

# Tejiendo y destejiendo: reflexiones sobre una trayectoria de investigación en torno al estudio de la acción colectiva

Marco Estrada Saavedra<sup>1</sup>

*Sólo cuando las ciencias sociales  
dejen de ser capaces de inspirar nuevas ideas,  
habría expirado la época de la teoría de la sociedad.*  
Jürgen Habermas

En el presente capítulo, me ocuparé de la manera como he aplicado la teoría social para estudiar la acción colectiva. Con ese propósito, expondré primero cómo me interesé por esta temática que ha definido mi trabajo sociológico desde sus inicios y hasta ahora. Posteriormente, daré cuenta de los problemas tanto teóricos como metodológicos prevaecientes en las teorías de la acción colectiva y los movimientos sociales, a los que traté de dar respuesta apropiándome de la teoría de la acción comunicativa. En tercer lugar, señalaré las dificultades metodológicas que surgieron a la hora de estudiar empíricamente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y cómo ellas me condujeron —posteriormente— a repensar la acción colectiva como sistema social.

## Preludio

A principios de 1989 inicié mis estudios de licenciatura en sociología en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana. Casi cuatro años después, en octubre de 1993, hice la defensa de mi tesis de licenciatura: “Mundo de vida, actores colectivos y participación política”.<sup>2</sup> Sin siquiera intuirlo entonces, el título resultaría —de verdad— un programa de investigación que he continuado desde hace 20 años. Sin embargo, antes de señalar algo más detallado al respecto, quisiera indicar que la decisión de estudiar sociología resultó —para mí— verdaderamente afortunada, porque era una disciplina científica en la que podía satisfacer mis pasiones intelectuales: la historia, la filosofía, la política y el arte. Por tanto, más allá de la preparación profesional específica como sociólogo, esos años fueron para mí una experiencia formativa fundamental.

Al igual que en toda universidad, tuve profesores muy buenos, medianos, y otros francamente mediocres. Los primeros me estimularon y apoyaron en mis estudios; además, definieron mi modo de entender y practicar la sociología. Las corrientes sociológicas y filosóficas más influyentes en mi formación —que en esos años y en ese departamento conocí— fueron sin duda la fenomenología, la hermenéutica y la teoría crítica de Jürgen Habermas. Asimismo, tuve la oportunidad de conocer la sociología política, que es —por cierto— a lo que me dedico fundamentalmente en la actualidad;

---

<sup>1</sup> Investigador de El Colegio de México.

<sup>2</sup> La tesis se publicó como libro: *Participación política y actores colectivos* (México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés Editores, 1995).

muy en especial, una perspectiva que se interesa en cómo se configura lo político desde la sociedad o más allá del sistema político formal. En otras palabras: me refiero a la sociología de los movimientos sociales. Asistir a un par de seminarios sobre este tema resultó fundamental para mí: primero porque —como entendería muchos años después— en este espacio de reflexión pude empezar a entretrejer de manera sistemática mis intereses filosóficos y sociológicos; segundo, porque participé como becario de investigación de la doctora Silvia Bolos, quien estudiaba en esos años el movimiento urbano popular en la zona metropolitana de la Ciudad de México. De tal manera, me acerqué —paralelamente— a la sociología teórica y a la empírica, lo que me permitió observar cómo ambas se encuentran íntimamente entrelazadas y llegar —muchos años después— al convencimiento de que sólo hay buena teoría cuando ella refiere a la empiria; y viceversa: la investigación empírica es sólida sólo gracias a una robusta y bien fundamentada teoría.

Como asistente de investigación, revisaba gran cantidad de bibliografía teórica y sobre estudios empíricos en México y América Latina referidos a los movimientos sociales. También participaba en la realización de entrevistas individuales y colectivas a miembros de las organizaciones sociales del movimiento urbano popular; asistía a sus eventos y asambleas y —por supuesto— era miembro del seminario de investigación, en el que participaban varios profesores de diversas universidades. No sé muy bien —por cierto— si en esos espacios reinaba la igualdad entre los pares (hay que recordar que yo entonces era sólo un estudiante de licenciatura); pero nunca me sentí discriminado por ser el más joven y menos preparado de todos los asistentes. Incluso era invitado a fiestas, salidas a cantinas y restaurantes con los otros. Refiero esto porque en dichos encuentros aprendí algo fundamental y que raramente se enseña en la universidad: la práctica científica puede generar un espíritu de camaradería y amistad, además de que puede resultar decididamente lúdica y divertida.

En tal contexto, definí el tema de mi tesis de licenciatura mediante la siguiente pregunta de investigación: ¿cómo se constituyen los actores colectivos desde el mundo de vida? En dicha interrogación puede verse con claridad el vínculo que me interesaba establecer entre la sociología y la filosofía.

## I. La necesidad de una síntesis desde la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas

En mi estudio *Participación política y actores colectivos* (1995) busqué ofrecer respuestas a un conjunto de problemas internos de las teorías de la *movilización de recursos* y de *los nuevos movimientos sociales*. En principio, me parecía equivocada y falsa la oposición entre estas dos grandes corrientes de investigación. En otras palabras, consideraba reduccionistas sus tratamientos respectivos de los actores colectivos: ya fuera porque los observan como una manifestación *instrumentalista* o como fenómenos *expresivo-culturales de la acción social*. No obstante, ¿por qué habría que reducir a los “actores colectivos étnicos” —por ejemplo— al ámbito de la defensa de una identidad y una cultura subordinadas, si en sus movilizaciones de protesta y en los embates del conflicto se comportaban —a todas luces— de acuerdo con estrategias instrumentales?

Asimismo, los actores colectivos urbano-populares, ¿no reproducen igualmente tradiciones culturales y formas particulares de vida que —en el conflicto— nunca restringen su protesta a la simple acción instrumental contestataria? Por tanto, ¿bajo qué criterios es plausible separar en las manifestaciones de protesta el arsenal de estrategias y tácticas para desafiar al oponente del conjunto de elementos

simbólico-expresivos que se conjugan en la lucha política, para cohesionar al grupo, conformar un marco interpretativo común y dar sentido a las experiencias de los participantes?

El problema de fondo del supuesto carácter irreconciliable de estos dos “paradigmas” (Cohen, 1985) provenía de los estrechos fundamentos epistemológicos y teóricos con los que ambos concebían la acción social en general, y la acción colectiva en particular. No se trataba de que tuvieran una noción errada de la acción humana, sino más bien unilateral y, por tanto, insuficiente. En consecuencia, resulta muy improbable que observaran lo que no podían percibir. Por tal razón, me impuse superar tal estrechez de miras mediante la reinterpretación de sus propuestas en un marco teórico mucho más integral que diera cuenta —al mismo tiempo y de manera coherente— de las dimensiones teleológicas-instrumentales, cultural-normativas, expresivo-dramatúrgicas y comunicativo-consensuales de la acción social. Realicé lo anterior apropiándome de la *teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas (1988) para el estudio de la acción colectiva. Ahora bien, a pesar de tener en su haber unos cuantos escritos “de ocasión”, Habermas mismo nunca se interesó por abordar este tema de manera sistemática. Sin embargo —más allá de las intenciones y los logros particulares del filósofo y sociólogo alemán—, en cuanto “teoría general de la sociedad”, su marco conceptual abriga la pretensión de explicar una gran variedad de fenómenos sociales; y ello me resultaba muy atractivo para mis propios fines científicos.

Si bien la anterior fue la decisión teórica fundamental que estructuraría la manera como entendería y trataría la acción colectiva, no fue el único problema teórico que debía resolver. En efecto, las teorías de la movilización de recursos y de los nuevos movimientos sociales ofrecían explicaciones “meso y macro” sobre la acción colectiva, sin preocuparse —sobre todo en la propuesta de Alain Touraine— de dar cuenta de manera concreta cómo tales grandes transformaciones estructurales eran percibidas y evaluadas por el conjunto de la población; tampoco de cómo ellas afectaban a esta última, que —a fin de cuentas— conformaría el actor colectivo.

Si en la teoría de los nuevos movimientos sociales no se ofrecían razones en torno a las mediaciones entre los niveles macro y micro, en la teoría de la movilización colectiva —que describía detalladamente cómo los actores sociales se organizan para negociar la movilización de protesta— tampoco se daba cuenta del trasfondo sociocultural que posibilitaría una comunidad de intereses gracias a una identidad colectiva. En otros términos, el tema de la vida cotidiana de los actores sociales y su relación con la acción colectiva se encontraba prácticamente ausente del marco conceptual de ambas teorías. Incluso Alberto Melucci (1989) (el autor que más ha abogado por reconocer la importancia de esta dimensión analítica) nunca presentó una concepción desarrollada al respecto. En estas circunstancias —pensaba entonces—, la tradición fenomenológica podía contribuir a llenar dicho vacío teórico, ya que con su concepto de *mundo de vida* garantizaba una imagen compleja de actores sociales insertados en un mundo sociocultural “común y compartido”, donde se entienden entre sí, viven de manera “prerreflexiva” y resuelven problemas que “les salen al paso”; ello gracias a acervos de conocimientos socialmente elaborados y transmitidos que otorgan sentido a su mundo social (*vid.* Schütz y Luckmann, 1977). Con las herramientas conceptuales de la sociología fenomenológica, se abría —al mismo tiempo— la posibilidad de tratar temas como la identidad social, la memoria colectiva, las experiencias colectivas o las redes de pertenencias a grupos sociales.

Sin embargo, no podía aceptar acriticamente la tradición fenomenológica, porque —aunque ésta reconoce las capacidades creativas y autónomas de los actores para intervenir inteligentemente en su mundo de vida— creía que el análisis sociológico no debía reducirse a la comprensión del sentido

de las comunicaciones y acciones de los actores sociales, sino que —dando un paso más allá— debía considerar (al mismo tiempo) los constreñimientos estructurales y las coacciones objetivas que determinan que el “sentido” se constituya así y no de otra manera más allá de la conciencia práctica del actor.

Además, era importante introducir el poder y el conflicto en la concepción del mundo de vida (temas ausentes en la obra de Edmund Husserl y Alfred Schütz). Por último, el concepto de *mundo de vida* de estos autores resultaba, empero, muy estrecho para el análisis sociológico; en particular porque sobredimensionaba la cultura o los entramados simbólicos de sentido en la configuración de lo social. Así, entonces, redefiní el mundo de vida siguiendo de nuevo a Jürgen Habermas mediante la distinción de sus tres esferas internas: la personal, la social y la cultural. A ello agregué (de la mano de la filósofa Ágnes Heller, 1991) el tema de la división de clases del mundo de vida para historizarlo y pluralizarlo; o sea, dar cuenta de su constitución en medio de relaciones de clase en conflicto. Sugería la idea —aunque en realidad nunca la desarrollé— de que el mundo de vida debía declinarse en plural.<sup>3</sup>

En resumen, con tales modificaciones teóricas, el concepto *mundo de vida* me permitía estudiar simultáneamente los siguientes procesos: 1) formación de personalidad: socialización e identidad individual; 2) coordinación y cooperación entre los actores: solidaridad e integración social; y 3) reproducción de tradiciones culturales compartidas: saberes culturales, acervos de conocimiento, imágenes del mundo. De esa manera se resolvían los problemas conceptuales típicos de las tradiciones de la “acción social”, entendida en términos utilitaristas e instrumentalistas, en torno a las “mediaciones entre individuo y sociedad”. Respecto de la teoría de los nuevos movimientos sociales, se ganaba en precisión y riqueza a la hora de abordar —de modo sistemático— el tema de la vida cotidiana. Y, por último —a diferencia de estos dos “paradigmas”—, se sentaba la oportunidad de recuperar la dimensión histórica de los procesos de constitución de la acción colectiva a la cual no habría que tratar simplemente como “evento contencioso” o “proceso micro-cotidiano”, sino como proceso enmarcado y cruzado por múltiples historias locales, regionales y nacionales.

Es bien sabido que Jürgen Habermas presenta su concepto de *sociedad* en dos niveles: el del mundo de vida (reproducido simbólicamente mediante las interacciones sociales de los actores en su vida diaria al tratar de entenderse sobre algo en su mundo y cooperar entre sí); y el del sistema (generado mediante la coordinación funcional de las consecuencias no intencionales de las interacciones con el propósito de reproducir materialmente los órdenes sociales). Gracias a este concepto habermasiano de *sociedad*, me era posible vincular las transformaciones macroestructurales de los sistemas sociales de la economía y la política con el mundo de vida de los actores sociales, los cuales —dado el caso— podían constituir actores colectivos en vista de la defensa de sus intereses tanto materiales como simbólicos. De tal modo, la acción colectiva puede ser estudiada en un nivel “meso” de análisis, justamente como mediación entre el mundo de vida y los sistemas.

Ahora bien —debido a sus presupuestos político-normativos—, las escuelas estadounidense y europea de los movimientos sociales acuñaron una concepción libertaria de la *acción colectiva* y de los movimientos sociales. En efecto, las movilizaciones de protesta en contra de las intervenciones más agresivas del “capital” y el “poder político” en la vida cotidiana de los actores, pueden entenderse como formas de resistencia en búsqueda de autonomía y democratización de las relaciones sociales más amplias, así como de la operación misma de dichos sistemas sociales. Sin embargo, un aspecto que me parecía poco iluminado y escasamente trabajado en lo teórico era —por cierto— el de

<sup>3</sup> Al respecto, consúltese Estrada Saavedra (2000).

las relaciones de poder y dominación al interior de los actores colectivos mismos. Reconocer dichas relaciones era aceptar su complejidad interna e intentar ir más allá de su división simplista en bases sociales y dirigentes.

De tal suerte, el estudio de la organización interna de la acción colectiva —en mi opinión— permite dar cuenta (al mismo tiempo) de su estructura, procesos, funciones y diferenciaciones, al igual que de las relaciones de autoridad, influencia, poder y dominación en el interior del actor colectivo. Lo que en otras tradiciones aparece —sin más— como “los líderes”, yo lo consideré —más bien— como un conjunto de elites de dirigentes que —en medio de la cooperación negociada— compiten y luchan entre sí por ubicarse al mando de la organización; definir las orientaciones colectivas de la acción; y decidir la distribución de recursos materiales, simbólicos, financieros, técnicos y humanos entre los miembros del actor colectivo.

En el mismo sentido, rechacé la imagen de la homogeneidad de las bases. Muy por el contrario, tomé en cuenta tanto sus diferenciaciones internas como la diversidad de sus intereses y motivaciones, las cuales constituyen —sin duda— una condición de posibilidad de la participación en la empresa colectiva.<sup>4</sup>

Una última preocupación teórica que animó dicho trabajo fue el interés por comprender cómo se constituye lo político “desde” lo social y “por fuera” del sistema político. En efecto, ello implicaba considerar —en particular— la autonomía de los actores sociales (en especial, los populares y subordinados), al igual que su capacidad de actuar e iniciar conflictos, así fuera dentro de claros límites determinados por relaciones de dominación. Tratar de entender la constitución de lo político antes y más allá de las estructuras —además de los procesos políticos institucionales— suponía investigar cómo la participación en acciones colectivas generaba ya, desde el mundo de vida, espacios de vida pública autónoma.

Ocuparme teóricamente de dichos temas se impuso —en cierto modo— como necesidad en un doble sentido. Primero, porque me parecía claro que dichas escuelas sociológicas estaban —como es natural— concebidas para un tipo societal *distinto* del de México y América Latina. Por ello, sus enfoques no podían ni debían aplicarse mecánicamente sin antes reconocer la *especificidad y la diferencia histórico-social* de la acción colectiva en sociedades divididas en clases sociales, que además se caracterizan por 1) sistemas sociales diferenciados, mas no operantes de manera autónoma o de acuerdo con un código estrictamente interno; 2) una población en su mayoría pobre, sin acceso a trabajos formales y regularmente remunerados, ni a servicios de salud, educación y recreación; 3) el predominio de relaciones racistas y sexistas; 4) sistemas políticos poco democráticos; 5) la violación sistemática a los derechos humanos; y así por el estilo.

Pese a todo, se trata —sin duda— de sociedades sometidas a un enorme cambio estructural en lo económico, político, social y cultural. Esta transformación es producto también —entre otras razones— de una amplia participación contestataria desde los sectores sociales subordinados. En segundo lugar, la necesidad de pensar teóricamente la acción colectiva resultó, asimismo, de la obligación de sistematizar resultados de investigaciones empíricas en América Latina sobre movimientos populares, organizaciones sociales, luchas ciudadanas, por la democratización, los derechos humanos, el reconocimiento cultural o identitario, conflictos por demandas de dotación de servicios públicos, y

---

<sup>4</sup> Aunque lo propuse, no desarrollé la idea de distinguir entre hombres y mujeres en su participación en las acciones colectivas, la cual actualmente considero fundamental para entender la lógica de organización y conflicto del actor colectivo.

otros más.<sup>5</sup> El propósito consistía en ordenar toda esta información empírica en un marco teórico complejo y unitario que pudiera dar cuenta de todas las expresiones tanto de participación política como de acción colectiva mencionadas.

Todo lo anterior supuso trascender los estancos disciplinares y dialogar desde la sociología con la filosofía, la ciencia política y la historia, pues había que reconocer tanto la complejidad del mundo social como la insuficiencia inherente de toda perspectiva teórica, para abordarla de manera integral.

## Interludio

Unos años antes de iniciar el posgrado en ciencias políticas, aprendí alemán en Hamburgo. En una de las tantas tardes frías y oscuras del invierno germano, me topé con un libro, *Was ist Politik?* [¿Qué es política?], de una filósofa que sólo conocía de nombre y de quien sabía que había escrito un libro sobre el totalitarismo: Hannah Arendt (1993a). El encuentro fue de lo más fortuito posible; empero, quiero creer que no del todo casual, pues uno de los problemas que me preocupaban mucho durante la investigación que realicé para elaborar la tesis de licenciatura, era distinguir —analítica y conceptualmente— las dimensiones políticas de las dimensiones sociales presentes en el fenómeno de la acción colectiva. En el “Interludio” de ese trabajo, di una respuesta tentativa y —por supuesto— insatisfactoria. Así que una vez que concluí la lectura, inicié —de inmediato— el estudio de algunas de sus otras obras. Por ejemplo, *Das Urteilen* (1985), conocida en español como *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*; después, *Vita activa* (1992), que en nuestro idioma se titula *La condición humana*. Estas lecturas, todavía insuficientes —y en ese entonces seguramente superficiales—, fueron definitivas, porque entendí algo fundamental que marcaría mi propio trabajo en los siguientes cinco años, a saber: que Hannah Arendt abordaba el fenómeno de la política desde la acción y no —como lo hacía la mayoría de los autores de la tradición occidental de la filosofía política— desde el Estado o las instituciones.

Sin embargo —antes de poder aprovechar el pensamiento de Arendt a favor de la teoría de la acción colectiva—, resultaba indispensable resolver problemas internos de su propia filosofía. En otras palabras, tenía que *reconstruir* su concepto de *juicio político*, porque sólo así —según mi hipótesis de investigación— podíamos entender plenamente su concepción de lo político. Subrayo la palabra “reconstruir”, porque la filósofa no logró completar el libro *Vom Leben des Geistes* (Arendt, 1993b) [*La vida del espíritu*], en cuya tercera parte abordaría la cuestión del juicio.

De hecho sólo pudo completar las dos primeras partes de dicha obra que coronaría su filosofía política: las dedicadas al pensamiento y a la voluntad. Sobre el juicio sólo quedaron algunos fragmentos y notas muy insuficientes y tentativos. Así que mi tesis doctoral consistió en escribir sobre un libro que nunca existió; empresa que hubiera hecho a Borges esbozar una leve sonrisa. Ello exigió revisar el conjunto de su obra (incluido su vasto epistolario) y hacer una interpretación de su pensamiento político que considerara el tema del juicio como nodal para su filosofía. Con ello creí resolver muchos de los problemas conceptuales y de las críticas a las que había estado sujeta la teoría política de Arendt desde los años sesenta. El título de la tesis —que un año después de haberla defendido se convertiría en un libro publicado en Alemania— no podía expresar mejor la continuidad de lo que,

---

<sup>5</sup> Esta revisión bibliográfica y hemerográfica se publicó como antología seleccionada por mí; consúltese Instituto Mexicano de Tecnología del Agua/Comisión Nacional del Agua (1993).

pomposamente, llamaría “mi programa de investigación”: “La racionalidad deliberativa de lo político: una interpretación de la doctrina del juicio político en la obra de Hannah Arendt” (*vid.* Estrada Saavedra, 2002).

Más allá del contenido temático de dicha tesis, como investigador aprendí que el trabajo teórico exige mucha rigurosidad conceptual y analítica. Ello implica, además, conocer diferentes posturas teóricas para poder evaluar mejor y de manera más crítica y distanciada las teorías que defendemos. Asimismo, entendí que la construcción de teorías debe apreciarse —en primer lugar— en términos estrictamente teóricos: ya sea mediante una crítica interna o externa. Los ejercicios empíricos de falsación son un paso posterior. Más tarde cobraría conciencia de que las teorías son, más que nada, “instrumentos de observación” (Luhmann) para construir la realidad que nos interesa estudiar. Asimismo —en su calidad de herramientas cognitivas—, siempre hay otras posibilidades teóricas diversas de las que utilizamos, las cuales nos permitan enfocar el objeto de estudio de modo diferente y con fines también distintos.

## II. Empiría y teoría

Hacia finales de 2002, inicié mi primera investigación propiamente empírica en El Colegio de México. Como referí, ya había tenido experiencia en este campo, pero sólo como asistente de investigación. Ahora tenía la oportunidad de diseñar y dirigir un estudio empírico propio. Así, empecé a investigar el tema del zapatismo.

No viví en México el levantamiento armado indígena de 1994. Me encontraba entonces en Alemania, pero trataba de seguir las noticias consultando diarios germanos y —a veces— mexicanos en el consulado de nuestro país en Hamburgo. Debo confesar que el zapatismo me causaba sentimientos encontrados: sentía gran simpatía por sus reclamos de democracia y justicia social; pero, al mismo tiempo, la opción armada me parecía inadecuada y sin futuro. Seguí el desarrollo del conflicto en el sureste sólo como lector y ciudadano informado; deseaba sobre todo el arribo de la paz y del desarrollo social en la región. En aquel entonces no pensaba ocuparme científicamente del tema. En realidad, nunca tuve mayor interés por el mundo rural; mucho menos por el indígena. Me preocupaban, más bien, los problemas de nuestra torcida modernidad.

Sin embargo —como señalé hace un momento—, el tema de investigación me llegó *parcialmente* de manera fortuita por sugerencia de mi esposa. Subrayo “parcialmente”, porque —en realidad— se trataba de un problema científico que caía justo en el ámbito de mis intereses académicos: la acción colectiva. En efecto, en mi trabajo *La comunidad armada rebelde y el ezln* (Estrada Saavedra, 2007) estudié cómo se formó el zapatismo en la región tojolabal de la selva Lacandona, en el municipio de Las Margaritas. Para entenderlo, me remonté —con ánimo de historiador— a la época del proceso del desmantelamiento de las fincas por parte del agrarismo posrevolucionario a principios de la década de los treinta del siglo pasado.

Después observé el proceso de formación de ejidos en la región, así como la colonización de la selva en décadas ulteriores. También me ocupé de los primeros intentos de organizar religiosa y políticamente a esta población mediante la pastoral teológico-liberacionista de la diócesis de San Cristóbal y —posteriormente— por intermedio de los activistas maoístas de la izquierda social a principios de los años setenta, al igual que la fundación de las organizaciones campesinas independientes.

Toda esa historia de 50 años me permitía entender cómo llegó a constituirse el neozapatismo y hacer una relación tanto de sus continuidades como de sus rupturas con la historia social de la población tojolabal. Para llegar a ello, realicé trabajo de campo durante tres años, en los que visité grupos zapatistas y no zapatistas de Las Margaritas; también conviví con ellos con el propósito de comprender por qué sólo una minoría de los tojolabales había optado por el camino de la revolución para resolver sus problemas. De tal manera, pude explicar cómo estaban organizadas las bases de apoyo del ezln, cuáles son los orígenes y la dinámica de sus conflictos internos, y entender su trama de interacciones con grupos y organizaciones no zapatistas.

El marco teórico que me ayudaría a dar forma y sentido a toda la información empírica era, por supuesto, el desarrollado en mis dos primeros trabajos: por un lado, el de la acción colectiva, que me permitía entender estructuras, procesos y organización del zapatismo civil, político y militar; por el otro, la filosofía de Arendt, que me brindaba la oportunidad de observar las dimensiones políticas del zapatismo sin sucumbir a la propaganda del “para todos, todo; para nosotros, nada”; “mandar obedeciendo”; o un “mundo en el que quepan todos los mundos”, cuya fuerte carga emocional e ideológica hacían pensar que en las comunidades zapatistas reinaban la libertad, la igualdad, la democracia, y que todos sus problemas eran resueltos mediante consensos alcanzados en las asambleas comunitarias. Estoy convencido de que sin la sensibilidad arendtiana hacia la *diferencia política*, las herramientas de la sociología de la acción colectiva hubieran resultado insuficientes para entender las formas políticas del neozapatismo.

### III. La tensión entre el actor y el sistema. Crítica a los presupuestos normativos de la racionalidad comunicativa

Durante el trabajo de campo, cada vez me resultaba más difícil describir las relaciones internas del zapatismo en sus niveles civil, político y militar; además de conectarlas con los zapatismos de otras regiones chiapanecas; así como también describir el abrumador laberinto de las relaciones externas de los rebeldes con el gobierno, las iglesias, las ong, las organizaciones campesinas, los grupos simpatizantes y antagonistas. En fin, empecé a tomar conciencia de la complejidad del zapatismo como actor colectivo y —al mismo tiempo— de los problemas metodológicos que generaban los supuestos accionalistas de las teorías de la acción colectiva. Sólo con muchas dificultades podía vaciar la información empírica histórica y etnográfica, generada en el trabajo de campo, en los odres conceptuales de la acción colectiva. Así que poco a poco y por razones metodológicas, comencé a utilizar la teoría de sistemas como un marco más flexible para poder observar y explicar el zapatismo. Fue una solución de emergencia, porque el marco teórico del diseño de investigación no había sido planeado en términos sistémicos.

A pesar de sus respuestas a distintas aporías de las teorías de la movilización de recursos y los nuevos movimientos sociales —así como de su utilidad para la investigación empírica—, el modelo sociológico de análisis de la acción colectiva pensado desde la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas acusa tensiones internas, que he llegado a reconocer en los últimos años y que ahora me parece que pueden ser resueltas de mejor modo desde la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann. Podría reprochárseme que con esta actitud demostraría una sensibilidad muy atenta a las “modas intelectuales”; sin embargo, ¿podrían clasificarse de “modas” las obras de estos

dos sociólogos alemanes que han elaborado su pensamiento desde finales de los años cincuenta del siglo pasado? Y, ¿realmente se leyeron los trabajos de Habermas y Luhmann con atención en México e Iberoamérica?

Además, el giro paradigmático que actualmente estoy dando se encontraba —después de todo— ya presente de manera abierta en mi libro *Participación política y actores colectivos* (1995), aunque de ningún modo resuelto; por si fuera poco, sus consecuencias teóricas se hallaban muy lejos de ser entendidas del todo por mi parte. En efecto, el hecho de explicar la constitución de la acción colectiva en términos de la “doble contingencia” o el tratamiento de la “organización de la acción colectiva”, de las tensiones y conflictos entre la elite y las bases sociales (así como de las tendencias de especialización y diferenciación de las actividades y funciones en el actor colectivo), muestra claramente —desde un principio— la importancia que cobra la perspectiva sistémica en este trabajo. De tal modo, extraer las consecuencias teóricas de todo ello no pretende sino atender la necesidad del desarrollo interno del modelo con nuevos medios conceptuales; en especial, tras la toma de conciencia de dichos déficit durante mi investigación sobre el neozapatismo.

Empecemos por el último punto: los obstáculos que la perspectiva de la acción colectiva (entendida en términos mundano-vitales) impone a la investigación empírica. Al estudiar el zapatismo y un conjunto de organizaciones campesinas no zapatistas en la región tojolabal del municipio de Las Margaritas (Chiapas), tomé conciencia de que tales actores colectivos eran mucho más complejos en sus dimensiones espacial y temporal; pero también en el conjunto de redes organizacionales, institucionales y gubernamentales, nacionales e internacionales, en las que se hallan insertos y con las que mantienen intercambios. Lo anterior implicaba que la observación de las interacciones en la comunidad del mundo de vida, como unidad de análisis, no podía reducirse —en este caso particular— a las comunidades ejidales selváticas, pese a que la teoría dictaba —de acuerdo con su lógica interna— concentrarse en la vida cotidiana de los miembros de los actores colectivos en cuestión.

Por la misma concepción teórica, no podía observar adecuadamente la relación de tales actores y sus intervenciones en ámbitos extracotidianos; en particular los referidos a los sistemas políticos estatal y nacional. En principio, podía aprehender el sentido de interacciones y discursos de los actores sociales y entender cómo estaban preconfigurados tanto por la estructura social como por la historia colectiva de sus comunidades y organizaciones campesinas; en cambio, no podía considerar con la misma naturalidad las consecuencias no intencionales de la interacción cara a cara y su transformación en sistemas sociales más complejos que operan —para decirlo con Habermas— a “espaldas de los actores”. Esto último se debió también al hecho de que estudiaba a un actor para el que la clandestinidad y la secrecía —sobre todo en lo relacionado con sus prácticas y organización político-militares— dificultaban conocer directamente los procesos de dominación al interior del grupo rebelde.

En otras palabras, dicha tensión entre las exigencias de la teoría y las de la investigación empírica era resultado de la oposición previa entre el mundo de vida y el sistema social; es decir, de la manera como Habermas concibe la sociedad. De acuerdo con dicho autor, la existencia del orden social puede abordarse desde dos paradigmas distintos de la acción: el de la acción estratégica y el de la acción comunicativa. Como sabemos, Habermas avanza su concepción de *sociedad* por ambas vías, que entiende como necesarias y complementarias entre sí. Por eso elabora el concepto de *sociedad* “[...] como un sistema que tiene que cumplir las condiciones de mantenimiento propias de los mundos socioculturales de la vida”. Entonces, para el filósofo alemán la combinación de la perspectiva mun-

danovital con la sistémica arrojaría un concepto de la sociedad como “plexos de acción *sistémicamente estabilizados* de grupos integrados socialmente”. Lo anterior es visto como una

[...] propuesta heurística de entender la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como sistema que como mundo de vida. La evolución sistémica se mide por el aumento de la capacidad de control de una sociedad; mientras que la separación de cultura, sociedad y personalidad constituye un indicador del estado evolutivo de un mundo de la vida (Habermas, 1988, tomo II: 215).

Por último, la distinción entre *sistema social* y *mundo de vida* tiene consecuencias metodológicas: la adopción de la perspectiva del observador externo que analiza regularidades en los sistemas sociales versus la del participante en la interacción que —en su *praxis* vital— reproduce identidades, tradiciones y creencias sociales compartidos; ello se traduce en la figura del sociólogo como participante virtual en la interacción que suspende motivos prácticos involucrados en el contexto.

En resumen: el *mundo de vida* se reproduce de acuerdo con la racionalidad de la acción comunicativa; mientras que los sistemas sociales lo hacen según la racionalidad instrumental. A medida que avanzaba en mi trabajo de campo, me resultaba cada vez más problemático —justamente— procesar el hecho de que tal distinción resulta poco realista y compleja; que aceptarla sin más trae consigo consecuencias metodológicas en la investigación empírica, así como también secuelas normativas.

No resulta convincente distinguir la coordinación de las interacciones en tipos *propios* y *exclusivos de acción social*: por un lado, la acción comunicativa para el mundo de vida y, por el otro, la acción instrumental para los sistemas. La vida cotidiana no es un espacio libre de poder, dominación y violencia. No resolvemos nuestras necesidades de entendimiento e interacción únicamente mediante prácticas comunicativas determinadas por el reconocimiento racional y libre de coacciones externas del “mejor argumento”. A pesar de su aparente transparencia e inteligibilidad para los actores sociales, el orden social mundano-vital es un producto histórico tensado entre la legitimación (racional, tradicional) y la dominación (material, ideológica): entre la *verdad* y el *poder*. Su orden es un orden contingente, aunque institucionalmente estable: siempre puede ser de otra manera. En última instancia, la violencia y la dominación garantizan su permanencia; pero al precio del aborrecimiento y el descrédito público.

Además, el mundo de vida no se reproduce sólo mediante el despliegue de la racionalidad comunicativa. En las sociedades complejas como las nuestras, la vida cotidiana depende para su reproducción de los rendimientos funcionales de los sistemas sociales; asimismo, se encuentra íntimamente estructurada por ellos. Para dar un ejemplo simple, sólo habría que pensar en cómo arreglaríamos nuestra vida diaria sin los servicios de energía eléctrica, agua corriente, gas, telefonía y televisión: ¡todo sin dar un paso fuera del hogar!

Por otro lado, la descripción de los sistemas sociales como máquinas hiperracionalizadas que operan siguiendo la lógica instrumental tampoco resulta realista ni convincente. Es muy poco adecuado imputar a las organizaciones de la sociedad moderna el esquema medios-fines como modo central de funcionamiento. Además, no parece muy satisfactoria la imagen de los sistemas sociales (organizaciones empresariales e industriales o burocracias estatales) como entramado de interacciones *puramente* instrumentales entre los múltiples actores que ocupan una posición y un rol social en su interior, sin considerar que —también aquí— *hay vida cotidiana* y *acciones comunicativas* como una manera más de coordinar sus acciones en el trabajo de equipo.

El problema de fondo consiste en la *predisposición normativa* con la que Jürgen Habermas realiza las distinciones conceptuales fundamentales de su teoría. De tal modo, el mundo de vida es presentado como espacio de la razón y la libertad; el sistema social, como el del control y la manipulación. Lo anterior es la respuesta que ofrece Habermas a las aporías internas del pensamiento de la primera generación de la Escuela de Fráncfort. En efecto, Habermas sospecha que los francfortianos —igual que Max Weber y muchos otros— operan con un concepto de *razón* muy estrecho e insostenible aun en sus propios términos: la “razón instrumental”, a la cual han hipostasiado y confundido con el “todo” de la razón. Por eso, sus respectivos análisis de la sociedad y la historia derivan en el pesimismo sobre el presente y el futuro de la sociedad “unidimensional”.

El punto central aquí es que la concepción de la razón comunicativa se introduce —por un lado— como el remedio para salir de las aporías de la razón entendida como medio de dominación, y —por otro— con el propósito de obtener una *plataforma racional* para criticar las *patologías de la encarnación de la racionalidad en la modernidad*: patologías resultado del desequilibrio de la razón en su forma instrumental. Así —desde su concepción inicial—, la razón comunicativa se planteó con una robusta intención normativa para continuar —por otros medios— el programa original de la Teoría Crítica y de la Ilustración, a saber: la liberación de los hombres mediante el ejercicio teórico, práctico y público de la razón en toda esfera de actividad humana.

¿Qué tiene que ver todo ello con mi modelo de la acción colectiva? Sencillamente que —sobre la base de los presupuestos epistemológicos, teóricos y metodológicos de la teoría de la acción comunicativa de Habermas— también adopté —de manera inevitable y poco consciente— sus presupuestos normativos. En otras palabras, era ineludible que concibiera al actor colectivo —por el simple hecho de encontrarse enraizado en el mundo de vida y constituirse desde él— como (por así decirlo) bueno, libertario y portador de la razón. En contrapartida, me veía coaccionado a pensar el sistema como moral y políticamente malo, en tanto mecanismo de dominación. Ello queda muy claro —por ejemplo— en las últimas páginas de la Tercera Parte de mi libro, donde observo con desconfianza las tendencias de evolución interna de la organización del actor colectivo, justamente debido a los procesos de diferenciación social y especialización funcional que lleva consigo y que se manifiestan —para decirlo en los términos de Habermas— como “desacoplamiento entre el mundo de vida y el sistema”, con tendencias de “colonización” interna.

#### **IV. De la acción a la comunicación: pensando los movimientos sociales como sistemas de protesta**

Actualmente me enfrento a dichos problemas en dos investigaciones que realizo y que se encuentran íntimamente entrelazadas. Por un lado, estudio el conflicto de 2006 en Oaxaca, donde se constituyó la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (appo). Por el otro, pretendo reconstruir las teorías de la acción colectiva y los movimientos sociales en clave de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann. Así, observo a la appo como “sistema de protesta” (*vid.* Estrada Saavedra, 2010).

El interés de pensar sociológicamente la acción colectiva como sistema social, surge del reconocimiento de las ambigüedades e insuficiencias teóricas internas de las que los “paradigmas” (Jean Cohen) dominantes adolecen; también procede del reconocimiento de los problemas que por tal

razón se generan en la investigación empírica.<sup>6</sup> Mi hipótesis radica en que el origen de todas estas dificultades se encuentra en los estrechos presupuestos accionalistas con los que operan dichas teorías y que pueden ser superados si se opera un giro paradigmático hacia la teoría de los sistemas sociales. El reto consiste, entonces, en pensar la acción colectiva en términos no accionalistas ni subjetivistas.

Lo anterior no sólo entraña ir más allá de la falsa oposición entre el actor y el sistema; se trata, además, de pensar lo social ya no desde la acción sino en términos de comunicación. Ello tendría como resultado revisar críticamente la herencia de la moderna filosofía del sujeto en la constitución de la sociología, en general, y de los diferentes modelos de las teorías de la acción social, en particular. En efecto, debido a su fundamento subjetivista común, el punto de partida de las escuelas estadounidense y europea de los movimientos sociales es el actor. En otras palabras, para ellas la sociedad es —en última instancia— producto de las acciones de los individuos. Por tanto, estudiando el sentido, intereses, intenciones y motivaciones de los actores, pueden explicarse —de acuerdo con lo anterior— todos los fenómenos sociales. Para el caso de la teoría de la movilización de recursos, si nos ocupamos del fin y los medios de la acción colectiva, podemos comprenderla a cabalidad. En cambio para la teoría de los nuevos movimientos sociales, basta con tratar el tema de la formación de la identidad colectiva para entender los movimientos sociales. En términos filosóficos, los conceptos centrales de estas dos escuelas son la teleología y la subjetividad, respectivamente.

¿Cómo se traduce y se expresa tal discusión filosófica en el plano de la teoría sociológica de la acción colectiva? La teoría de la “movilización” es concebida de acuerdo con el modelo de la organización y —en consecuencia— con base en los criterios de la racionalidad de los medios y los fines. Tradicionalmente se ha considerado a las organizaciones como sistemas dispuestos a cumplir determinados fines. El fin se entiende como la racionalidad de la organización. Por lo tanto, si logra su fin, la organización es calificada como “racional”. Si no lo consigue, la relación entre las partes y el todo de dicha organización demuestra déficit susceptibles de corregirse de manera racional (Luhmann, 1999).

Sin embargo, la concepción de racionalidad de fines y medio cortada al talle del subjetivismo moderno opera con una causalidad lineal del tipo “A produce B”. Este concepto de la acción racional es muy claro sólo si uno considera acciones individuales; empero, una vez que son tomadas en cuenta una pluralidad de interacciones sociales en un nivel superior de complejidad (digamos, en un sistema de acción como lo es una empresa, una escuela, un actor colectivo o un sistema político), entonces el concepto comienza a plantear problemas, porque la racionalidad en el nivel individual no resulta equiparable a la del nivel del sistema social donde participa un conjunto de actores actuantes entre sí. “Dicho de otro modo: la racionalidad de un sistema social no puede asegurarse únicamente por el hecho de que todos los involucrados actúen de manera racional” (Luhmann, 1994: 91).

Por otra parte, la filosofía del sujeto o de la conciencia, parte de un esquema trascendental que —con fines prácticos y teóricos— opera con la distinción sujeto-objeto. En este sentido, el “sujeto” es en la modernidad una “conciencia reflexiva” constituyente de sí misma y del mundo en su conjunto como su fundamento último. En efecto, el sujeto se concibe y se quiere a sí mismo como la condición de *todos* los objetos del mundo; por lo cual el mundo es el correlato de las representaciones mentales, las voliciones y los deseos del sujeto (Luhmann, 2005).

---

<sup>6</sup> Problemas internos que, por supuesto, también son propios del modelo de acción colectiva que desarrollé apropiándome de la teoría de la acción comunicativa.

La subjetividad así entendida se transformó sociológicamente en la identidad del actor social, que lo distingue de otros actores y objetos. De tal manera puede definirse quién actúa; determinar responsabilidades por los actos realizados; así como encontrar un esquema de explicación que permita relacionar causas y efectos sociales imputables a un agente y sus intenciones. En este sentido, el actor cumple las mismas funciones constituyentes para la sociedad que las del sujeto para el mundo. En otras palabras: con su actividad, el actor es el productor de la sociedad; él garantiza su existencia, forma y sentido.

Ahora bien, para la teoría de los nuevos movimientos sociales, la identidad se convierte en el elemento explicativo fundamental de la acción colectiva. Por tal razón, todos los conflictos sociales son entendidos en términos de reconocimiento o no de la identidad del movimiento social, pues ella es el recurso básico para el control de la propia acción y —por tanto— para la autodeterminación del sentido de su propia existencia. Sin embargo, ¿existe algo así como la identidad colectiva? Y, de ser así, ¿cómo debemos entenderla? ¿Como un estado subjetivo generalizado o como la personalidad de un macrosujeto? Y ¿cómo se relacionaría la identidad individual de cada actor social con la del colectivo? ¿Quién o qué sería el depositario de dicha identidad colectiva? ¿Una conciencia colectiva que piensa, siente y desea?

A grandes rasgos, he subrayado una relación íntima entre el sujeto filosófico y el actor sociológico. En uno y otro caso, el sujeto-actor se concibe como constituyente de la sociedad. La cuestión fundamental es, precisamente, si la filosofía del sujeto y el individualismo metodológico de las sociologías accionalistas son capaces de ofrecer un concepto de sociedad complejo que considere *realmente* la pluralidad de “individuos” en el mundo empírico. En relación con la filosofía de la conciencia, la respuesta es —tal y como concluyó Husserl (1986) en la famosa quinta meditación cartesiana— un rotundo “no”. Si el *sujeto* significa el fundamento de sí mismo y del mundo, entonces no puede haber una pluralidad de sujetos o una “comunidad monadológica”. En relación con la sociología, la respuesta es que sus compromisos con el individualismo metodológico la obligan a operar con un concepto de *acción social* muy simple que apenas puede dar cuenta de procesos de interacción cara-a-cara, sin ser capaz de trascender la copresencia de los actores ni explicar los entramados de los múltiples efectos no intencionales de la acción que configuran los sistemas sociales más complejos. En mi opinión, los movimientos sociales son lo bastante complejos internamente como para ser tratados de manera adecuada con este modelo simple de interacción cara-a-cara.

Lo paradójico —y que al mismo tiempo alienta una empresa como la que pretendo— consiste en que las mismas teorías de la movilización y los nuevos movimientos sociales utilizan ya elementos sistémicos; aunque de manera residual y no reconocidos *del todo* como tales, debido justamente a que no pueden dar cuenta de la complejidad del fenómeno en cuestión sólo desde sus presupuestos epistemológicos y teóricos de corte accionalista. La abstinencia de tales paradigmas hacia el acercamiento más abierto hacia la teoría de los sistemas sociales se debe a sus prejuicios en relación con la obra de Talcott Parsons. Es más: sus recelos eran de tales dimensiones, que sus propias apuestas teóricas se cruzaron en franca oposición al pensamiento del sociólogo de Harvard. Tres son las críticas básicas que hacen a su teoría estructural-funcionalista y que generalizan —sin más— a toda propuesta sistémica: 1) el sistema social es concebido en términos de orden y equilibrio; por tanto, 2) descuida el cambio y el conflicto social; y, por último, 3) no cuenta con actores sociales auténticos sino *sólo* con portadores de funciones sociales mediante el ejercicio de roles específicos. El punto es

si la teoría de Niklas Luhmann también se hace acreedora a las mismas críticas hechas a Parsons. La respuesta: un rotundo “no”.<sup>7</sup>

Para cerrar estas páginas me gustaría señalar que, si tuviera que escoger una metáfora para describir —en general— la labor científica —y, en particular, mi sinuosa ocupación teórica y empírica con la acción colectiva—, sería la de Penélope destejiendo continuamente en el transcurso de la noche el sudario que teje durante el día. La complejidad del mundo social nos impone trenzar sus hilos en tramas cambiantes y siempre inconclusas.

## Referencias

- Arendt, Hannah. 1985. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. Munich: Piper.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munich: Piper.
- \_\_\_\_\_. 1993a. *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ursula Ludz*. Munich: Piper.
- \_\_\_\_\_. 1993b. *Vom Leben des Geistes. Das Denken 1*. Munich: Piper.
- Cohen, Jean L. “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”. *Social Research* 52, núm. 4, *Social Movements* (invierno, 1985): 663-716.
- Estrada Saavedra, Marco. 1995. *Participación política, actores colectivos*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés Editores.
- \_\_\_\_\_. “La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de vida y vida cotidiana”. *Sociológica* 15, núm. 43 (mayo-agosto, 2000): 103-151.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- \_\_\_\_\_. 2007. *La comunidad armada rebelde y el ezln: un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*. México: El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_. “La anarquía organizada: las barricadas como el subsistema de seguridad de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca”. *Estudios Sociológicos* 28, núm. 84 (septiembre-diciembre, 2010): 903-939.
- Estrada Saavedra, Marco, coord. 2012. *Protesta social: tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomos I y II. Madrid: Taurus.
- Heller, Ágnes. 1991. *Sociología de la vida cotidiana*. 3a. ed. Barcelona: Ediciones Península.
- Husserl, Edmund. 1986. *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Técno.
- Instituto Mexicano de Tecnología del Agua/Comisión Nacional del Agua. 1993. *Participación, gestión y conflicto de los servicios públicos en México y América Latina. Antología*. Cuernavaca, Morelos.
- Luhmann, Niklas. 1994. “Zweck-Herrschaft-System”. En *Politische Planung: Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, 90-112. 4a. ed. Opladen: Westdeutscher Verlag für Sozialwissenschaften.

<sup>7</sup> Por falta de espacio, no puedo exponer ahora cuáles son los “elementos sistémicos” presentes subterráneamente en las teorías de la movilización de recursos y de los nuevos movimientos sociales. Tampoco puedo abordar los fundamentos teóricos del cambio paradigmático de una teoría de la sociedad planteada en términos de la acción social hacia una teoría entendida de acuerdo con el concepto de *comunicación*. Sin embargo, para profundizar acerca del tema “sistemas de protesta”, véase Estrada Saavedra (2012).

- \_\_\_\_\_. 1999. *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecke in sozialen Systemen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 6a. ed.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen". En *Soziologische Aufklärung*, vol. 6: *Die Soziologie und der Mensch*, 149-161. 2a. ed. Wiesbaden: Westdeutsche Verlag.
- Melucci, Alberto; John Keane; y Paul Mier, comps. 1989. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Filadelfia, Pennsylvania: Temple University Press.
- Schütz, Alfred, y Thomas Luckmann. 1977. *Las estructuras del mundo de vida*. Colección Biblioteca de Sociología. Buenos Aires: Amorrortu Editores.