad fue otra cosa: una representación analítica específica del ser-conjunto. Es esto lo que entra, hoy en día, en crisis. Eso quiere decir que la gran representación que tuvimos de la sociedad como una pirámide necesaria de niveles agenciados unos con otros deja de ser la única manera cómo podemos pensar los fenómenos macro-colectivos. Nuestro momento intelectual está marcado por la aparición de sustitutos. La noción de civilización, que evocó hace un momento, regresa a la «moda»: las civilizaciones que habían sido abandonadas (después de los trabajos de Toynbee) vuelven otra vez al tapete de la sociología. Segundo sustituto: las redes sociales, que tratan de dar una representación macrosocial totalmente distinta a la que dio la vieja idea de sociedad. El agenciamiento no es más necesario, es contingente y plural; la sociedad es un conjunto de «tubos» que se conecta de manera disímil y no hay más arquitectura única —lo que era, bien vistas las cosas, la pretensión central de la idea de sociedad. Es inútil, creo, alargar la lista con otros ejemplos.

Lo esencial es comprender el movimiento intelectual de fondo al cual asistimos: la búsqueda de nuevas herramientas susceptibles de producir una mirada macrosociológica susceptible de reemplazar la idea de sociedad. En lo personal creo que el proceso de individuación puede ser otra manera de describir una sociedad en su conjunto.

Entrando a la sociología del individuo se puede encontrar que hay muchas perspectivas: tenemos autores como François de Singly, Alain Ehrenberg, Jean-Claude Kaufmann, entre otros. Entonces, ¿Qué tiene de original esta sociología en cuanto a método, investigación y análisis que no tengan otras? Y ¿Dónde se ubica en la tradición sociológica o estamos hablando de una nueva disciplina?

La sociología siempre se interesó en el individuo, pero el individuo siempre fue un nivel de la realidad para ilustrar un razonamiento global. Es decir, se construía una casilla sociológica, y se ilustraba el razonamiento a través de la descripción de un actor particular. La sociología trabajaba con modelos típicos y tópicos.

La sociología del individuo propone una perspectiva diferente. No privilegia necesariamente un nivel de la realidad, como lo hicieron las microsociologías americanas, que son, sin duda, antecedentes evidentes de este tipo de preocupaciones y privilegiaron el nivel de la interacción. Siempre insisto en este punto porque creo que muchas veces no se advierte la increíble originalidad de estos trabajos, tanto más que en América Latina llegaron muy tarde y, creo, muy mal. En efecto, hasta que el interaccionismo simbólico, la obra inclasificable de Goffman, la etnometodología, la fenomenología, pongan el acento como lo pusieron, en el nivel de la interacción social, por asombroso que hoy pueda parecer, la sociología «flotaba»: habían estructuras, clases sociales, éticas religiosas, instituciones, Estados-nación, etc., pero nunca la sociología trataba lo que era —y es— el corazón de la vida social, es decir el cara a cara entre actores. Esto fue el gran «descubrimiento» heurístico de las microsociologías: hacer comprender que no hay vida social sin interacciones ordinarias. A la sociología clásica, en el fondo, le faltaba «carne» y fue eso lo que esas sociologías aportaron de fundamental haciendo del nivel de la interacción el corazón de la realidad sociológica. En algunos casos, no en todos, esta preocupación se acompañó con el esfuerzo por tratar de comprender cómo desde las interacciones ordinarias se podía o no «subir» al sistema.

Aunque por momentos entre en conversación, incluso por razones metodológicas con estas perspectivas, la sociología del individuo está animada por una preocupación distinta. Lo que se encuentra en el vértice de mis trabajos, es la toma de conciencia que como sociólogos tenemos cada vez más que traducir los fenómenos colectivos a escala de las experiencias individuales. Durante mucho tiempo la comprensión de los fenómenos sociales se hizo en términos de clase social o de grandes identidades colectivas. Había una suerte de identificación inmediata del actor individual con estos grandes actores colectivos y, por lo tanto, la inteligibilidad de la historia y de la sociedad se hacía en función de las clases sociales o de las identidades. Lo que ha cambiado es que hoy en día, cada vez más, es preciso dar con otra inteligencia de los fenómenos sociales: ser capaz de traducir los grandes desafíos estructurales a escala de los individuos. En el fondo, aunque esto muchas veces solo sea reconocido implícitamente, se advierte en estas perspectivas un cambio a nivel del destinatario de la sociología. La sociología del individuo es, por encima de muchas cosas una sociología, *para* los

individuos —lo que exige la puesta en circulación de nuevos operadores analíticos. En lo que me concierne, la noción de «prueba» intenta ser ese operador analítico. Pero en todo caso, lo nuevo de la sociología del individuo es comprender que hay que lograr dar cuenta de fenómenos colectivos a escala de los individuos. Esa preocupación, con esa intensidad, no existe, creo, ni en los clásicos ni en las microsociologías.

Está bien, reducimos la escala, pero ¿cómo evitar caer en el «portrait», en el retrato?

Dentro de esta preocupación común, dar cuenta de fenómenos estructurales a escala de los individuos, existen dos sensibilidades diferentes. La primera es la sociología del individuo *stricto sensu*, es decir, aquellos que se interesan por la individualidad del actor individualizado. Una sociología que trata de explicar por qué Juan hace algo y Pedro hace otra cosa. Se han hecho ciertos estudios en Francia para mostrar, por ejemplo, las trayectorias disímiles de hermanos gemelos o las variantes en las prácticas culturales entre dos miembros de un mismo grupo social. Lo que interesa a esta mirada sociológica es dar cuenta de la individualidad, de la producción de la individualidad subrayando las variaciones intra- e inter-individuales. La segunda sensibilidad, en la cual se inscriben mis trabajos, se interesa en el fondo menos, o solo en un segundo momento, por las variaciones interindividuales, y más por la sociedad en la que viven y los grandes procesos colectivos que los forjan. Una preocupación bien reflejada por la noción de individuación es la pregunta teórica por los procesos estructurales que explican el tipo de individuo que se fabrica históricamente en una sociedad. Por supuesto que, en el marco del estudio de la individuación, es posible —como intento hacerlo en mis estudios empíricos— describir, apoyándose en estudios de caso o en «retratos», la manera como los individuos afrontan los grandes desafíos estructurales de la sociedad en la que viven (esto es, estudios que pormenorizan el trabajo de los individuos), sin embargo, la preocupación central es menos el trabajo de los actores que comprender —y traducir— desde las experiencias individuales las grandes pruebas estructurales de una sociedad. La individuación es siempre una macrosociología. Siempre.

Antes de adentrarnos en los dos conceptos centrales de tu teoría de la individuación: los soportes y las pruebas, precisemos bien los términos, ¿Por qué individuo y no actor, agente, self, yo, sujeto, etc.?

Las ciencias sociales se caracterizan por utilizar y producir términos polisémicos. En este ámbito la polisemia es extrema. Sin ninguna vocación ecuménica he aquí un listado de definiciones. Cuando se habla del «actor» se subraya alguien que es capaz de transformar su entorno. En ese sentido, para mí, todo individuo es, por supuesto, un actor y esta definición es lo que le ha dado pie a Latour, entre otros, para decir que hay actores no humanos que deben ser estudiados por la sociología, porque hay objetos que transforman el entorno (...y hay individuos humanos que transforman muy pocas cosas).

En el caso del «sujeto» hay una representación moral de individuo, es decir el sujeto es el fruto de un trabajo particular que en la tradición psicoanalítica y marxista supone un trabajo de emancipación: el sujeto no está en el comienzo de un proceso, sino que está al final de ese. El sujeto es una lucha, de ahí el término con el cual va por lo general asociado: la subjetivación. En todo caso el sujeto es una figura social ideal del individuo —es el héroe, el artista, el santo, o sea modelos de excelencia que un colectivo propone a sus miembros. El individuo es interpelado como sujeto, decía Althusser, es decir que son modelos prescriptivos de sujeto que propone una sociedad y que el individuo logra o no encarnar.

En el caso del «agente» (o la agencia), lo que se subraya es básicamente la estrecha asociación que existe entre las estructuras que son utilizadas cuando se actúa y el agente que actúa porque moviliza estructuras. En el caso de Bourdieu es lo que resume la tríada fundadora del habitus (estructura-estructurada-estructurante) y en el caso de Giddens es la problemática de la dualidad de lo estructural: estructuras que solo existen cuando son puestas en práctica y prácticas que solo existen porque movilizan estructuras.

El «self» es diferente. Viene de la psicología social de George Herbert Mead y subraya una capacidad fundadora del actor humano: la aptitud que tiene el actor de tomarse a sí mismo como objeto de acción. En la definición que dio Blumer, el self se refiere a que cuando yo actúo tomo conciencia de lo que soy y me oriento, a partir de eso, con respecto a los otros. El self siempre supone una toma de distancia que posibilita justamente ejecutar un rol social. Estamos en una teoría indisolublemente psicológica y social del actor. Una definición que, es importante subrayarlo, en el fondo ha terminado por imponerse en el siglo XX. La relación con los otros es primera, y la relación con nosotros mismos es secundaria. O sea, el gran mérito del self es definir al actor humano desde el primado de la intersubjetividad.

Hay, por lo tanto, una gran cantidad de nociones para designar al actor humano. ¿Por qué entonces privilegiar al individuo? Por dos grandes razones. Primera gran razón, y no es un detalle, es el término que los clásicos de la sociología emplearon y que se encuentra en las aguas bautismales de nuestra disciplina —ese relato sin lugar a dudas inexacto que asocia la emergencia del individuo con la modernidad, pero un relato que tiene el mérito indiscutible de definir un espacio necesariamente compartido entre sociólogos. Segunda gran razón: el individuo, a diferencia de muchas otras nociones que acabo de caracterizar, es susceptible de ser una noción neutra. Imposible no evocar en este punto los trabajos de un antropólogo francés, Louis Dumont, que ha hecho una distinción muy esclarecedora entre el individuo como ente empírico y el individuo como ser moral. El individuo como ente empírico existe en todos lados, pero como ser moral el individuo fue un invento de la modernidad (es decir, y para ser más exactos, una figura social del sujeto). Esta distinción es preciosa porque va a permitir hacer una sociología no-normativa de la individuación: en efecto, cualquiera que sea la manera cultural de representarlos, todas las

sociedades producen —y no pueden no producir— individuos en tanto que entes empíricos. El sujeto, en la manera como lo comprendemos hoy en la sociología, fue una invención del Estado-nación europeo, una manera particular de interpelar a los actores y poner en práctica un programa institucional. La dimensión normativa de la noción le es consubstancial. Por el contrario, el individuo, es decir, entes empíricos individuales, existen en todas las sociedades y esto hace posible una sociología de la individuación que apunte a describir los grandes procesos estructurales a través de los cuales se producen los actores individuales, empíricos, en todas las sociedades. No todas las sociedades han producido sujetos, no todas las sociedades tienen mercado, Estados, nación, democracia, secularizaciones, pero todas las sociedades producen estructuralmente individuos —como entes empíricos.

Ahora, hablemos una noción fundamental en tu teoría de la individuación: los soportes. ¿Cómo es capaz el individuo de tenerse frente al mundo?

En la representación que la cultura occidental dio del sujeto, bien encarnada en el modelo del individualismo posesivo de la tradición inglesa desde Hobbes hasta Locke, lo fundamental era que el individuo tenía que ser independiente, o sea ser capaz de no depender de nadie, ser plenamente propietario de sí mismo y para ello debía en el fondo ser capaz de sostenerse desde el interior. A veces esta concepción se asoció con la autonomía, la capacidad que tiene el individuo de darse su propia norma, o con el autocontrol pulsional. En todos los casos, lo que se propuso fue una visión increíblemente autárquica del individuo. Es sin lugar a dudas un rasgo importante de la tradición occidental. Ninguna otra sociedad había producido antes una concepción tan poco socializada, es decir una visión según la cual el individuo tiene, sosteniéndose desde y por sí mismo, que enfrentar todos los desafíos de su entorno social. Esta representación cultural es, obviamente, falsa. Es decir, no hay ningún actor que se sostiene solo desde el interior. Lo que existe son formas diversas de relacionarse con los otros y de interdependencias mutuas. Es con el fin de describir específicamente este aspecto fundador de la individualidad que me parece es útil hablar de soportes y comprender que no hay individuos sin soportes.

Los soportes designan un conjunto plural de factores. A veces son elementos socioeconómicos, por supuesto, pueden ser también de índole socioculturales, pueden ser públicos o íntimos. En verdad, los soportes son un conjunto de factores simbólicos y materiales, que tienen una función existencial indiscutible, porque nos permiten sostenernos en el mundo de las maneras más diversas posibles. Todos tenemos soportes, pero no todos los soportes tienen el mismo grado de legitimidad y no todos somos conscientes de la misma manera del rol que nuestros soportes tienen en nuestra existencia. Los soportes son entonces la infraestructura del individuo, aquello que permite a un individuo ser un individuo. El individuo no es, contrariamente a lo que dice la tradición liberal (o la versión del *Homo oeconomicus*), el agente primero de la sociedad. El individuo es el resultado de una

manera de hacer sociedad. Nada es más frágil que un individuo. Para que un individuo exista se requiere un conjunto de prácticas institucionales asombrosamente complejas que apuntan justamente a su producción. Es en este sentido que los soportes son el primer elemento de la sociología de la individuación que tiene que responder esa pregunta fundamental: cómo es posible que los individuos puedan soportar la existencia, sostenerse, no desde sí mismo, sino desde un entramado social particular. Lo cual abre la sociología, dicho sea de paso, a temas existenciales, que es un ámbito en el que nuestra disciplina ha tenido mucho tiempo dificultades o reticencias en abordar.

Existen soportes más legítimos que otros, más visibles que otros, hay soportes humanos, no humanos: ¿Se puede establecer una analogía entre los soportes de la teoría de la individuación y los «garantes metasociales del orden» que actuaron como dadores de sentido? ¿Hay alguna especie de patrones de soportes encontrados en las experiencias de los individuos?

En la obra de Touraine, los «garantes metasociales del orden social» eran las grandes estructuras de significado —y de legitimación— sobre los que reposaba una sociedad. Eran, en cierto sentido, los soportes simbólicos de una sociedad. En verdad, eran lo que definía lo sagrado en sociedades laicas y secularizadas. Es decir, los garantes metasociales imponen límites a sociedades que han roto con el límite «natural» que durante mucho tiempo se dedujo desde las prohibiciones religiosas. En este sentido, los garantes metasociales pertenecen plenamente al universo weberiano del desencantamiento del mundo.

Los soportes, en la sociología del individuo, se definen sin embargo menos por un problema de sentido (o sea, la desorientación o la angustia frente a la contingencia del mundo) y mucho más por un problema energético-vital. El problema «metafísico» de nuestra época, hoy, creo, se centra menos alrededor de cuál es el sentido de la existencia (ese es el gran tema de la modernidad en el decimonónico finisecular y de la filosofía de la existencia o del absurdo). Es cierto que esta problemática no ha desaparecido, como en parte lo indica la renovación espiritual multiforme a la que asistimos, pero no es más, me parece, y desde la vida ordinaria, la cuestión existencial primera. Lo que obsesiona a muchos de nuestros contemporáneos es cómo hacer para soportar cotidianamente una vida que nos «insoporta». O sea, dónde encontrar la fuerza, la energía, es decir los soportes, para poder sostenernos en la vida. «Ayer» el problema del sentido se inscribía en la descendencia de una metafísica en un mundo sin Dios; «hoy» el problema es cómo soportar la vida (en términos concretos, cómo uso el celular para mantenerme siempre conectado, cómo sostenerme gracias al Facebook o al Blackberry, cómo disolver las ansiedades inducidas por el hecho de tener que soportar la vida). En el fondo, es el regreso, sobre nuevas bases, al tema de las diversiones mundanas de las que ya hablaba Pascal. Se trata de una ansiedad más práctica que simbólica —cómo hago, técnica y socialmente, para sostenerme ante el peso (y el vacío) de la existencia.

En el marco de una sociología de la individuación, es posible estudiar los soportes a distintos niveles. Por un lado, es posible distinguir, a un nivel macro, entre grandes tipos de soportes: soportes económicos, relaciones sociales, soportes simbólicos o incluso ficcionales —muchacha gente, por ejemplo, se sostiene en la vida «hablando» con personajes de (tele)novelas, desde la fe, etc. (una familia de soportes en apariencia muy individuales pero que son profundamente colectivos porque se inscriben en una tradición cultural específica). Pero a este primer nivel se le puede añadir otro: es decir, uno puede preguntarse de qué manera soportes que son factores comunes reciben usos singulares. Y es aquí donde es posible hacer «retratos» (o estudios de caso) que vienen profundizar nuestra visión sociológica. O sea, la puesta en práctica de una sociología de la individuación que se interesa realmente por el trabajo de los individuos; tratar, por ende, de aprehender los soportes, y el entramado de soportes, fuertemente idiosincráticos y profundamente singularizados desde los cuales los individuos se sostienen en la vida. Lo cual supone entrar en una economía subjetiva muy singular con el fin de desentrañar el sentido de prácticas en apariencia puntuales pero que pueden revelarse esenciales, o de relaciones que algunos dirán «adictivas» y que son, a veces, simplemente, soportes. Es decir, en este caso lo que se busca es describir una cartografía capaz de dar cuenta, a través de los soportes, de la ecología social personalizada de un actor. Es esta dialéctica lo que es central: la articulación entre soportes que reflejan estructuras de un periodo y soportes, existenciales e individualizados, activados por los actores. Aspecto importante: lo propio de los soportes es que son elementos que, ante nosotros mismos, deben permanecer en un claro-oscuro; todos sabemos que tenemos soportes que nos soportan en la existencia, pero preferimos no confesarnos ante nosotros mismos hasta qué punto son efectivamente soportes de nuestra existencia. Nada lo indica mejor que ese gran soporte que es la pareja en el mundo moderno, y no es un azar si la más linda frase de amor, sociológicamente hablando, es: nos soportamos. En el sentido del encanto amoroso, pero también en el sentido de que implica un soporte entre dos personas en un mundo donde el lazo social se ha transformado en su naturaleza misma.

Hablemos del concepto «ancla» de la individuación: la noción de prueba. ¿Qué papel y qué consecuencias tienen las pruebas en la vida cotidiana? ¿Quiénes prueban y quiénes son probados?

La sociología de la individuación trata de describir al individuo que es estructuralmente fabricado en una sociedad. Los «clásicos» lo hicieron a través de grandes procesos macroestructurales: la ciudad produjo un tipo de individuo porque se salió del control social de la comunidad y se entró en el anonimato de la gran ciudad; la consolidación de un mercado de trabajadores libres formó un tipo de individuo distinto porque se salió de la dependencia servil y se entró en un mundo en donde cada cual tenía que ganarse su vida en el mercado (vendiendo su fuerza de trabajo); la diferenciación social produjo un individuo más individualizado, puesto que cada uno de nosotros fue concebido como el fruto de un número creciente y dispar de relaciones

sociales, etc. Esta fue la gran manera de describir la individuación en los clásicos, es decir que era más un estudio de los factores de individuación que una sociología que se interesara en la producción concreta de los individuos. Cuando aparece la necesidad de describir fenómenos colectivos a escala de los individuos se requiere de otro operador analítico. Me parece que el operador analítico para hacer eso es la noción de prueba.

La noción de prueba como operador fundamental busca establecer una articulación entre cambios estructurales y experiencias subjetivas. La «prueba» es el concepto ancla de estas dos realidades. Y lo hace articulando cuatro dimensiones analíticas. Primero, la prueba es indisociable de una lógica narrativa, o sea es una manera de contar la historia. Los sociólogos siempre narramos (por ejemplo: la modernización, la lucha de clases, la emancipación femenina, etc.); la «ventaja» de la noción de prueba es que esto no puede no hacerse de manera explícita. Se trata en efecto de uno de los relatos más viejos que existen en la historia del individuo (y, gran ventaja, este relato no es exclusivo ni a Occidente ni a los tiempos modernos); un relato que cuenta el avatar individual a través de una estructura ternaria: existe una fase de formación, un momento de puesta a prueba propiamente dicho y una resolución. Entonces, la prueba es la manera de contar la historia, salvo que en nuestras sociedades el relato debe dar cuenta cada vez menos de una trayectoria lineal y subrayar cada vez más los devaneos y ansiedades que asaltan a los individuos enfrentados a pruebas que son ambivalentes, es decir confrontados a tensiones que nunca es posible resolver del todo. La prueba es un relato de la historia, de la historia colectiva, a escala de actores individuales.

Segunda dimensión analítica, la noción de prueba supone un tipo particular de actor. No es aquel que fabrica el mundo, como en el marxismo; no es el hombre que co-produce significaciones, como en la tradición del interaccionismo simbólico; no es ni siquiera aquel que resuelve situaciones, como en el pragmatismo, sino que es aquel que está obligado a enfrentar desafíos. Es un desafío que tomó un rostro particular en la modernidad: sociedades que han hecho de la movilización generalizada de los actores uno de los pilares del orden social. Esto hace que la noción de actor que se moviliza es la de un individuo vulnerable (o sea, abierto al mundo), que está obligado a enfrentar pruebas, que es un actor que tiene emociones, que se cansa, que duda, un actor del cual debemos tener en cuenta que desarrolla su existencia en medio de una vida social que no es un largo río tranquilo, sino un río turbulento. Algo que la sociología muchas veces olvida. En muchos libros de sociología el carácter angustioso, la perplejidad, las dudas, los cansancios de los actores no aparecen nunca. Es como si fuesen estrategias inagotables, como si la reproducción de clase operara de manera mecánica y sin esfuerzo. La continuidad estadística no debe hacernos olvidar todos los avatares resentidos por los individuos.

Tercera característica: la prueba reenvía a una sociedad que no cesa de evaluar a los actores. Es decir, de manera cada vez más constante y difusa los actores tienen la tendencia, casi de manera «espontánea», a leer sus vidas como una serie de pruebas de las que han salido airosos o bien, por el contrario, ante las cuales han

fracasado. La prueba escolar, por supuesto, es un buen ejemplo; pero también lo es, a su manera, la prueba conyugal —y tantas otras. La vida ordinaria se vive cada vez más bajo el sello de una serie de evaluaciones permanentes, a veces formales o institucionales, pero otras veces únicamente narrativas por las cuales el individuo se cuenta y cuenta su vida como sometida a un proceso de selección permanente. El punto es importante. En las sociedades actuales existen, obviamente, pruebas formales (pensemos en las evaluaciones de la universidad), pero por lo general, las pruebas, y sus consecuencias sobre las trayectorias, se diluyen en el curso mismo de la vida. Muchas veces el fracaso en ciertas pruebas «invisibles» tiene repercusión en el resto de la existencia (como cuando un divorcio se prolonga, por razones múltiples, en un despido o en pobreza). Aquí es visible una inflexión contemporánea: en los relatos tradicionales las pruebas eran grandes —y raros— momentos estelares de una vida, a lo más, y en el marco de la filosofía de la existencia, la vida fue concebida como debiendo afrontar ciertas experiencias límites (la muerte, la angustia). Hoy, y es sin duda algo profundamente acentuado por el modelo neo-liberal, los actores viven su vida como estando permanentemente sometidos a evaluaciones periódicas y en medio de una filosofía de competencia generalizada de todos contra todos.

Cuarta y última dimensión: la prueba remite a grandes desafíos estructurales. Es decir que no toda experiencia difícil es una prueba. Las pruebas, si hay cierto rigor analítico, tienen que reservarse a ciertos desafíos estructurales, particularmente significativos en un momento histórico, y que permiten justamente definir una sociedad a escala de los individuos. La escuela es hoy, en el caso de la sociedad francesa por ejemplo, una prueba mayor de la individuación porque el proceso de selección social y de asignación de clase opera, en gran parte, a través de esa institución. La escuela, quedémonos con este ejemplo, aunque participa en este proceso, tiene una función distinta en el caso de América Latina hoy porque el proceso de selección social antecede, en gran medida, el recorrido escolar y sigue operando, por fuera de la escuela, a través de transmisiones familiares, redes, etc. El objetivo es, en este caso, partiendo de la experiencia de los actores, lograr diseñar las grandes pruebas estructurales activas en una sociedad.

Resumiendo: la noción de prueba, en el marco de una sociología de la individuación, apunta a narrar una sociedad desde una historia inteligible para los individuos; moviliza una concepción del actor sensible y vulnerable; subraya con fuerza hasta qué punto vivimos en sociedades que se han convertido en máquinas permanentes de evaluación y busca, por último, producir una cartografía particular de la sociedad (la sociedad, en el marco de esta perspectiva de individuación, se entiende como el conjunto estandarizado de pruebas estructurales). En el seno de una sociedad, todos los individuos enfrentan pruebas estructurales que son socialmente producidas y desigualmente distribuidas y que cada cual debe, por ende, afrontar desde una posición particular y con recursos disímiles. Las pruebas estructurales son comunes; las respuestas de los actores son singulares. La desigualdad social y la diferenciación interindividual resultan de esta articulación.

Dentro de tu sociología ¿cuáles son los nuevos retos de los sociólogos, de la teoría social, de la sociología misma?

Lo fundamental no es pues hacer una sociología *de* los individuos, sino una sociología *para* los individuos. Es decir, una sociología que sea capaz de traducir los grandes problemas colectivos de una sociedad, en un momento histórico, a escala de los actores individuales. Lo cual implica producir una sociología con un nuevo talante. Se puede hacer —se ha hecho— sociología para el príncipe, para la administración pública, para grupos privados, para la opinión pública, para los movimientos sociales, etc. Hoy tenemos también que producir sociología en dirección de los individuos.

A este primer gran desafío se añade otro: la manera de poner en pie estudios sociológicos comparados de nuevo cuño, a la vez sensibles a la globalización y a la sensibilidad social más individualizada de los actores. Esto implica comprender que si el proceso de individuación es activo en todas las sociedades (todas ellas producen individuos en tanto que entes empíricos), las pruebas que los forjan varían en función de los contextos nacionales y, dentro de una misma sociedad, varían en función de los períodos. Con el fin de poner a prueba este razonamiento, tras haber efectuado una investigación empírica sobre la individuación en Francia, hemos realizado en los últimos años, con Kathya Araujo, un trabajo de campo similar en Chile. La interrogación de base es la misma, es decir cómo se producen estructuralmente individuos en estas dos sociedades, pero las pruebas inductivamente formuladas en ambos casos son distintas y las pocas pruebas que son comunes (el trabajo o la familia), tienen significaciones diferentes. La sociología comparada de nuevo cuño que se requiere debe desconfiar de la producción demasiado rápida, acrítica y ahistórica de indicadores comunes para todas las sociedades.

La sociología ha sido durante lo esencial de su historia una aventura de cuatro países: Estados Unidos, Francia, Alemania e Inglaterra —por supuesto ha habido grandes sociólogos en otras partes del mundo, pero esos países definieron el *mainstream* de nuestra disciplina. El siglo XXI asistirá —asiste— al fin de esa representación estrecha del universo. Y en este nuevo contexto, indisociablemente político e intelectual, la sociología que hay que pensar, la que tu generación tiene como horizonte, es una sociología capaz de hacer conversar Turquía con Brasil, Indonesia con México, China con India, Perú con Argelia. Y para eso se requieren conceptos nuevos. Creo que la sociología de la individuación es también, no solamente pero también, una formidable herramienta para poner en resonancia experiencias sociales disímiles y distantes entre sí; y lo es tanto más que la noción permite trabajar deshaciéndonos de marcos normativos. Articular mañana lo común y lo singular, he ahí el gran reto intelectual. Comprender entre sociedades, y en el seno de cada una de ellas, lo que es común en la aventura de la modernidad y las maneras cómo, desde desafíos comunes, se produce la singularidad.