

Variantes del individualismo¹

Variants of Individualism

Danilo Martuccelli

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile
Université Paris Descartes, CERLIS-CNRS, Francia
danilo.martuccelli@gmail.com

Resumen: En sociología, el individualismo es por lo general comprendido como un fenómeno moderno indisociable del individualismo institucional. Ésta es una posición que niega la presencia de individuos en otras sociedades y periodos o que al compararlos con este modelo, concluye en sus insuficiencias. En el presente artículo, tras una caracterización terminológica de algunas grandes nociones (individuo, individuación, individualización e individualidad), y una revisión crítica de los principales postulados del individualismo institucional, se proponen otras tres grandes variantes del individualismo: el individualismo comunitario, el individualismo ontorrelacional y el individualismo agéntico. Cada una de estas modalidades se caracteriza por una articulación particular entre una concepción del actor y diferentes modos de legitimar la individualidad.

Palabras clave: individualismo; individuo; individualidad; individualización; actor.

¹ El presente artículo se inscribe en el marco del Proyecto Fondecyt núm. 1180338, “Problematizaciones del individualismo en América del Sur”.

Abstract: *In sociology individualism has been generally understood as a strictly modern phenomenon inseparable from the notion of institutional individualism. This is a conception which fails to recognize the presence of individuals in other societies and periods or which, by comparing them with this model, concludes in its insufficiencies. This paper, after developing a terminological characterization of some key notions (individual, individuation, individualization and individuality) and a critical review of the main assumptions of institutional individualism, proposes the existence of three other great modalities of individualism: communitarian individualism, onto-relational individualism and agentic individualism. Each of these modalities is characterized by a particular articulation between a conception of the actor and different forms of legitimacy of individuality.*

Keywords: *individualism; individual; individuality; individualization; actor.*

El individualismo es, por lo general, considerado como un fenómeno exclusivo de la modernidad occidental. Las ciencias sociales afirmaron durante mucho tiempo la inexistencia o las insuficiencias de los individuos en las sociedades no occidentales (Goody, 2010; Martuccelli, 2010) y rechazaron, sobre todo, la posibilidad de otras variantes del individualismo; por tanto, las lecturas verdaderamente comparativas fueron limitadas. Cuando ciertas expresiones de la individualidad se reconocieron, usualmente fue porque se trató de figuras excepcionales o infames (por ejemplo, a propósito de la individualidad en la Edad Media europea: Gourevitch, 1997; Coleman, 1996; Bedos-Rezak y Iogna-Prat, 2005). Éstas no fueron nunca vistas como expresión de *otro* individualismo.

En las últimas décadas, el reconocimiento de modernidades múltiples y el cuestionamiento del monopolio de la noción de modernidad hecho por las sociedades occidentales (Eisenstadt, 2000) habría podido abrir el espectro para realizar exploraciones, no obstante, por ahora ninguna revisión análoga se advierte en lo que respecta al individualismo. Precisamente el objetivo de este artículo es revisar otras expresiones del individualismo a partir de la presentación y discusión de cuatro de sus variantes.

¿En qué sentido debe entenderse la noción de “individualismo”? Por lo general, se entiende que el término designa representaciones que

hacen del individuo el centro ontológico, metodológico o axiológico de la vida social (Lukes, 1973). Se denomina *individualismo a las concepciones y a las instituciones que promueven, defienden o valoran explícitamente la dignidad, los derechos y los intereses de los individuos con respecto a los grupos*. Ahora bien, es porque se suele partir implícita o explícitamente de esta definición que se desconocen otros significados posibles. Cuando Durkheim afirma, por ejemplo, que “el individualismo es un fenómeno que no comienza en ningún lugar, pero que se desarrolla, sin parar, a lo largo de toda la historia” (Durkheim, 1960: 147), en rigor sobreenfrenta dos cosas distintas.

Por un lado, que el “individualismo” designa la necesidad a la cual se ven sometidos los colectivos de reconocer, *en los hechos*, los intereses de los individuos. Por otro lado, que el “individualismo” designa, esta vez en concordancia con una visión evolucionista, un conjunto de factores institucionales específicos que promueven la dignidad de los individuos en las sociedades modernas. En esta medida, sólo en la modernidad occidental se habría dado el pleno reconocimiento del valor de los individuos respecto a los colectivos. Esta definición excluiría, así, el uso del término “individualismo” para otras sociedades o periodos. Pero tal como se hace de manera creciente con la noción de “modernidad” y el reconocimiento explícito de su diversidad institucional, ¿no es posible acaso pensar que es factible reconocer otras variantes del individualismo?

Para explorar dicha posibilidad, en este artículo optaré menos por partir de una nueva definición del individualismo que por construir una perspectiva analítica. Por ello empezaré por diferenciar y autonomizar sus distintos elementos: individuo, individuación, individualización e individualidad, lo que exige una breve caracterización de cada uno.

Individuo. Se retoma la distinción propuesta por Louis Dumont (1985) entre individuos como agentes empíricos, por un lado, y las diferentes representaciones culturales del individuo, por otro.

Individuación. Se denomina así a los grandes procesos sociohistóricos que dan cuenta de los individuos que son fabricados estructuralmente en una sociedad. La noción desplaza, así, el estudio desde los procesos de socialización propiamente dichos (la fabricación psicosocial del individuo) hacia los grandes factores históricos

(Estado, economía, religión) y las diversas modalidades de individuos que éstos producen.

Individualización. La noción designará los procesos de diferenciación o de singularización interindividual presentes en una sociedad.

Individualidad. El concepto apunta al grado de diferenciación o de singularización reconocido o legítimamente alcanzado por un individuo dentro de un colectivo.

Como se verá, cada una de las cuatro variantes del individualismo que diferenciaré se caracteriza por una combinación *específica* y *distintiva* de estos elementos: una representación cultural del *individuo*; procesos de *individuación*; formas de reconocimiento de la *individualización* interindividual, y modalidades de valorización de la *individualidad*.

I. El individualismo institucional

Apoyándose explícitamente en la acepción de los individuos en cuanto seres morales adosados a *una* representación cultural particular del sujeto, Dumont (1983) ha hecho del individualismo un fenómeno histórico distintivo de Occidente, indisociable de un trabajo peculiar de las instituciones. El modelo del *individualismo institucional* es una concepción filosófica, política y moral que promueve un modo de *individuación* orientado claramente hacia la *individualización* de los actores, que protege los derechos de los *individuos* y propicia el desarrollo de sus *individualidades* respecto a los colectivos de los que forman parte.

Para permanecer en los límites de este artículo, evoco tres de sus características centrales.

La primera es la separación radical entre el holismo y el individualismo. En las sociedades tradicionales las individualidades son consideradas como una anomalía, como una particularización desviada de rasgos comunes a un grupo social. Lo general prima sobre lo particular: la dimensión propiamente individual es interpretada como una especialización más o menos contingente de la comunidad (Tönnies,

1977). Los individuos, en cuanto agentes empíricos, existen por cierto en las sociedades holistas, pero sus acciones e identidades se conciben claramente subordinadas a la conservación del pasado (Balandier, 1974). Dumont ha insistido en estos aspectos al oponer las sociedades holistas, las que “valorizan en primer lugar el orden, la conformidad de cada elemento con su rol en el conjunto, la sociedad como un todo”, a las sociedades que valoran en primer lugar al ser humano individual. En sus palabras: “a nuestros ojos, cada hombre es la encarnación de la humanidad entera, y como tal, igual a todo otro hombre, y libre. Es lo que llamo el individualismo”. Bajo esta premisa la conclusión es evidente: la sociedad holista ha predominado por doquier “con la excepción de nuestra civilización moderna y de su tipo individualista de sociedad” (Dumont, 1985, p. 12).

La segunda característica es que los individuos existen independientemente de las relaciones sociales. En algunos casos se señala incluso que los individuos preexisten al lazo social (una concepción que va de la tradición del contrato social hasta ciertos estudios de las ciencias cognitivas contemporáneas pasando por la ficción literaria de Robinson Crusoe). Ésta es una representación fruto de un trabajo institucional e ideológico particular orientado a producir la visión de un individuo separado que implica la instauración del estatus jurídico de la persona humana, autonomía, independencia y carácter único del individuo. Pocas representaciones encarnan mejor esta concepción que la tesis del individualismo posesivo (Macpherson, 2004) y su rol señero en el advenimiento del *homo oeconomicus*: el individuo dueño de sí mismo es el legítimo propietario de su trabajo.

La tercera característica es la preeminencia, dentro de la diversidad de los factores de individuación, del rol específico de las principales instituciones de la sociedad (el derecho, el trabajo, la escuela, la familia), orientadas de manera explícita hacia los individuos y que obligan a cada persona a desarrollarse como una individualidad particular (Parsons, 1951 y 1964). La individualidad deja de ser percibida como una desviación respecto a un modelo general y se convierte en el modelo institucional que cada uno debe encarnar. Lo que cambia con el advenimiento del individualismo institucional es, pues, que el individuo

se vuelve un imperativo colectivo central: cada cual debe constituirse como un individuo (en el sentido de un tipo de sujeto moral), ya sea en el ámbito económico, político o sentimental.

Si la sociología clásica describió la emergencia del individuo en Occidente a partir de varios factores estructurales de individuación (diferenciación social, secularización, urbanización, racionalismo, industrialización), a final de cuentas todos estos rasgos fueron subordinados, en lo que a la producción de individuos se refiere, al modelo del individualismo institucional. Esta modalidad del individualismo es, de este modo, inseparable de interpelaciones institucionales: algo claramente visible en la asociación entre modelos de Estado-providencia y modos de individuación (Esping-Andersen, 1999; Castel, 1995) o incluso cuando se subraya la sujeción institucional presente en la gubernamentalidad moderna (Foucault, 2004). Son las instituciones y sus prescripciones las que definen esta variante del individualismo.

A pesar de la importancia de las diferencias nacionales observables en el individualismo institucional (Lukes, 1973; Martuccelli y Singly, 2018); del reconocimiento de una pluralidad de modelos históricos de sujeto (Taylor, 1989; Bodei, 2006); de la diversidad de tradiciones presentes en una misma sociedad (Bellah, 1985); de la emergencia, en Occidente, de nuevas modalidades de individualismo (Riesman, 1950; Sennett, 1977; Lasch, 1979; Elliott y Lemert, 2006), o incluso de una radicalización del proceso de individualización inducido por nuevos modelos institucionales (Beck y Beck-Gernsheim, 2002; Giddens, 1991; Ehrenberg, 1998; Dubet, 2002), la primacía de la tesis del individualismo institucional como vía central de la individuación rara vez ha sido cuestionada por la sociología. Pero la fuerza de este modelo no impide la pregunta por saber si hay otras variantes del individualismo. En efecto, a la luz de los dos sentidos de la noción de individuo (agente empírico y sujeto moral) es evidente que toda sociedad tiene procesos propios de individuación (o sea, cada sociedad produce individuos en cuanto agentes empíricos), aun cuando los niveles de individualización o de valorización de individualidad no sean representados o legitimados de manera idéntica a como lo son en el individualismo institucional.

La objeción es inmediata y puede parecer inobjetable. ¿Puede realmente hablarse de individualismo para hacer referencia a fenómenos sociales

que no son modernos? ¿No se trata de un uso abusivo y anacrónico del término? Notemos de entrada una razón de plausibilidad. En la caracterización del individualismo moderno que han hecho tanto Durkheim (1970) como Tocqueville (1961), lo han distinguido de un individualismo concreto o del egoísmo. Para ambos, el celo por el propio interés, alejado o en contra de las normas colectivas, es un vicio común a toda la humanidad. El argumento les sirvió para erigir la tesis de la diferencia específica del individualismo moderno, abstracto y universal, y de la legitimidad de una vida personal apartada de las obligaciones colectivas. El individualismo sólo se da cuando el actor puede legítimamente hacer de su vida personal y de sus intereses el centro de su existencia; cuando la sociedad hace del individuo y de sus derechos inalienables el principio básico de la vida social.

La caracterización es precisa, pero ¿es posible desembarazarse tan fácilmente del celo del propio interés y del egoísmo presentes en todas las sociedades? ¿No se puede pensar que los individuos, como agentes empíricos, han conocido formas de individualidad irreductibles a la modalidad particular de individuación propiciada por el individualismo institucional moderno? ¿No es posible reconocer que, analíticamente, otras combinaciones de elementos son viables y que cada una de ellas defina así una variante del individualismo?

Partiendo de estas preguntas, *sin exhaustividad*, intentaré esbozar otras tres grandes vías del individualismo. Cada una combina los elementos que he diferenciado, y puede comprenderse, desde un punto de vista analítico, como una crítica a cada uno de los grandes postulados del individualismo institucional. La primera es a la consistencia de la frontera ideológica establecida entre el holismo y el individualismo. La segunda, a la concepción que excluye concepciones ontológicas relacionales del individualismo que no se comprenden desde el holismo. La tercera, a la estricta y exclusiva relación entre prescripciones institucionales y constitución de los individuos, la que deja fuera formas de constitución basadas más en las habilidades intrínsecas para afrontar la vida social que desde programas institucionales prescritos. Se trata de vías que no se entienden desde el individualismo institucional, mas no por ello pueden ser desautorizadas como expresiones de otros individualismos.

II. El individualismo comunitario

La enunciación sólo es paradójica en apariencia. En verdad se trata únicamente de una rectificación de lo que la tesis fuertemente ideológica del holismo veló durante mucho tiempo: la existencia de individuos (agentes empíricos) y de individualidades dentro de sociedades definidas como tradicionales o con fuerte control comunitario, pero que no pueden, en todo caso no en el mundo contemporáneo, ser asimiladas al holismo. El abandono de esta representación totalizante y orgánica permite esbozar analíticamente lo que denominaré individualismo comunitario.

Lo que define al individualismo comunitario es la acentuación de conductas individualizadas más o menos alejadas, pero sin ruptura, respecto de los designios comunitarios que muchas veces toman la forma de conductas de crisis o de desasosiego inducidas por importantes cambios en los modos habituales de individuación. La individualización efectiva obtenida por los individuos no tiene correlato institucional: o no es reconocida o lo es peyorativamente (dada su débil legitimidad). *En el individualismo comunitario las conductas individualizadas se disocian de las expresiones ideológicas colectivas.*

Si bien el perfil de esta variante no se reduce en absoluto a las sociedades del África subsahariana (razón por la cual traeré a colación experiencias producidas en otros contextos), centraré empero nuestra atención en ellas porque, durante mucho tiempo, este subcontinente sirvió como alteridad radical a la visión individualista de la modernidad, y lo hizo sobre todo debido a dos fenómenos.

En primer lugar, en las sociedades del África subsahariana es legítimo reivindicar en público la acción ordinaria de las entidades invisibles. Recordemos el sentido preciso de la tesis del desencantamiento de Max Weber: el mundo no está sometido a la acción de fuerzas sobrenaturales, sino únicamente a leyes causales naturales. A diferencia de otras sociedades, en las cuales el comercio con entidades invisibles, *sin desaparecer*, se ha vuelto más o menos marginal, y sobre todo de evocación *ilegítima* como explicación en el espacio público, en muchas sociedades del África subsahariana ese recurso sigue siendo habitual. Lo anterior podría conducir a la conclusión de que el holismo y la inexistencia del individualismo son patentes en un mundo encantado.

Sin embargo, el recurso y la instrumentalización *individualizada* de entidades invisibles matiza inmediatamente esta conclusión. Como Durkheim (1985) y Mauss (2013) sostuvieron, si la religión es social, la magia es un hecho individual. Se trata de un aspecto particularmente bien estudiado por Evans-Pritchard (1972), para quien la brujería es una práctica individualista (pues está al servicio de intereses personales y no de la comunidad), que puede ejercerse en contra de uno de sus miembros, aun cuando sólo se practica, como en la colectividad azandé estudiada por el autor, entre sujetos de un mismo rango social (lo que supone cierta aceptación de las jerarquías sociales). El individuo actúa en un mundo donde las representaciones del maleficio y la brujería proponen una visión ciertamente más persecutoria que culpabilizadora del mal (Ortigue y Ortigue, 1966), pero que no impide la expresión de la individualidad.

En segundo lugar, las sociedades africanas también han servido para construir una alteridad radical a la modernidad, precisamente gracias a la figura del individuo (Bell, 2002, pp. 61-72; Connell, 2007, pp. 96-106): entre el individuo y el grupo habría un lazo orgánico que, de acuerdo con la tesis del holismo, impediría todo individualismo. No obstante, los debates oscilan entre dos polos: los que subrayan la existencia de un individuo africano no autónomo sometido a los designios de la sociedad, y aquellos que defienden nociones de individualidad como agencia, persona, propiedad, privacidad, biografía, pero que señalan al mismo tiempo que la “inclusión ontológica [de los individuos] en lo social, su formulación ideológica” (Comaroff y Comaroff, 2012, p. 62), fue distinta a la del mundo moderno.

Es en la estela de esta última inquietud y en el marco de las sociedades urbanas contemporáneas del África subsahariana como es posible dar cuenta de esta variante específica del individualismo. Aunque la teoría social no lo reconoce todavía con la fuerza que merece, en el estudio de muchas sociedades del África subsahariana se acentúa cada vez más —incluso a través de formas pervertidas— el vigor de las afirmaciones individualistas. La corrupción, por ejemplo, no es solamente la deriva de un sistema: el corrupto es un individuo que actúa en un mundo desdoblado.

La función administrativa instala al individuo en el cruce de series paralelas: la malversación de fondos y el nepotismo son los síntomas de la presencia

de un mundo de intereses subyacentes a la lógica administrativa. Esta no-coincidencia engendra el “corrupto” como tipo de individuo. Existe un sistema de corrupción que se hace cargo del sistema comunitario inicial y hace emerger figuras individuales. (Garnier, 2014, p. 395; *cf.* también Mbembe, 2004).

Por medio de la corrupción, el individuo, como también lo hace a través de la magia, instrumentaliza de manera altamente individualizada recursos comunitarios.

Se trata del gran rasgo del individualismo comunitario que se constituye cuando, por diversas razones estructurales que modifican los procesos habituales de individuación, el holismo (en términos estrictos, la subordinación efectiva del individuo a los designios del todo) se resquebraja. Se abre, entonces, un espacio más o menos consecuente para la individualidad sin que esto se traduzca ni en una afirmación ideológica del individuo ni en la desaparición de las obligaciones comunitarias. Las razones estructurales que, más o menos involuntariamente, dan forma a este individualismo, son diversas: formas de fiscalidad individualizadas que debilitan a las comunidades, como en Túnez a comienzos del siglo XIX (Hénia, 2009) o modalidades de apropiación individual de la tierra y formas de gestión que permiten cierta autonomía de las familias respecto a la comunidad (Ben Salem, 2009, p. 41). Lo esencial es que, más allá de estos ejemplos y de los debates ideológicos sobre el holismo, diversos procesos de individuación permiten el tránsito de sociedades en las que hay muy escasos márgenes para las individualidades hacia sociedades en donde, sin que desaparezcan los imperativos comunitarios, éstas se desarrollan.

Sin embargo, no es el resquebrajamiento del mundo social preexistente lo que da lugar al individualismo comunitario. Esta experiencia fue, por ejemplo, central en el momento de formación de la clase obrera inglesa en el siglo XIX (Thompson, 1988), pero en este contexto, y a pesar de la presencia de modalidades que podrían ser leídas desde la noción de individualismo comunitario, lo que se impuso fueron modalidades altamente institucionalizadas del individualismo. Es decir, la crisis no es suficiente para explicar el surgimiento del individualismo comunitario. La crisis del Estado providencia en Europa o Estados Unidos (Castel, 1995; Sennett, 1998) o del régimen soviético en Rusia (Alexievitch, 2013), por disruptivas que hayan sido respecto a las experiencias

individuales, no dieron lugar a variantes del individualismo comunitario, y no lo hicieron debido a la magnitud de las formulaciones ideológicas e institucionales del individuo activas en estas sociedades. Es distinta, en parte, la situación de la sociedad posreformas en China desde 1978 en donde, en medio de un relativo vacío ideológico inicial, los actores individuales, sobre todo campesinos (Sun, 2008) u obreros (Tong, 2008), tuvieron que asumir responsabilidades hasta entonces aseguradas por las instituciones. Nada de extraño resulta que algunos autores hayan leído esta situación como similar, como lo veremos, al individualismo agéntico (Yan, 2012).

Es posible establecer una analogía con diversos procesos de destrucción de comunidades indígenas en América Latina, pero a condición de leerlos no sólo en términos de dominación, resistencia o amputación, sino también de apertura, redefinición y nuevo despliegue. Las hibridaciones y su amplio espectro de conductas son, en efecto, una de las maneras por las que “los indígenas producen sus propias formas de modernidad” (Pitarch y Orobitg, 2012, p. 9), una “indigenización de la modernidad” (Sahlins, 1989) que puede entenderse como una manifestación del individualismo comunitario. Incluso, aunque con cierta cautela, ciertos procesos de migración, por lo general descritos en términos negativos (de desarraigo) o como una mera etapa entre dos procesos de plena inserción en una sociedad, pueden ser entendidos desde el marco del individualismo comunitario: el individuo, recurriendo a veces a recursos comunitarios, acentúa progresivamente su individualidad sin romper necesariamente con su comunidad de origen (Le Bot, 2009).

En la emergencia contemporánea del individualismo comunitario es imposible desconocer la importancia de las ciudades (Balandier, 1985). Si regresamos al caso del África subsahariana, son el ámbito donde aquél se forja mejor a distancia de la comunidad, pero en relación con ella. Es en las ciudades donde los actores obtienen los recursos para desarrollar actividades económicas individuales y constituir nuevas redes. Los jóvenes diplomados al constatar, por ejemplo, una crisis del Estado (y el cierre de concursos en la función pública) y los límites de la solidaridad familiar o la de los amigos, desarrollan iniciativas personales para salir del desempleo por medio del autoemprendimiento (Gérard, 1997, p. 242; Vuarin, 1997, p. 186). Al favorecer la constitución de una sociedad civil con relativa autonomía del Estado y de la comunidad, la ciudad es el

ámbito por excelencia de la individualización (Marie, 1997a, pp. 96-97). El proceso no concierne sólo a los hombres. Es también en las ciudades, sobre todo desde la década de 1980, donde las mujeres han podido afirmar su independencia (Coquery-Vidrovitch, 2013, p. 13), al punto de ser capaces de solventar sus necesidades y las de sus familias sin depender de un hombre, gracias al desarrollo del pequeño comercio, muchas veces informal, o el trabajo doméstico. Si es cierto que no siempre la migración a la ciudad ha retirado al hombre el rol de proveedor económico de la familia, el ámbito urbano ha otorgado a las mujeres nuevas posibilidades de individuación (Cooper, 2012, p. 234).

No es de sorprender que, a propósito de estos individuos, la cuestión central gire en torno al grado de ruptura o de alejamiento (en el ámbito urbano o por adquisición de certificaciones educativas) de los deberes comunitarios. Es en este proceso donde se juega el destino de la individualización tanto en términos prácticos como de legitimidad. Si algunos individuos pueden pensar que no necesitan más de la comunidad, los procesos son, por lo general, menos radicales: los actores luchan “contra la opresión de la novedad utilizando la costumbre, y contra la opresión de la costumbre utilizando la novedad” (Cooper, 2012, p. 225). Se trata, así, menos de una oscilación entre la tradición y la modernidad que de una utilización estratégica e individualista de una y otra. Los márgenes de acción no son nunca equidistantes entre los dos polos, pero son siempre reales: “*Separándose* de las relaciones comunitarias, pueblerinas, familiares y matrimoniales, el sujeto se *individualiza*, actuando como individuo en su empresa, el sujeto *mantiene y transforma* su lugar en la comunidad familiar” (Leimdorfer, 1997, p. 167).

En ocasiones la fuerza de este proceso es tal que conduce a una “exacerbación de las estrategias individuales que minan desde el interior las instituciones. La civilización africana —contrariamente a una opinión muy expandida— no es de tipo holista [...] La afirmación de los individuos [...] parece ser una constante de la vida social del continente” (Bayart, 2006, p. 323). Sin embargo, la individualización nunca puede ser unilateral. Lo propio de esta variante del individualismo reside en la combinación “de procesos de individualización y de recomposición de las solidaridades comunitarias” (Marie, 1997b, p. 8). Por un lado, la crisis de los modos habituales de individuación y de los recursos comunitarios sobre los que se apoyaba empujan a la individualización, pero,

al mismo tiempo, a causa de la ausencia tanto de oportunidades como de un sistema generalizado de protección social, el individuo sabe que los lazos comunitarios siguen siendo indispensables. La “individualización a la africana” trabaja “entre solidaridad (incondicional) e individualismo (autárquico)” (Marie, 1997a, p. 105).

Así, en el marco del individualismo comunitario, a pesar de la omnipresencia de conductas individualizadas, éstas nunca dejan de ser problemáticas. Por ello, por ejemplo, la posesión y la apropiación individual de la riqueza deben justificarse. En ausencia de un pleno reconocimiento ideológico del mérito, la riqueza tiende muchas veces a ser asociada con la brujería. Lo anterior es una manera de sancionar desde el universo comunitario la afirmación excesiva de la individualidad (White, 2007; Marie, 2007), lo que a su vez exige de parte del rico el respeto de una serie de obligaciones con el fin de hacerse perdonar por su riqueza. Es decir, el usufructo de la riqueza debe permanecer subordinado, de una u otra manera, a una lógica colectiva. Las prácticas individualizadas de brujería, de corrupción o de enriquecimiento deben refrendar al mismo tiempo sus lazos con la comunidad. En un solo movimiento el individuo debe articular, más o menos difícilmente, proyectos personales y obligaciones comunitarias.

El individualismo comunitario no es sólo patente en el África subsahariana. Otra expresión se encuentra en sociedades donde el individualismo comunitario se presenta bajo la forma de una tensión altamente ideológica entre tradición y modernidad. “El individualismo es el hijo raquítico de la modernidad turca, atrapado entre un positivismo importado y un islam siempre vivo” (Bodzémir, 2014, p. 303). La afirmación no es un mero comentario. La sociedad turca no ha cesado de estar atravesada por tensiones debido a su relación con la modernidad, las cuales encuentran en la cuestión del individuo un nudo central. La tradición otomana impediría el devenir moderno de los individuos, visible ya sea en la antigua tradición del *millet*, que otorgaba derechos a los sujetos como miembros de un grupo pero no como individuos (Pena de Matsushita, 2013, pp. 25-26), ya sea en la actualidad, en las tensiones alrededor del uso del velo islámico (Göle, 1993).

En este caso, la situación es social y culturalmente distinta al precedente (en mucho porque la coerción social aquí no toma necesariamente una forma comunitaria propiamente dicha), pero se trata también de una

variante del individualismo comunitario. Éste se produce cada vez que la ruptura o el resquebrajamiento de la totalidad (el holismo), y del modo de individuación que le era asociado, abre márgenes efectivos de acción a los individuos sin que ninguna formulación ideológica consecuente o legítima de individualización se produzca. Es lo que viven muchos individuos en las sociedades árabe-musulmanas, quienes asisten a una profunda dislocación de sus universos sociales habituales de referencia. En el lapso de algunas generaciones, con una viva conciencia familiar y personal de estos cambios abruptos, los individuos han pasado por regímenes coloniales, la descolonización, gobiernos nacionalistas, partidos laicos, integristas, neofundamentalismos e islamismos radicales. Las mujeres han usado, dejado de usar y vuelto a usar el velo islámico. La proliferación de los modelos se superpone a la experiencia de dislocamiento de las comunidades religiosas.

Por totalizante que sea el deseo de los neofundamentalistas de restaurar *una* totalidad, esto no impide, en los hechos, a pesar del vigor de los regímenes autoritarios, la existencia de importantes márgenes de acción individualizados. La voluntad de los neofundamentalismos islámicos de transmitir un conjunto amplio de prescripciones a los fieles con el fin de codificar gran número de conductas cotidianas, incluido el placer sexual (un ámbito en el cual muchas veces no hay reglas explícitas promulgadas por los referentes religiosos tradicionales), señala las incertidumbres nuevas y los márgenes efectivos a los que los creyentes deben enfrentarse como individuos (Mestiri, 2016, p. 66). Las prácticas religiosas oscilan, así, entre un neofundamentalismo musulmán en torno a un código estricto de comportamiento (en el cual la dimensión jurídica es esencial) y, de manera casi opuesta, “la reformulación de una religiosidad en términos de fe, de realización personal y de valores” (Roy, 2004, p. 68). En el seno de la comunidad se abren, de este modo, márgenes de acción individualizada.

En esta modalidad del individualismo comunitario, más que en el precedente, la tensión entre comunidad e individualismo toma, en mucho, la forma de una oposición ideológica entre tradición y modernidad. Los debates son, así, recurrentes entre aquellos para quienes el individuo sólo es posible vía la occidentalización —adoptando explícitamente el modelo del individualismo institucional, como en el movimiento de “renovación” (*Nahda*) árabe de finales del siglo XIX (Corm, 2016)—, y aquellos que, por

el contrario, buscan defender la cohesión de la comunidad de las aspiraciones individualizadoras. Sin embargo, más allá de estas oposiciones, el individualismo comunitario no cesa en los hechos, sin formulación ideológica explícita, de afirmarse. Por ejemplo, detrás de la búsqueda, por parte de colectivos de mujeres o de autoras, de inspiración en el islam para enfrentar el mundo contemporáneo (Adlbi Sibai, 2017) o de interpretaciones que subrayan las ambivalencias que éste expresa respecto a la afirmación de las individualidades femeninas (Mernissi, 2007), se consolida el espacio del individualismo comunitario: “La realidad de la mayoría de las musulmanas de hoy es la de mujeres que se encuentran ‘desgarradas’ entre tradiciones culturales que las rebajan y una modernidad idealizada que las liberaría” (Lamrabet, 2012, p. 59).

La individualización específica a la variante del individualismo comunitario convive y pervive con la comunidad en un juego que muy raramente es de suma cero. Si a veces lo que una gana lo pierde el otro, en la mayor parte de las situaciones es aprovechando recursos comunitarios que los actores se individualizan. Al tomar distancia de la comunidad, distancia permitida por la transformación estructural de ciertos factores de individuación, pero con una fuerte normatividad y control colectivo, los individuos se oponen o apoyan a elementos comunitarios (en ambos casos sólo en cierto grado) para individualizar sus conductas, todo en el marco de la notoria ausencia de prescripciones institucionales o de representaciones ideológicas legítimas de la individualidad.

III. El individualismo ontorrelacional

La variante del individualismo ontorrelacional se construye subrayando otra representación del individuo (modificando la segunda gran característica del individualismo institucional). Como en el caso anterior, sin ser exclusivo de una región del mundo en particular, esta modalidad es especialmente visible en las representaciones dominantes del individuo en ciertas sociedades asiáticas. A la imagen atomista del yo propia del individuo moderno (la lectura específica del sujeto como ser moral que dio el individualismo institucional) se le contraponen una concepción *ontorrelacional*: el individuo no es pensado solamente desde sus lazos sociales (una realidad que con rasgos distintos es común a todas las

variantes del individualismo), sino que, en su conceptualización misma, es concebido como indisociable de los lazos sociales, sin ser, por ello, reductible al holismo.

En esta representación, la identidad misma del individuo varía en función de sus interlocutores o de sus posiciones. Puesto que las posiciones que ocupa un individuo son por definición móviles y múltiples en la vida social, se desprende de ello su labilidad. En Corea,

en la relación familiar, una persona no es designada por su nombre personal, sino por el rol que le es asignado: padre de tal, madre de tal, tía o tío de tal cual, por ejemplo. O sea, un miembro es definido en función de su lazo con otro miembro. No se utiliza el adjetivo posesivo singular sino el plural. (Kicong, 2014, p. 382).

Cada posición define obligaciones particulares respecto a los prójimos o la comunidad, y el gran imperativo institucional es la construcción de una sociedad armoniosa, lo que constituiría la única manera de fijar durablemente las relaciones entre los individuos y las colectividades. Una definición ontorelacional del individuo se impone, entonces, tal como en la tradición confuciana, en la que el objetivo es alcanzar el “gran yo”, *dawo*, gracias al cual el individuo piensa sus responsabilidades con la armonía de la sociedad (Jullien y Marchaisse, 2000, pp. 309-310).

La oposición al individualismo institucional occidental moderno es radical. El pensamiento confuciano está animado por una moral social cuyo objetivo es asegurar la armonía entre los seres humanos, una armonía que exige formas de conformidad y de adaptación de todos los miembros de la sociedad. La persona debe respetar los rituales, puesto que permiten construir las diversas identidades de la persona en función de diferentes posiciones sociales.

Tratándose del Extremo Oriente, el mundo no se constituye a partir del individuo, sino más bien a partir de una relación o de un lazo. El confucianismo, visión del mundo dominante en esta región, se opone a la exaltación de la individualidad, al no ver en ella sino egoísmo. (Kicong, 2014, p. 380).

En un sentido similar, en Japón el individuo “no determina su acción esencialmente en función de sus intereses particulares, sino en función de

las relaciones que sostiene con los individuos que lo rodean” (Thomann, 2014, p. 367). Más allá de los estereotipos sobre el conformismo de los japoneses, el yo (*jibun*) no puede desligarse de los vínculos sociales. Si bien la tesis de que la presencia de una cultura de la vergüenza es un freno a la individualización (Benedict, 1988) ha sido objeto de severas críticas, la idea de que el individuo debe aprender, desde la escuela, a funcionar como miembro de un grupo a la luz de concepciones profundamente imbricadas y relacionales del yo, es ampliamente hegemónica (Rosenberger, 1994).

Estas representaciones culturales del individuo han servido y sirven para trazar una fuerte frontera respecto a la tradición occidental en la que éste es considerado como idéntico a sí mismo en las diferentes situaciones. Esto implica un contraste de representaciones que durante mucho tiempo alimentaron, por un lado, entre los occidentales, la idea del carácter holista (y antiindividualista) de estas sociedades, y, por otro, una mirada reprobadora sobre el egoísmo y el atomismo del yo occidental. En rigor, en este malentendido reside el meollo del individualismo ontorrelacional. El individuo sólo puede expresar legítimamente su individualidad en la medida en que se adapta a las convenciones y a los rituales y participa en la armonía del conjunto. No se trata de que las relaciones primen sobre los individuos, sino que la expresión de la individualidad, por caleidoscópica que sea en función de las situaciones, siempre se amolde a lo que éstas dictan.

A diferencia del individualismo comunitario, en el que la individualización efectiva de las prácticas no tiene correlato en la formulación ideológica del individuo, en el individualismo ontorrelacional la representación del individuo, sin excluirla, delimita fuertemente la expresión efectiva de la individualidad. No es extraño, por ende, que en este contexto la excentricidad sea una de las grandes manifestaciones históricas —desviadas— de la individualidad en Japón (Lozerand, 2010).

La noción china *guanxi* (relación) es particularmente importante en este marco, tanto más cuanto que ha permitido incluso hablar de un *guanxismo* confuciano o metodológico. Esta noción concibe a un individuo que no preexiste o es independiente de los lazos sociales sino que es inseparable de ellos, pues sólo existe en su relación con el “Otro”. El individuo jamás es percibido sin comunicación ni relación. El *guanxi* define la proximidad psicológica, la desconfianza o la obligación entre los individuos, “una

red que se forma a través de lazos de *guanxi* interpersonales que tienen por centro el ‘yo’” (Yang, 2008, p. 460). Sin embargo, notémoslo, la individualidad no desaparece forzosamente. Ciertamente, el entorno social forma parte consustancial de la definición de individuo, pero este entorno se estructura también a partir de él. “La definición de los ‘míos’ está siempre centrada en mí y se relaciona luego con los *guanxi* heredados (parientes) y con los *guanxi* contruidos. El círculo cambia de perímetro en función de las circunstancias, o sea de las situaciones” (Yang, 2008, p. 463). El *guanxi* está, pues, marcado por cierta porosidad de fronteras: los “míos” pueden volverse “extranjeros” o viceversa en función de las situaciones. “El entorno no es percibido aquí bajo la forma abstracta de grupos institucionales, sino como la forma más concreta de una vecindad que difiere para cada cual” (Rabut, 2014, p. 218).

El *guanxi* no es la única categoría explorada en el marco del individualismo ontorelacional. Desde la realidad japonesa, Takeo Doi (1973) ha reflexionado, a través de la noción *amae*, sobre las diversas formas de dependencia entre los individuos. También, aunque sin ser exhaustivo, puede evocarse, siempre a propósito de Japón, la noción de *kata*, más formal, que subraya la necesidad del individuo de apearse estrictamente al rol que corresponde a su estatus, lo que exige a cada uno de ellos, incluso de manera móvil, una fuerte identificación con las acciones que les corresponden: “No son aspectos secundarios o residuales del rol: son la expresión misma de la condición de un hombre cuya identidad se agota en su aparecer social” (Pons, 1988, p. 397). En el individualismo ontorelacional la ritualidad y la teatralidad son indisociables del individuo mismo.

A pesar de la innegable similitud analítica, las diferencias no son menores entre diversas vertientes del individualismo ontorelacional. Si tanto el *kô* (piedad filial) como el *chû* (lealtad) son importantes virtudes del confucianismo, en China la piedad filial siempre ha tenido cierta prioridad moral. Como lo precisa Ikegami (2012, pp. 331-332), en China, a pesar de su importancia, el *chû* hacia el soberano no estaba por encima de la piedad filial y, en caso de conflicto, la prioridad debía ser la relación padre-hijo. En Japón, a causa de transformaciones en el proceso de individuación inducidas por la cultura samurái, en el periodo Tokugawa hubo una inversión de las prioridades entre el *kô* y el *chû* en beneficio de la lealtad al soberano y luego a la ley. Como este ejemplo

lo muestra, el individuo no se confunde con la totalidad, sino que tiene, por el contrario, que priorizar en función de las situaciones en tal o cual dimensión ontorelacional. Según los casos, los deberes de hijo, padre o hermano pueden primar sobre las obligaciones hacia el Estado (Rabut, 2014, p. 223).

La representación del individuo presente en el individualismo ontorelacional se diferencia tanto del modelo del individuo activo en el individualismo institucional como de las concepciones holistas propiamente dichas. En lugar de una subordinación a un todo homogéneo, aparece un registro de obligaciones y ritualizaciones diversas en función de situaciones y relaciones individualizadas. No se trata de negar al individuo o la individualidad, sino de dar cuenta, desde otras premisas, de sus modalidades de existencia y de los márgenes de legitimidad para acciones individualizadas. A una representación del individuo concebido de manera aislada de los grupos de los que forma parte se opone la representación de un individuo indisociable de los lazos sociales, pero que posee expresiones individualizadas en ellos.

La cuestión no sólo es de grado, sino también de naturaleza. Si a lo largo del siglo XX se ha impuesto, por ejemplo, dentro de la tradición occidental, una concepción más dialógica, comunicacional e interactiva del individuo (al menos desde los trabajos de George H. Mead), esta aparente similitud no debe hacer olvidar lo esencial: mientras que en el marco del individualismo institucional el individuo es siempre concebido como sujeto moral, en su autonomía e independencia de los lazos sociales (Renaut, 1989), en el individualismo ontorelacional el individuo es *ontológicamente* indisociable de ellos. Sin embargo, esto no lleva a oponer estas tradiciones (holismo vs. individualismo), sino que invita a comprender las maneras específicas en que en el marco del individualismo ontorelacional se articulan distintos procesos de individuación, la realidad de los individuos y la legitimidad de las individualidades.

IV. El individualismo agéntico

La variante del individualismo agéntico corresponde a situaciones en las que la individualidad, relativamente bien reconocida y legítima, no es, empero, esencialmente concebida como el resultado de un conjunto

de interpelaciones institucionales. O sea, en esta figura se cuestiona, sobre todo, el tercer gran principio del individualismo institucional. Los individuos se perciben incluso como independientes de las prescripciones institucionales. Vale la pena precisar lo anterior. En toda sociedad hay instituciones, y los individuos son indisociables de éstas, si por este término se entiende un conjunto de grandes maneras de hacer, pensar o sentir. Pero si, como lo haremos aquí, por institución se entiende (como se hace por lo demás explícitamente en el individualismo institucional) un número limitado de grandes principios legítimos, incorporados en ciertas organizaciones sociales, que dan forma a verdaderos programas institucionales (Dubet, 2002), es posible diferenciar una modalidad de individualismo en la cual las individualidades, incluso poseyendo una alta legitimidad (a diferencia, por ende, de las dos variantes precedentes), no son empero el fruto específico de un programa institucional.

En el individualismo agéntico los actores no se forjan explícitamente por mandatos institucionales (corazón de la tesis del individualismo institucional y de la especificidad de la vía occidental), sino que se conciben produciéndose a través de un conjunto de respuestas altamente individualizadas frente a las vicisitudes de la vida social.² Los individuos no se producen por la incorporación y la adhesión a prescripciones institucionales en el marco de férreos dispositivos de disciplina y control, sino más bien como actores que deben enfrentar, de maneras múltiples y en medio de un sentimiento generalizado de desamparo institucional, un conjunto dispar de desafíos sociales. Para concebir este individualismo es necesario comprender cómo el individuo, en cuanto actor, tiene que hacerse cargo por sí mismo de un conjunto de desafíos que, en el marco sobre todo del individualismo institucional, tiende a ser gestionado por programas institucionales o amortiguado significativamente por ellos.

El individualismo agéntico se encuentra en sociedades que conceden un inequívoco estatus jurídico al individuo, pero que no conciben explícitamente al individuo desde un programa institucional. Se trata de una

² En este marco, el término “agéntico” no hace referencia a la noción de agencia tal como la caracteriza, por ejemplo, Giddens (1991) (la capacidad de actuar y de transformación estructural de los sujetos), sino que designa la generalización de acciones y experiencias distantes, indiferentes, transgresivas o antagonistas respecto a las prescripciones institucionales o convenciones vigentes en una sociedad.

modalidad de individualismo que subraya las habilidades, la astucia, los esfuerzos que los actores son capaces de poner en práctica para lidiar con un conjunto de desafíos sociales en medio de débiles protecciones institucionales (Martuccelli, 2010; Araujo y Martuccelli, 2014). A veces, como ocurre en muchas sociedades contemporáneas con Estados-providencia residuales, los actores se desenvuelven en medio de instituciones que no generan sino recursos ambivalentes en el mejor de los casos. Los individuos tienen, así, que aprender a protegerse de las instituciones, de sus errores o insuficiencias, de sus prescripciones imposibles o contradictorias.

Los individuos aprenden a enfrentar “solos” la vida social; a encontrar por sí mismos respuestas a falencias como las del mercado de trabajo formal, que los obligan, por ejemplo, a hacer del trabajo temporal, de la subcontratación, del trabajo a domicilio o informal una forma forzosa de subsistencia. Se trata de una realidad que se contrapone a la experiencia del individualismo institucional, sobre todo en Europa o Estados Unidos, donde existe una confrontación con la vida social asistida por las instituciones (lo que permite justamente al individuo tener más confianza en ellas que en sus habilidades personales). En lo que corresponde al individualismo agéntico, como es el caso en muchas sociedades latinoamericanas, hay una autoconfrontación desregulada con la vida social, lo que incrementa las inseguridades ontológicas y obliga a los individuos a crearse un sistema funcional alternativo (Robles, 2000), algo que los lleva a desconfiar de los colectivos y poner su confianza en sus propias habilidades personales (Araujo y Martuccelli, 2012). Los recursos y los soportes deben ser producidos (en todo caso activamente sostenidos y recreados) por los individuos mismos.

En el individualismo agéntico es obvio que los actores deben resolver, con sus habilidades y recursos, desafíos que son gestionados en otros lares por las instituciones o en estrecha vinculación con ellas. La tensión es, así, permanente entre las capacidades individuales y los modelos institucionales. Los individuos son compelidos a desbordar sistemáticamente las prescripciones institucionales. Para existir, el individuo tiene que hacer frente a un sinnúmero de retos, pero también de imprevistos: sin asistencia institucional, con prácticas clientelistas que merman su independencia, solidaridades insuficientes y abusos de las autoridades. El individuo debe afirmar de manera agónica su individualidad y, al mismo tiempo, desarrollar un conjunto de estrategias en dirección de su

familia, de sus vecinos o de su comunidad para constituir una red de lealtades diversas, de las que se fía y de las que desconfía, como única manera para fabricarse como individuo en ausencia de soportes institucionalizados suficientes. Sin embargo, las relaciones sociales, por importantes que sean, no implican una concepción ontorrelacional del individuo.

El individualismo agéntico es una variante muy presente en América Latina, pero también es observable en otras sociedades. Se puede evocar, por ejemplo, la astucia (*metis*) como expresión peculiar de la individualidad entre los griegos (Détienne y Vernant, 1974) o la importancia de la estrategia como gran categoría del pensamiento y la acción en China (Jullien, 1997), pero, sobre todo, frecuentes representaciones de individuos de sectores populares como astutos y mañosos (Warner, Wellerman y Weitzman, 1981). En todos los casos, lo que se subraya es la capacidad para atrapar la oportunidad o para producirla incluso infringiendo las reglas. Pero esta variante también está presente cuando se subrayan actitudes agonísticas frente a la vida social por razones estructurales diversas, y en sociedades tan diferentes como Marruecos, China o Brasil (Rosen, 1979; Yan, 2012; Souza, 2012).

Es indispensable aclarar que no es la transgresión de la regla en sí misma lo que da cuenta de la especificidad de este tipo de individualismo, sino el reconocimiento colectivo, por ambivalente que sea, de las habilidades de los individuos y de sus capacidades para salir airoso de la vida social, incluso a través de acciones no legales (Bayat, 2013; Martuccelli, 2015) o con una fuerte indiferencia hacia la ley colectiva, como en el familiarismo amoral presente en el sur de Italia (Banfield, 1958).

El individualismo agéntico, como el individualismo comunitario, suponen individuos que son verdaderos hiperactores en la vida social, capaces ya sea de crearse márgenes de acción en medio de sólidos universos normativos, ya sea de desenvolverse por sí mismos, independientemente de las prescripciones institucionales. Pero una línea los separa firmemente. La individualidad que, como hemos visto, es objeto de sospecha en el individualismo comunitario, posee un reconocimiento colectivo infinitamente más fuerte en el individualismo agéntico. En medio de innegables ambivalencias, en el marco del individualismo agéntico se reconocen, incluso con cierta simpatía, algunas transgresiones como expresión de la individualidad (Portocarrero, 2004;

Nino, 2005; Araujo, 2009). Como he evocado a través de Durkheim o Tocqueville, esta ambivalencia normativa favorece la construcción de una figura de alteridad moral respecto al individualismo institucional: el individuo (percibido como egoísta) es representado como poseedor de una idiosincrasia díscola en relación con las reglas colectivas.

Por otro lado, aquí también estamos en presencia de una variante del individualismo en la cual, en el marco de un modo de individuación cuyos soportes institucionales son escasos, se valoran y legitiman fuertemente las habilidades de los individuos. Incluso cuando hay prescripciones institucionales explícitas, como en el caso de la autoridad, los individuos conciben sus acciones desde sus propias capacidades personales (Araujo, 2016). Debido al modo de individuación en el cual se desarrolla esta variante del individualismo, por lo general caracterizado por la ausencia de un sistema generalizado de protección social, cada individuo debe dar con sus habilidades una respuesta a los desafíos sociales, y para ello le es imprescindible contar con algunos sostenes, sobre todo familiares.

Así, si bien se evocaron por su importancia las similitudes entre el individualismo agéntico y el comunitario, las diferencias no son menos significativas. Si tomamos esquemáticamente como ejemplo del segundo al África subsahariana, y del primero a América Latina, resulta evidente que el peso de la comunidad y de las obligaciones comunitarias es infinitamente más fuerte en África que en las sociedades latinoamericanas, donde la presión comunitaria, incluso entre los migrantes urbanos, aunque activa, es mucho menor. El apego de los africanos a sus identidades comunitarias contrasta con la fuerza del apego de los latinoamericanos a sus círculos familiares estrechos.

En el marco del individualismo agéntico, los individuos cuyas prescripciones institucionales son débiles y se dan en medio de representaciones legítimas pero ambivalentes en lo que a individualidad respecta, están compelidos a encontrar por sí mismos, y casi con el único apoyo de sus familias, respuestas altamente individualizadas a los desafíos sociales.

* * *

Las distintas variantes de individualismo diferenciadas no son, por supuesto, exclusivas de una sociedad, pero tienden a ser más o menos pertinentes en función de las sociedades. Es lo que explica que, además de

las razones de espacio, haya privilegiado la presentación de cada una de ellas a partir de tipos distintos de sociedad. Como se desprende de lo desarrollado hasta aquí, la hegemonía de un tipo de individualismo en una sociedad no excluye en absoluto la presencia en ella, de manera residual, marginal o emergente, de otras variantes. En el caso de América Latina, por ejemplo, a pesar del predominio del individualismo agéntico, también hay ejemplos de individualismos comunitarios, ontorrelacionales (véase para el mundo amazónico, Descola, 2005; Viveiros de Castro, 2009), o institucionales.

Cada una de las variantes del individualismo que hemos diferenciado reposa en una combinación particular de factores: cada una conceptualiza, promueve o valoriza de manera distinta, en el marco de diversos procesos estructurales de individuación, el desarrollo de los individuos y de sus individualidades. Es, pues, en un sentido amplio como debe entenderse la afirmación de Durkheim según la cual el individualismo “es un fenómeno que no comienza en ningún lugar”. El pleno reconocimiento de esta realidad invita más bien a diferenciar entre diversas variantes del individualismo que a oponer sociedades holistas e individualistas. Es lo que he propuesto en este artículo, teniendo en cuenta la diversidad de los procesos de individuación y subrayando dos grandes ejes: las distintas concepciones del individuo como actor y los diferenciales de legitimidad que se le reconocen a la individualidad.

El recorrido muestra, en lo que concierne a las concepciones del actor propiamente dichas, que contrariamente a lo que muchas veces se supone, los individualismos institucional y ontorrelacional producen *hipoactores*. El individuo no sólo se ciñe a reglas institucionales o normas colectivas, sino que incluso es indisociable de éstas. Por el contrario, los individualismos comunitario y agéntico dan cuenta de *hiperactores* que, por vías distintas, se construyen tomando distancias respecto a las regulaciones colectivas, pero sobre todo que se autoconciben desde sus habilidades.

En lo que concierne al reconocimiento y la legitimidad de los procesos de individualización, por razones divergentes, tanto el individualismo institucional como el agéntico valorizan las expresiones de la individualidad, ya sea por la vía de prescripciones institucionales (como en el *selfmademan*), o por la vía del elogio de las habilidades. Por el contrario, tanto el individualismo ontorrelacional como el comunitario enmarcan, incluso si lo hacen con resultados disímiles, con infinitamente más rigor la

expresión de la individualidad (vía el necesario respeto de las obligaciones o los rituales, o vía las sospechas o críticas hacia toda forma excesiva de individualidad).

Para concluir, y con afán sinóptico, presentaré gráficamente (cuadro 1) el recorrido argumentativo respecto a las diferencias y especificidades de cada una de las cuatro variantes del individualismo propuestas.

Cuadro 1

Variantes del individualismo

		Individualidad	
		<i>Alta legitimidad</i>	<i>Baja legitimidad</i>
Individuo	<i>Hiper-actor</i>	Individualismo agéntico	Individualismo comunitario
	<i>Hipo-actor</i>	Individualismo institucional	Individualismo ontorrelacional

Fuente: elaboración propia.

Referencias

- Adlbi Sibai, Sirin (2017). *La cárcel del feminismo* [2016]. Madrid, España: Akal.
- Alexievitch, Svetlana (2013). *La fin de l'Homme rouge*. Arles, Francia: Actes Sud.
- Araujo, Kathya (ed.) (2009). *¿Se acata pero no se cumple?* Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Araujo, Kathya (2016). *El miedo a los subordinados*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Araujo, Kathya, & Martuccelli, Danilo (2012). *Desafíos comunes*. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2 tomos.
- Araujo, Kathya, & Martuccelli, Danilo (2014). "Beyond Institutional Individualism. Agentic Individualism and Individuation Process in Chilean Society". *Current Sociology*, January, 62 (1), 24-40.

- Balandier, Georges (1974). *Anthropo-logiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Balandier, Georges (1985). *Sociologie des Brazzavilles noires* [1955]. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Banfield, Edward C. (1958). *The Moral Basis of Backward Society*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Bayart, Jean-François. (2006). *L'État en Afrique* [1989]. Paris: Fayard.
- Bayat, Asef (2013). *Life as politics*. Stanford: Stanford California Press.
- Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth. (2002). *Individualization*. London: Sage.
- Bedoz-Rezak, Brigitte Miriam & Iogna-Prat, Dominique (eds.) (2005). *L'Individu au Moyen Âge*. Paris: Albin Michel.
- Bell, H. Richard. (2002). *Understanding African Philosophy*. New York: Routledge.
- Bellah, Robert *et al.* (1985). *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Ben Salem, Lilia (2009). « Pouvoir du group/marge de liberté de l'individu ? Eléments de réflexion sur les communautés rurales du Magreb ». En M.-H. Cherif & A. Hénia (dir.), *Individu et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéens* (37-44). Paris: Maisonneuve & Larose.
- Benedict, Ruth (1988). *Le Chrysanthème et le sabre* [1946]. Paris: Picquier Poche.
- Bodei, Remo (2006). *Destinos personales* [2002]. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Bozdémir, Michel Mevlut (2014). « Le développement de l'individualisme en Turquie ». En E. Lozerand (dir.), *Drôle d'individus* (pp. 303-316). Paris: Klincksieck.
- Castel, Robert (1995). *La métamorphose de la question sociale*. Paris: Fayard.
- Coleman, James Samuel (dir.) (1996). *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Comaroff, Jean & Comaroff, John L. (2012). *Theory from the South*. Boulder-London: Publishers Press.
- Connell, Raewyn (2007). *Southern Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Cooper, Frederick (2012). *L'Afrique depuis 1940* [2002]. Paris: Payot.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. (2013). *Les Africaines*. Paris: La Découverte.

- Corm, Georges. (2016). *Pensée et politique dans le monde arabe*. Paris: La Découverte.
- Descola, Phillipe. (2005). *Par-de là nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Detienne, Marcel & Vernant, Jean-Pierre. (1974). *Les ruses de l'intelligence*. Paris: Flammarion.
- Doi, Takeo (1973). *The Anatomy of Dependence* [1971]. Tokyo: Kondansha International.
- Dubet, François (2002). *Le déclin de l'institution*. Paris: Seuil.
- Dumont, Louis (1985). *Homo Aequalis*, I [1977]. Paris: Gallimard.
- Dumont, Louis (1983). *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil.
- Durkheim, Émile (1960). *De la division du travail social* [1893]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1970). « L'individualisme et les intellectuels » [1898]. En E. Durkheim, *La science sociale et l'action* (pp. 261-278). Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1985). *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ehrenberg, Alain. (1998). *La fatigue d'être soi*. Paris: Odile Jacob.
- Eisenstadt, Samuel N. (2000). « Multiple Modernities ». *Daedalus*, 129(1), winter, pp. 1-29.
- Elliott, Anthony & Lemert, Charles (2006). *The New Individualism*. Oxon: Routledge.
- Esping-Andersen, Gösta (1999). *Les trois mondes de l'État-providence* [1990]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Evans-Pritchard, Edward. (1972). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* [1937]. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil.
- Garnier, Xavier (2014). « Personnage et principe d'individuation dans le roman africain ». En E. Lozerand (dir.), *Drôles d'individus* (pp. 389-400). Paris: Klincksieck.
- Gérard, Étienne (1997). « La lettre et l'individu. Marginalisation et recherche d'intégration des 'Jeunes Diplômés' bamakois au chômage ». En A. Marie (ed.), *L'Afrique des Individus* (pp. 203-248). Paris: Karthala.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Göle, Nilufer (1993). *Musulmanes et modernes*. Paris: La Découverte.

- Goody, Jack (2010). *Le vol de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Gourevitch, Aaron J. (1997). *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*. Paris: Seuil.
- Hénia, Abdelhamid, (2009). « L'individu entre la logique étatique et la logique communautaire : cas de la Tunisie à l'époque moderne (17 et 19 siècles) ». En M. H. Cherif & A. Hénia (dir.), *Individu et pouvoir dans les pays arabo-méditerranéens* (pp. 67-83). Paris: Maisonneuve & Larose.
- Ikegami, Eiko (2012). *La domesticación del samurái* [1995]. Barcelona: Anthropos.
- Jullien, François (1997). *Traité de l'efficacité*. Paris: Grasset.
- Jullien, François & Marchaisse, Thierry (2000). *Penser d'un dehors (la Chine)*. Paris: Seuil.
- Kicong, Heo (2014). « La question de la liberté individuelle dans la démocratie coréenne ». En E. Lozerand (dir.), *Drôles d'individus* (pp. 379-386). Paris: Klincksieck.
- Lamrabet, Asma (2012). « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane ». En Z. Ali (ed.), *Féminismes islamiques* (pp. 55-70). Paris: La Fabrique.
- Lasch, Christopher (1979). *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.
- Le Bot, Yvon (2009). *La grande révolte indienne*. Paris: Robert Laffont.
- Leimdorfer, François (1997). « Individus entre famille et entreprise ». En A. Marie (éd.), *L'Afrique des Individus* (pp. 113-169). Paris: Karthala.
- Lozerand, Emmanuel (2010). « La question de l'individu au Japon ». En P. Corcuff, C. le Bart & F. de Singly (eds.), *L'individu aujourd'hui* (pp. 139-149). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Lukes, Steven (1973). *Individualism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Macpherson, C. B. (2004). *La théorie politique de l'individualisme possessif* [1962]. Paris: Gallimard.
- Marie, Alain (1997a). « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine ». En A. Marie (ed.), *L'Afrique des Individus* (pp. 53-110). Paris: Karthala.
- Marie, Alain (1997b). « L'individualisation africaine en question ». En A. Marie (ed.), *L'Afrique des Individus* (pp. 7-18). Paris: Karthala.
- Marie, Alain (2007). « Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains ». *Sociologie et Sociétés*, XXXIX (2), automne, pp. 73-198.

- Martuccelli, Danilo (2010). *¿Existen individuos en el Sur?* Santiago: LOM Ediciones.
- Martuccelli, Danilo (2015). *Lima y sus arenas*. Lima: Cauces Editores.
- Martuccelli, Danilo & Singly, François de (2018). *L'individu et ses sociologies*. Paris: Armand Colin.
- Mauss, Marcel (en colaboración con Hubert, H.), (2013). « Esquisse d'une théorie générale de la magie » [1902-1903]. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (pp. 1-141). Paris: Presses Universitaires de France.
- Mbembe, Achille(2004). *De la Postcolonie* [2000]. Paris: Karthala.
- Mernissi, Fátima (2007). *El miedo a la modernidad*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mestiri, Soumaya (2016). *Décoloniser le féminisme*. Paris: Vrin.
- Nino, Carlos S. (2005). *Un país al margen de la ley*. Buenos Aires: Emecé.
- Ortigue, Marie-Cécile & Ortigue, Edmond (1966). *Œdipe Africain*. Paris: Plon.
- Parsons, Talcott (1951). *The Social System*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1964). *Social Structure and Personality*. New York: Free Press.
- Pena de Matsushita, Marta (2013). *Modernidad y modernización en Argentina, Japón, Rusia y Turquía*. Buenos Aires: Ediciones Kaicrón.
- Pitarch, Pedro & Orobitg, Gemma (2012). « Prefacio ». En P. Pitarch, G. Orobitg (eds.), *Modernidades indígenas* (pp. 9-19). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Pons, Philippe (1988). *D'Edo à Tokyo*. Paris: Gallimard.
- Portocarrero, Gonzalo (2004). *Los rostros criollos del mal*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Rabut, Isabelle (2014). « Individu et société dans la Chine traditionnelle selon Fei Xiaotong ». En E. Lozerand (dir.), *Drôles d'individus* (pp. 217-223). Paris: Klincksieck.
- Renaut, Alain (1989). *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard.
- Riesman, David *et al.* (1950). *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press.
- Robles, Fernando (2000). *El desaliento inesperado de la modernidad*. Santiago: RIL Editores.
- Rosen, Lawrence (1979). "Social identity and points of attachment:

- approaches to social organization". En C. Geertz, H. Geertz & L. Rosen (eds.), *Meaning and Order in Moroccan Society* (pp. 19-111). London: Cambridge University Press.
- Rosenberger, Nancy R. (ed.) (1994). *Japanese sense of Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, Olivier (2004). *L'islam mondialisé*. Paris: Seuil-Points.
- Sahlins, Marshall (1989). *Des îles dans l'histoire* [1985]. Paris: Gallimard/Seuil.
- Sennett, Richard (1977). *The Fall of Public Man*. New York: Knopf.
- Sennett, Richard (1998). *The Corrosion of Character*. New York: W. W. Norton.
- Souza, Jesse (2012). *Os Batalhadores Brasileiros*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Sun, Liping (2008). « Sociologie de la transition et nouvelles perspectives théoriques ». En L. Roulleau-Berger, K. (dir.), *La nouvelle sociologie chinoise* (pp. 93-118). Paris: CNRS Editions.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomann, B. (2014). « Industrialisation et construction de l'individu au Japon moderne ». En E. Lozerand (dir.), *Drôles d'individus* (pp. 365-378). Paris: Klincksieck.
- Thompson, Edward P. (1988). *La formation de la classe ouvrière anglaise* [1963]. Paris: MSH.
- Tocqueville, Alexis de (1961). *De la démocratie en Amérique* [1835-1840]. Paris: Gallimard, 2 tomos.
- Tong, Xin (2008). « Continuité de la tradition culturelle socialiste : action collective et résistance dans les entreprises d'État ». En L. Roulleau-Berger et al. (dir.), *La nouvelle sociologie chinoise* (pp. 217-234). Paris: CNRS Editions.
- Tönnies, Ferdinand (1977). *Communauté et société* [1887]. Paris: Retz-CEPL.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.
- Vuarin, Robert (1997). « Les entreprises de l'individu au Mali. Des chefs d'entreprise innovateurs dans le processus d'individualisation ». En A. Marie (éd.), *L'Afrique des Individus* (pp. 171-200). Paris: Karthala.
- Warner, Stephen, Wellerman Davis & Weitzman Lenore (1981). « Le héros, le pauvre type et le combinard. Trois spécifications des opprimés ». *Espaces & Sociétés* (pp. 30-31, 87-110).

- White, Bob W. (2007). « La quête de *lupemba* : rumeurs, réussite et malheur en République Démocratique du Congo ». *Sociologie et Sociétés*, XXXIX (2), automne, pp. 61-77.
- Yan, Yunxiang (2012). « Of the Individual and Individualization: The Striving Individual in China and the Theoretical Implications ». En M. Heinlein *et al.*, *Future of Modernity* (pp. 177-194). Bielefeld: Verlay.
- Yang, Yiyin (2008). « Relation et identité : approche du processus psychosocial de la formation du 'nous' chez les chinois ». En L. Roulleau-Berger *et al.* (dir.), *La nouvelle sociologie chinoise* (pp. 451-479). Paris: CNRS Editions.

Recibido: 11 de junio de 2018

Aprobado: 03 de octubre de 2018

Acerca del autor

Danilo Martuccelli, doctor en sociología (EHESS-París) y profesor de sociología, con licencia de la Université Paris Descartes, se desempeña actualmente como investigador en la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile). Sus principales temas de investigación son la teoría social, la sociología política, las sociologías del individuo y la sociología de América Latina. Ha realizado distintas investigaciones de campo sobre el racismo, la experiencia escolar, el populismo o la individuación, entre otros temas, tanto en Francia como en otras sociedades europeas o latinoamericanas. Uno de los principales propósitos de su trabajo es estudiar los fenómenos colectivos y los cambios históricos desde las experiencias de los individuos. Dos de sus trabajos más recientes son: *La condition sociale moderne* (Paris, Gallimard, 2017) y *Sociologia dell'esistenza* (Napoli-Salerno, Orthotes, 2017).