

# Introduciendo la moral en los estudios sociales del *self*: Narrativas biográficas como trabajo moral del yo

Oriana Bernasconi

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.

Email: obernasc@uahurtado.cl

**Resumen:** El propósito general de este artículo es enriquecer el campo de estudios sociales del *self*. Bajo la premisa de que las aproximaciones que plantean una noción de *self* como mera auto-conciencia son incompletas, combino teoría filosófica y narrativa para plantear un programa de investigación que asocia el estudio del *self* con el de la moral desde un enfoque interpretativo. Importando la propuesta de Charles Taylor a la indagación social empírica, propongo entender al *self* como un proyecto auto-reflexivo articulado en torno a ideas del bien y de la vida buena. Si en el quehacer cotidiano de los individuos tales ideas del bien no suelen explicitarse, sí emergen en sus relatos biográficos: sus historias de vida, testimonios y autobiografías indican la persona que persiguen ser y los efectos de sus opciones morales sobre su vida e identidad. Sugiero entonces observar las narrativas biográficas como prácticas de articulación y gestión moral del *self*.

**Palabras clave:** *self*, moral, narrativas, trabajo biográfico, agencia moral, Taylor.

## Introducing morality in social studies of selfhood: biographical narratives as moral work upon the self

**Abstract:** This article aims at enriching the field of social studies of selfhood. Under the premise that prevailing views of the self as mere self-awareness are incomplete, I draw on philosophical and narrative theories to propose an interpretative research program that associates the study of selfhood with that of morality. Bringing Charles Taylor's proposal to the ground of empirical social research, I understand the self as a reflexive project organized around ideas of the good and the good life. Although in everyday life these moral orientations remain largely implicit, they do unfold in biographical narrative practices: the construction of life stories, testimonies and autobiographies provides indications of the kind of person the narrator wants to be and the effects those moral options have over his or her life and identity. Thus, I propose to approach biographical narratives as practices of moral articulation and management of the self.

**Keywords:** self, morality, narratives, biographical work, moral agency, Taylor.

## **Apresentando a moral nos Estudos Sociais do si mesmo: Narrativas biográficas como um trabalho moral**

**Resumo:** O objetivo geral deste artigo é enriquecer o campo de estudos sociais do self. Sob a premissa de que as abordagens que apresentam uma noção de si mesmo como mera auto-consciência são incompletos, eu combinar teoria filosófica e narrativa para delinear um programa de pesquisa que estuda o auto associado com o moral de uma abordagem interpretativa. Importando a proposta de Charles Taylor a investigação social empírica, proponho a compreender a si mesmo como um projeto de auto-reflexiva articulado em torno de idéias de bem e da boa vida. Se no trabalho diário das pessoas tão boas ideias muitas vezes não explícitas, sim, eles surgem em suas histórias de vida: suas histórias de vida, testemunhos e autobiografias indicar a pessoa perseguida e os efeitos de suas escolhas morais sobre suas vidas e identidade. Sugiro, então, observar as narrativas biográficas como práticas comuns e de gestão moral self.

**Palavras-chave:** si mesmo, moral, narrativas, trabalho biográfico, agência moral, Taylor.

\* \* \*

## **La noción de *self* como una categoría central para la problematización de la sociedad actual**

La noción de *self* está íntimamente ligada a la historia y las encrucijadas de la modernidad. Si bien se insiste en que la cultura de la modernidad sería individualista, es decir, promulgaría el valor de la realización y libertad individual, la teoría social tendió a prescindir de reflexiones sobre el individuo hasta bien entrado el siglo veinte. Como plantea Wagner (2002), será necesario que Nietzsche rechace abordar asuntos de filosofía política y moral, liberando la problematización del *self* del debate sobre las reglas de la vida colectiva, o que Freud aborde la construcción interna y simbólica del yo en base a los deseos y proponga una historia de la civilización en relación a la represión de éstos, para que se pavimente el camino para la entrada de esta área de problematización en las ciencias sociales. Primero surgen las contribuciones de Simmel (1903/1973), Mead (1934/1973) y Mauss (1938/1985), quienes observan la conformación de identidades en la interacción social y teorizan sobre las variaciones de los procesos de auto-formación según distintos contextos sociales. Más tarde una sociología del *self* comienza a desarrollarse, en especial ligada a la corriente del interaccionismo simbólico y a la Escuela de Chicago durante los sesenta y setenta del siglo pasado. En paralelo, el feminismo no sólo impacta el debate teórico sobre el sujeto y la identidad personal; sino que con su slogan “lo personal es político”, contribuye a posicionarlo en un lugar central dentro de la agenda de los asuntos que competen a la cultura política de la sociedad moderna. A su vez, entre los años sesenta y ochenta Michel Foucault (1973, 1979, 1999) reflexiona ardua y prolijamente sobre como las instituciones median nuestra relación con nosotros mismos, como nos ofrecen o imponen nociones de ser posibles, como nos entrenan en ciertas prácticas y como nos instruyen en determinados saberes.

En este proceso, Freud, Foucault pero también Adorno y Horkheimer y Baudrillard, entre otros, argumentan que el sujeto racional, autónomo y soberano presupuesto por el proyecto ilustrado no es más que una ilusión. Asimismo, la idea de que la mera autoconciencia de sí sea una base segura de autoconocimiento y acción es severamente cuestionada en tanto comienza a comprobarse el carácter ideológico de este postulado y a develarse las estructuras de poder y dominación que gracias a él se sostienen: Adorno y Horkheimer (2003) escriben sobre las consecuencias irracionales de la racionalidad y trabajan el macabro ejemplo de la cámara de gas; Foucault devela el surgimiento del sujeto moderno en medio de prácticas de sujeción, disciplinamiento y control; Baudrillard (1983) analiza la hiperrealidad de la sociedad digital como simulacro. Asimismo, desde los estudios postcoloniales, feministas y post-estructurales se sostiene que la idea de la razón universal deslegitima otros modos de pensamiento y articulación de la realidad y desestima los aspectos emocionales de la vida social. Se plantea, en suma, que la propuesta de que los individuos poseen una esencia racional, unitaria y una conciencia independiente es simplemente un artefacto político de la ilustración europea (Callero 2003).

Como resultado de estos intensos análisis, la propia noción de *self* ha variado en el transcurso del tiempo; desde un producto o derivado de las estructuras políticas o prácticas hacia una categoría de auto-comprensión históricamente situada, internamente elaborada y construida interpersonalmente (Elliot 2001). Sin duda también la noción se ha complejizado en la medida que ha tenido desarrollos en distintas disciplinas desde los problemas y tradiciones particulares a cada una de ellas: historia, antropología, estudios culturales, estudios de género, psicología, filosofía, psicoanálisis y sociología.

De cualquier modo, sea porque vivimos en una sociedad individualista o ya en una individualizante, el abordaje de los problemas sociales desde el individuo es una labor ineludible e indispensable para las ciencias sociales contemporáneas. En este contexto quisiera, en lo que sigue, abocarme al concepto de *self* y su relación con la moral, para enriquecer su análisis con una propuesta para su indagación empírica cualitativa en el campo de las ciencias sociales y, en particular, la sociología.

## ***Self* y Moral**

Por *self* la literatura social usualmente refiere a aquel proyecto simbólico que permite orientar al individuo en su relación consigo mismo, con otros y con las cosas (Íbid). La noción de *self* se asocia a aquellos enunciados que responden a la pregunta por quien soy yo de acuerdo a mi propia perspectiva. Se trata de una categoría que alude al ejercicio auto-reflexivo mediante el cual el individuo se interpela a sí mismo, intentado responder en primera persona a la pregunta por su identidad.

Cabe precisar que estoy acotando la noción de *self* a la enunciación

que de ella hace el Yo, es decir a la auto-reflexividad. Ello bajo la premisa de que nociones de *self* son prefiguradas por varios otros agentes, por ejemplo, nuestros padres, profesores, parejas, hijos y empleadores; también ciencias humanas como la psicología y la psiquiatría; o dispositivos de administración de la vida como los seguros de salud y desempleo, entre muchos otros.

Existe relativo acuerdo en la literatura social respecto a la centralidad del componente moral en la construcción del individuo. Se ha argumentado, por ejemplo, que el individuo se constituye en la realización de normas y mandatos (la idea de cohesión en Durkheim) o, que la relación de la persona consigo misma está mediada por una ética (las tecnologías del yo de Foucault). Sin embargo, hasta tiempos recientes, el análisis de las fuentes y formas de razonamiento moral que las personas usan al actuar y dar sentido a sus vidas e identidades, había permanecido relativamente desatendido por las ciencias sociales y, en particular, por la sociología<sup>1</sup>.

Como sostiene Craig Calhoun (1991), el limitado tratamiento del asunto del razonamiento moral de los actores tiene que ver con la incapacidad de gran parte de la sociología para poner como foco central de su análisis al sujeto individual. En efecto, a lo largo de su historia, la teoría social ha optado por descentrar la categoría del sujeto en el nombre de un 'agente colectivo' –clase es un ejemplo clásico, ciudadanía uno contemporáneo– o bien ha elegido considerarla como dada y no como una categoría problemática, históricamente contingente y digna de interpretación en sí misma. Para Alain Touraine (2002), esta limitación proviene en parte del hecho de que hasta la consolidación del capitalismo global, la sociología había sido dominada por la idea de que sólo las instituciones políticas podían garantizar el orden social y por lo tanto su quehacer intelectual se concentraba en asuntos como la integración y el cambio social.

El insuficiente tratamiento del trabajo moral de los actores se explica también por las propias nociones de moral que han predominado en la teoría social. Como han advertido Joas (2000) en *La Génesis de los Valores* y más recientemente Hitlin y Vaisey (2010) en su *Handbook of the Sociology of Morality*, ha primado una concepción de la moral asociada a la realización del interés individual (Coleman 1986), a las relaciones de fuerza que constriñen a los individuos (Foucault 1973, 1979) o a aspectos de la coordinación comunicativa (Habermas 1981). Asimismo, lo moral ha solido asociarse al ámbito de la norma y de lo correcto y/o al campo de las obligaciones mutuas. El punto es que, si bien preocupada por los asuntos morales, la literatura social ha tendido a "ofrecer descripciones del mundo social que desconocen la preocupación de los actores por el bien" (Thévenot 2001: 5-6).

De la mano de filósofos y sociólogos contemporáneos (Taylor 1985, 1985b, 1985c, 1989; Foucault 1999; Joas 2000; Boltanski y Thévenot 2006), propongo un programa de investigación que vincula el estudio del *self* con el de la moral entendida ésta como un campo de distinciones de valor. Seguir este enfoque supone realizar dos giros con respecto a la literatura

convencional. Primero, implica ampliar la concepción de la moral desde el ámbito de la norma y lo correcto hacia el ámbito del valor, de modo de incluir la pregunta por el bien o la “buena vida” con la que los agentes se comprometen. De otro modo, la comprensión de lo moral que propongo no se limita al ámbito de las obligaciones mutuas entre individuos –como en la filosofía de Tugendhat, ni se restringe a las normas y códigos que regulan el orden social –como en la sociología de Durkheim. Siguiendo a los autores señalados, utilizo una concepción alternativa de la moral, entendida como los procesos de percepción, deliberación, justificación y orientación de la acción en torno a lo legítimo y según un conjunto históricamente variable de ideas del bien, de la justicia y de la común dignidad.

El segundo giro tiene que ver con el rol otorgado a la moral en el análisis social. Más que concebirla como aquel factor explicativo que motiva y permite comprender y dar significado a la acción humana, el enfoque que desarrollo entiende la moral como un recurso cultural (Swidler 1986) parte del “vocabulario de motivos” (Mills 1963) al que las personas (y también las instituciones y organizaciones) echan mano en la tarea de dar sentido a sus experiencias, interactuar con otros y justificar su existencia social. Desde la perspectiva de los actores, la moral es una herramienta cultural que les permite intervenir en el mundo.

La escasez de aproximaciones que vinculen *self* y moral en el sentido recién reseñado se explica no solo por el tratamiento restringido y parcial que la literatura social y sociológica ha hecho del componente moral de la vida social. También se debe a que, en el propio ámbito de los estudios de la subjetividad y del *self*, han predominado enfoques que o bien desconocen el aspecto moral o bien no lo consideran un área de problematización personal y, por lo mismo, un ámbito relevante para la indagación social. Pues bien, sostengo que es necesario subsanar este déficit.

En *Fuentes Morales del Yo* (1989) Taylor argumenta que ser personas con un sentido del yo es bastante distinto a, por ejemplo, ser personas con algún sentido de sus órganos. Podemos andar por el mundo en nuestros afanes cotidianos de manera bastante independiente de nuestras autoconcepciones sobre nuestros pulmones o corazones, pero no podemos andar por el mundo independientemente de nuestras auto-concepciones como Yoes (*selves*). Nuestras concepciones sobre nosotros mismos nos importan y esa importancia se construye sobre distinciones de valor.

Para plantear este argumento, Taylor debe enfrentar a las filosofías naturalistas como el utilitarismo clásico que carecen de recursos para la auto-comprensión en la medida en que tienden a negar que existan fines o bienes valiosos o deseables que actúen como estándares o parámetros en relación a los cuales evaluar nuestras elecciones e inclinaciones. Es sin duda, una crítica extensible a gran parte de la teoría social sobre el *self*. Existen, por una parte, aproximaciones que, independientemente de sus indudables contribuciones al campo, entienden al *self* básicamente como un producto cognitivo que resulta de la capacidad de los seres humanos de

reflexionar sobre sí mismos en espacios que, paradójicamente, son concebidos como moralmente neutrales. Caben aquí los trabajos clásicos de Mead (1973), Blumer (1969) y Goffman (1961, 1972) o las propuestas de autores contemporáneos como Giddens (1991, 1992) y Beck y Beck-Gernsheim (2001). Por otro lado, en aquellas propuestas que asocian la noción de *self* con el trabajo ético que la persona realiza sobre sí misma de modo de devenir un sujeto moral, como sucede en la *Historia de la Sexualidad* de Foucault, la producción de la subjetividad aparece como un efecto no problemático de estructuras discursivas. Ello cierra el camino a indagaciones que busquen examinar como los sujetos se relacionan con esos discursos morales que los incitan a ser individuos de determinado tipo, impidiendo analizar la moral como una herramienta cultural que se encuentra a disposición de todos los actores para intervenir en las situaciones que les toca vivir.

Lejos de intentar hacer una revisión exhaustiva de cada una de estas propuestas<sup>2</sup>, quisiera más bien ejemplificar esta desatención discutiendo a continuación algunas teorías sociales centrales en la historia del concepto de *self*<sup>3</sup>.

### **La noción de *Self* en la corriente del interaccionismo simbólico**

Comencemos por el interaccionismo simbólico, una perspectiva sin duda clave en el desarrollo de este subcampo disciplinar, especialmente en los Estados Unidos. El argumento central de Herbert Mead en *Mind, Self and Society* (publicado por primera vez en 1934), es que dado que la efectividad de la interacción social requiere de los actores la capacidad de ponerse uno en el lugar del otro, las nociones de *self* estarían estrechamente ligadas a lo que cada individuo entiende por el “otro generalizado”, esto es, el conjunto de actitudes de la comunidad a la que pertenece y que ha internalizado. Y es que el ser humano, a diferencia de otros seres vivos, tiene la capacidad de auto-observación y auto-problematización, es decir, la capacidad de ponerse a sí mismo como objeto de su pensamiento. A través de esta actividad reflexiva, lo social se hace presente en la experiencia individual. Mead distingue dos elementos en la composición del *self*: el *I* (yo) que correspondería a la dimensión no socializada de mi persona, un conjunto de deseos, necesidades y disposiciones en donde radica la fuerza creativa del individuo, y el *Me* (mi), construido por la internalización de las actitudes y expectativas que los otros tienen sobre mi.

A pesar de que la distinción *I/Me* abre el espacio tanto para comprender la influencia de la sociedad en el individuo como para hacer sentido de la crítica y reformulación individual de patrones culturales, esta tradición postula un *self* demasiado racional y autoconsciente y que básicamente se constituye a través de procesos cognitivos. Además, el interaccionismo simbólico tiende a concebir esta relación entre individuo y sociedad como no problemática. En efecto, Mead y Blumer concibieron al Yo como una

unidad coherente, singular y sin gran diferenciación interna. Así, pareciera ser que la capacidad reflexiva del individuo le permite reproducir los valores y la moralidad predominante en su sociedad sin generar tensiones, demandas insatisfechas o costos. Algo difícil de sostener desde la observación empírica, especialmente, bajo las actuales condiciones societales. Como señalan Holstein y Gubrium, (2000) el énfasis que el interaccionismo simbólico le otorgó a la dimensión pública terminó por desatender los esfuerzos que los seres humanos hacen para ser sociales.

Si el interaccionismo simbólico de Mead y Blumer se ocupó de documentar las condiciones de la interacción social, Erving Goffman (1961, 1963, 1972) abordó el estudio del *self* en contextos cotidianos. A través de análisis micro-sociológicos y estudiando sujetos convencionales, Goffman ofreció una caracterización detallada de los procesos de creación de significado en interacciones cotidianas cara a cara. El sociólogo exploró los detalles de la identidad individual, de las relaciones grupales, del impacto del ambiente y de la información en la creación interactiva de significado.

Examinando fábricas, escuelas, iglesias y hospitales, Goffman se aproximó al *self* como una categoría que es negociada en los arreglos locales en los cuales los individuos se desenvuelven. El “*self* en sí mismo no deriva de su poseedor, sino de la escena completa de su acción”, afirmó (1959: 252). Y es que cuando las personas se presentan unas a otras, no están mostrando su “yo interno”, sino su faceta social, encarnando un personaje, tal y como lo hace un actor al ejecutar una pieza dramática. En este sentido, la interacción social también contendría una “forma de presentación de la persona”, en donde ésta intenta manejar las impresiones a causar en los otros, adoptando el punto de vista de esos otros para calibrar el efecto del propio comportamiento. Con esta “metáfora dramática” la propuesta Goffmaniana induce a considerar el elemento expresivo de la vida social como un recurso para el manejo de impresiones. Así también lleva a identificar que la interacción social contiene un elemento performativo en el sentido que contribuye a la figuración de los individuos que la movilizan. Sin embargo, reduciendo la noción de *self* a las interacciones de las que emerge, la perspectiva Goffmaniana pueden decir muy poco sobre lo que le sucede a los actores premunidos de las descripciones y competencias que emergen en tales actos. Si bien Goffman analiza el “trabajo moral” que los actores realizan para devenir miembros de sus comunidades, se trata de todas formas de una propuesta que se cierra al problema de la auto-reflexividad y, por lo tanto, a indagaciones sobre la articulación moral del yo.

## Las tecnologías del yo de Foucault

La obra de Michel Foucault se centra en develar cómo el sujeto ha sido constituido históricamente por ciertos regímenes de la verdad. Siguiendo a Althusser y su idea de ideologías interpelando al sujeto, Foucault concibió la operación de los regímenes de la verdad como maniobras que

funcionan desde el interior de los individuos, instaurando prácticas de auto-regulación y auto-disciplinamiento.

Foucault concentró su interés en estudiar aquellos juegos de la verdad donde el sujeto es ubicado como objeto del saber. En efecto, si hay una intención recurrente en su obra ésta es analizar la relación entre subjetivación y verdad. Al centro de la atención intelectual de Foucault está el análisis de los saberes (psiquiátricos, penitenciarios, médicos, educacionales) en tanto formulan al sujeto, es decir, en cuanto constituyen modos de subjetivación, asociados a ciertos parámetros en relación a los cuales debe referir su conducta.

Dentro de este programa general, la obra de Foucault transitó desde el análisis de las prácticas discursivas a través de las cuales los seres humanos gobiernan la conducta de otros, hacia el estudio de las prácticas discursivas a través de las cuales el sujeto se gobierna a sí mismo. Si en su estudio de la locura y la psiquiatría y en la investigación del sistema penitenciario –*El Nacimiento de la Clínica* (1973) y *Vigilar y Castigar* (1979), respectivamente–, Foucault investigó las prácticas coercitivas que normalizan al sujeto, en los últimos dos volúmenes de la *Historia de la Sexualidad* (1997) el autor gira su atención desde las tecnologías de dominación a las tecnologías del yo, para estudiar las formas en que los sujetos se constituyen a sí mismos de forma activa como agentes morales. En este contexto, Foucault denominó ética, a la relación que la persona establece consigo misma y que determina cómo el individuo debe constituirse como sujeto moral de sus propias acciones.

A pesar de que en su última obra, la propuesta foucaultiana establece las bases para el estudio de como diferentes concepciones del yo se relacionan con distintas ideas del bien, sus presupuestos ontológicos impiden analizar los relatos que personas común y corrientes elaboran sobre sus vidas en tanto prácticas de construcción moral. En gran medida, esta limitación se debe a la visión de Foucault de la experiencia como un objeto no-problemático de la gubernamentalidad. Desde este enfoque, el individuo no es más que el resultado (o formulación) de prácticas externas para el gobierno de su conducta. Como explica Nikolas Rose, desde esta perspectiva “los discursos no son producidos por la experiencia, sino que constituyen la experiencia” (1996: 305). En consecuencia, la relación entre discursos y experiencia es unidireccional: los discursos disciplinando actores como cuerpos dóciles. Al no haber distancia analítica entre “el espacio desde el cual el sujeto habla y los recursos discursivos disponibles para su habla” (Couldry 2000: 86), esta perspectiva no resulta adecuada para investigar la relación que los individuos establecen con esos discursos designados para goberarnos. De ahí que la obra final de Foucault enfrente cargos de relativismo moral (Levine 1992), de estetización o formalismo moral (Taylor 1989), de neo-conservacionismo y de paralización política (McNay 2000).



## Ideas del bien y nociones del yo

Importando la filosofía de Taylor al campo de la sociología empírica<sup>4</sup>, sostengo que el *self* no debe ser estudiado solo como un objeto a ser conocido, es decir como un asunto de auto-conciencia y auto-interpretación como si pudiera ser definido en un espacio que no reporta ningún significado para la persona a quien enuncia. “No hay selves puntuales o neutrales”, afirma Taylor (1989: 39, 49-50); el *self* es producido en un espacio de preocupaciones sustantivas sobre lo bueno, lo justo y lo digno. Y la identidad personal o lo que una persona es en tanto *self*, se define esencialmente “por el modo en que las cosas tienen significado para sí” (Íbid: 34). El punto central es que la auto-interpretación no puede entenderse escindida de la noción que el individuo tiene del bien. La identidad personal y la orientación moral están intrínsecamente relacionadas. Esto no significa que la moral preceda al *self*, sino que “el *self* se constituye en y a través de las posturas morales del individuo” (Calhoun 1991: 233).

Se deriva de la propuesta Tayloriana que la relación entre ideas del bien y formas de auto-interpretación tiene que ubicarse en el centro y que una asociación cercana debe establecerse entre nociones del yo e identidad personal. Como señala Taylor, el reconocimiento de quién soy en tanto *self* me permite decir cuál es mi identidad personal:

“Mi identidad es definida por los compromisos y obligaciones que proveen de un marco o horizonte dentro del cual puedo intentar determinar caso a caso qué es lo bueno, o valorable, o qué debe ser hecho, o a qué adhiero y a qué me opongo. En otras palabras, es el horizonte desde el cual soy capaz de tomar posición” (1989: 27)<sup>5</sup>.

Tal como Foucault, Taylor parte del argumento de que cualquier epistemología del Yo está anclada en fuentes morales (lo que Foucault llamaba “régimenes de verdad”). Pero a diferencia de Foucault, la proposición central de Taylor es que los seres humanos son animales auto-interpretativos motivados por el amor o el compromiso con una idea históricamente variable del bien<sup>6</sup>. Este principio básico o “hipervalor” en el lenguaje de Taylor, opera como una fuerza motivacional empoderando a los individuos a actuar de determinadas maneras. También ofrece estándares o parámetros en relación a los cuales acciones, deseos y motivaciones pueden ser juzgadas, permitiéndole a la persona dirimir entre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, lo relevante y lo insignificante (Íbid: 4).

“Yo defino quien soy al definir desde donde hablo, en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de estatus y funciones sociales, en mis relaciones íntimas con quienes amo y, también y crucialmente, en el espacio de orientación moral y espiritual a través del cual mis relaciones más significativas son vividas” (Íbid: 35)

Esto no significa suponer individuos que están constantemente evaluando su comportamiento en relación a sus parámetros morales. Por el

contrario, las coordenadas morales del Yo suelen permanecer implícitas en la medida en que los individuos no necesitan recurrir a ellas para enfrentar sus actividades diarias. Estas coordenadas suelen hacerse explícitas cuando las creencias o posturas de las personas son desafiadas y su articulación presenta desafíos. De hecho, los hipervalores pueden operar independientemente de las inclinaciones personales, enfrentarse unos con otros, y variar de época y de sociedad en sociedad. En efecto, la articulación del Yo entre sus varias fuentes morales es generalmente problemática: el valor que guía mi conducta en una esfera de la vida puede resultar trivial en otra esfera. Distintos campos de experiencia exigen a la persona distintas orientaciones cualitativas y eso también genera tensiones.

En suma, desde la perspectiva Tayloriana, ser individuo significa tener un sentido de uno mismo en tanto agente. Ese sentido de uno mismo como agente no se construye en un espacio moralmente neutro, sino que existiría una ontología moral del Yo mediante la cual devenimos sujetos morales capaces de actuar (o tomar posición) con respecto a asuntos sustantivos (lo que es bueno, justo, correcto, importante).

De esta propuesta se derivan orientaciones clave para la conducción de indagaciones empíricas. Sugiere, en primer lugar, abordar la moral en tanto “predicado” del sujeto: es decir, como un recurso o fuente ineludible en la tematización de la identidad personal. Pero una sociología que intente vincular *self* y moral no debiera sólo analizar la relación entre narrativa identitaria e ideas del bien. En segundo término, un programa de este tipo debería ir un paso más allá para describir, analizar y explicar cómo –en este espacio moral– el individuo **delibera**. En este segundo nivel, cabe abordar la moral en tanto fuente de actividad y capacidad que los individuos despliegan en el trabajo narrativo de la construcción biográfica. De otra forma, se trata de acercarse a los **usos** de la moral en la articulación discursiva del Yo. Ello implica acercarse a la moral no sólo como “régimen discursivo” que pesa, delinea o enmarca la experiencia individual, sino también y como he señalado, en tanto “herramienta cultural” o “recurso discursivo” que hombres y mujeres utilizan a la hora de narrarse y construir realidades con sus relatos.

La sociología cultural norteamericana enfatizó el hecho de que la cultura no representaba solo una fuerza normativa sino también una herramienta cognitiva a la que los agentes recurren para ordenar sus interacciones. Esta visión de la cultura como “caja de herramientas” (Swidler 1986) o “repertorio” terminó sin embargo por segregar el componente normativo de la sociología cultural. Recientemente, sin embargo, las contribuciones de Young (2004), Harding (2007), Lamont (2000), Lamont y Small (2008), Colonomos (2005), May (2008) entre otros, han explorado esta dimensión de la moral, examinando por ejemplo, su papel en la producción de fronteras entre grupos sociales, en la llamada “moralización del capitalismo” o en la negociación de la identidad personal con respecto a normas públicas sobre la maternidad. Una cuarta dimensión de análisis podría abarcar entonces los **efectos** de las preocupaciones morales de los individuos no ya sobre sí

mismo y su sentido de sí como individuos, sino sobre otras áreas de la vida social: la forma de hacer familia o comunidad, de construir relaciones de género, de trabajo o de intercambio, entre otras.

## El sentido del Yo y la narración biográfica

El ser humano se conoce a sí mismo y se comunica con otros mediante las historias que ha elaborado o que otros construyen y ponen en circulación en su nombre (nuestros padres, profesores, amigos). Cada uno tiene un repertorio de relatos personales que reordena, reinterpreta, recicla y acrecienta de acuerdo a las circunstancias que le toca vivir y a la audiencia a la que se enfrenta. La vida y el relato biográfico se sostienen una a otro.

Si bien la auto-interpretación no puede ser nunca completamente explícita (Taylor 1989), los relatos que elaboramos sobre nosotros mismos no son meramente informativos (Young 1987 en Riessman 1993). Como indica la fenomenología, las narrativas contribuyen a la construcción de nuestra percepción del mundo. Las historias vuelven los fenómenos reales ante nuestra conciencia, estructuran “la experiencia sensorial y organizan la memoria” (Riessman 1993: 2). Según argumenta el psicólogo Jens Brockmeier (2011) no hay nada que capture de manera más apropiada la complejidad del proceso humano de hacer sentido que la narrativa. En ellas esta complejidad “no es solo representada o expresada sino que adquieren existencia” (p. 10). En este sentido, “las historias que las personas relatan no son sólo *sobre* sus vidas, sino también *parte* de ellas” (Rosenwald 1992: 8). A través de nuestros repertorios de historias personales “reclamamos identidades y construimos vidas” (Riessman 1993: 2).

Heidegger, Ricoeur y Taylor entre otros autores han argumentado que los relatos no son solo un complemento del Yo sino una condición básica para su articulación. Lo que somos, dice Ricoeur (1984), no es una cosa estática o una substancia, sino la expresión de nuestra existencia en forma narrativa (Polkinghorne 1988). La narrativa es según Ricoeur el recurso del que disponemos los seres humanos para hacer frente a la irrepresentabilidad del tiempo. Complementariamente, Taylor (1989) repara en que para tener un sentido de quienes somos, debemos tener una noción sobre quiénes hemos venido siendo y hacia dónde vamos. El yo narrado es, entonces una “expresión lingüística, hermenéuticamente razonada de la existencia de un individuo a través del tiempo” (Polkinghorne 1988: 134).

En los relatos biográficos, los individuos construyen un conocimiento discursivo sobre sí mismos que no es una reproducción del pasado “así como fue”, sino una interpretación de ese pasado a través de una historia que impone cierta estructura a los eventos relatados. Esa historia es articulada de acuerdo a las coordenadas culturales que parecen plausibles en el tiempo presente y desde la posición en que se sitúa el narrador y su audiencia. La verosimilitud del relato biográfico será evaluada de acuer-

do a los eventos vitales que va a tematizar como también en relación a los requisitos narrativos que comporta este formato discursivo.

De este modo, los relatos personales proveen de “un área de experiencia intermedia o transicional donde el individuo negocia constantemente su posición en el mundo, se inscribe en relación a guiones culturales disponibles e integra pasado, presente y futuro mediante actos de recuerdo y relato” (Day Sclater 2001: 8). La identidad del Yo corresponde entonces a aquel constructo que es activado por estas sucesivas prácticas de auto-narración. En consecuencia, los relatos biográficos permiten observar la identidad del Yo como una “lucha performativa sobre el significado de la experiencia” (Langellier 2001: 3).

Esta perspectiva abre “posibilidades de análisis de dimensiones que permanecen ausentes cuando usamos concepciones estáticas de la identidad o teorías esencialistas que asumen la unidad de un “yo interior”.” (Riessman 2000: 204).

Los relatos personales son fuente de análisis y problematización porque como prácticas de “auto-descripción y auto-reflexión” (Fischer-Rosenthal 2000), son particularmente apropiados para examinar la experiencia moral. Filósofos como MacIntyre (1984), Ricoeur (1984) y Taylor (1989) han argumentado que la narración es una condición para la auto-interpretación en estos términos sustantivos que estoy proponiendo. Como argumento a continuación, la experiencia moral en sí misma tiene una estructura narrativa, en la medida que la comprensión moral usualmente toma la forma de un relato.

## **La estructura narrativa de la experiencia moral**

Los estudios narrativos “corresponden a una perspectiva para la indagación científica en las ciencias humanas y sociales centrada en la práctica narrativa y los relatos que personas, grupos e instituciones componen en y sobre la vida social” (Bernasconi 2011: 13-14). Para ello disponen de una familia de estrategias destinadas a estudiar, problematizar y develar los procesos de producción de significado (y sus limitaciones) a través de los cuales los agentes organizan intencionalmente sus experiencias o acciones para darles sentido en sus contextos sociales concretos.

En el campo de los estudios narrativos, la conexión entre historias personales y moral ha sido enunciada hace ya varios años y por diversos autores. Como expongo y ejemplifico en el artículo “Storying the Good Life: selfhood and morality through the biographical narrative storyline” (2015) Labov (1982), por ejemplo, argumentó que las narrativas eran teorías explicativas en donde los narradores construyen “micro relatos morales” de los eventos recordados. Del mismo modo, Cortazzi (2008) y Chase (2005) han sostenido que, en comparación a otro tipo de datos, las narrativas incorporan una dimensión evaluativa, en la medida que “en su gran mayoría éstas

no solo reportan eventos sino que ofrecen el punto de vista del narrador sobre su significado, relevancia e importancia” (Cortazzi 2008: 384). En este sentido “narrar un relato implica tomar una posición moral” (Day Sclater 2003: 5). En particular, la identidad que el relato autobiográfico construye es inseparable de una idea normativa sobre la vida buena. Esto no sólo significa que, como indican Freedman y Brockmeier (2001), las “concepciones de la vida buena están entramadas con el tejido narrativo de la actividad humana” (p. 75), sino también que, como argumentan Ochs y Capps (2001), la narrativa representa “el acto de construcción de una filosofía moral de como uno debiese vivir la vida” (p. 46).

Para forjar estos relatos morales, las narrativas son movilizadas de diversas formas: se usan para las alinear con la norma, en la búsqueda de reconocimiento o elogio, también para explicar desviaciones y reparar “identidades estropeadas” o para presentarse como agentes moralmente aceptables. En la ejecución de cualquiera de estas labores, los relatos morales del Yo son estructurados de acuerdo a las reglas de organización de la experiencia que predominan en esa cultura, incluyendo los modelos de la vida buena –que establecen, por ejemplo, como la persona buena debe vivir y qué reglas debieran guiarla.

Así, la combinación de teoría moral y narrativa permite acercarse a los relatos biográficos como “prácticas interpretativas” (Holstein y Gubrium 2000) donde los narradores negocian su comprensión de quiénes son en espacios organizados alrededor de preguntas sobre el bien, lo justo y lo correcto. De otra forma, lo que propongo es el examen de relatos biográficos –testimonios, autobiografías, historias de vida- como prácticas narrativas articuladas entorno a la adopción (y crítica) de posiciones morales.

## **Práctica narrativa del Yo y agencia moral**

En este contexto, uso el concepto de trabajo narrativo en relación al yo para referir a la práctica performativa más o menos sistemática y más o menos intencionada de auto-tematización y auto-presentación discursiva (Holstein y Gubrium 2009, Fischer-Rosenthal 2000). Caben aquí una serie de actividades entrelazadas mediante las cuales la identidad moral de los individuos es articulada, por ejemplo: i) las labores de selección, composición y clausura de una historia de vida, que indican que aquello que se narra, esa unidad, es más o menos representativa de lo que la persona ha vivido así como lo recuerda; ii) la construcción de coherencia(s) biográfica(s) -que no es ni una ilusión ni una realidad en sí (Bourdieu 1985) sino una actividad situada interceptada por ambigüedades, contradicciones y complejidades (Denzin 1989, Hyvarinen et al 1996); iii) el trabajo de apoyo entre narrativa y experiencia, que demanda atender a los momentos de la narración en que la experiencia solicita la asistencia del relato o, en el sentido inverso, a aquellos pasajes en que el relato encuentra apoyo en la experiencia vivida; iv) las relaciones que el relato establece con narrativas canónicas, relatos disciplinarios y disciplinantes, etc.

En particular e independientemente del origen de la capacidad o sentimiento moral, lo que el relato biográfico ofrece al analista es un espacio de actividad donde se despliega lo que podríamos denominar **agencia moral**. Con este concepto me refiero a la capacidad de reflexión y movilización de la acción del propio sujeto (en este caso, la acción de auto-narrativización) en base a un valor o principio que éste tiene por bueno, justo o correcto. La agencia moral media la relación ética de la persona consigo misma, con otros y con las situaciones que le toca vivir y también orienta y modela el espacio de la narración biográfica misma. Como señala Lapsley (2010) “la persona construye narrativas alrededor de nociones morales porque a la persona le importa el tipo de deseos que tiene” (p. 92). En la narración, la agencia moral “refiere al modelamiento del agente moral, de la persona moral orientada por voliciones de segundo orden” (Ibid).

A este nivel sugiero analizar como la agencia moral opera en el plano narrativo bajo el entendido de que en estos relatos, “el yo moral y la agencia moral van de la mano” (Ibid: 94). La indagación puede cubrir al menos cinco planos complementarios:

i) Estudiar los relatos biográficos para identificar los discursos morales prevaletentes. Como he argumentado, al narrar y explicar sus vidas los individuos apoyan sus argumentos en ciertas ideas del bien y, de manera más general, dan sentido a sus experiencias según criterios morales que creen valorados en su entorno. En este sentido, los relatos biográficos junto con ser ejercicios descriptivos, son también prácticas de auto-legitimación. Al comprender las narrativas personales de este modo, podemos acceder y reconstruir los “vocabularios de motivos” (Mills 1963) prevaletentes en un tiempo y lugar determinado, en tanto concurren a la articulación de dicho relato biográfico. Para ello es necesario reparar en la indexicalidad del lenguaje, vale decir, en los mecanismos a través de los cuales las identidades son construidas en el discurso a través del establecimiento de relaciones semióticas entre recursos lingüísticos y significados sociales y el uso de recursos narrativos (géneros, estructuras sintácticas, figuras literarias, formas verbales, etc.). En este plano es importante no sólo analizar los repertorios morales a los que recurre quien narra sino también indagar qué propósitos cumple esa elección para el relato y el self en articulación discursiva.

ii) Examinar el razonamiento y posicionamiento moral de los narradores y demás actores del relato, es decir, su capacidad de evaluar y tomar postura en el campo moral. En esta dimensión caben preguntas como: ¿Se trata de actores que se posicionan como reproductores de convenciones, de actores que se presentan en alianzas y afiliaciones estratégicas haciendo crecer su magnitud o diluyendo su agencia en un actor colectivo, o se trata más bien de propuestas alternativas o francamente trasgresoras? Junto con estas preguntas es relevante indagar qué rol cumple este posicionamiento moral en la presentación que de si mismo/a está realizando quien narra, qué actores

están en condiciones de disputar convenciones, con qué recursos y para qué propósitos. Este último tema es especialmente relevante cuando se adopta este marco para estudiar transformaciones culturales y cambios en el razonamiento moral.

iii) Identificar el trabajo y el esfuerzo narrativo que los autores hacen para articular un relato de sí moralmente correcto. Y aquí, como advierten Hyvarinen et al (2010), más que una historia lineal, singular y unívoca, es esperable encontrar relatos que se abren a múltiples opciones, que crean “versiones hipotéticas” del *self* o de los eventos rememorados (Riessman 2000), que introducen contradicciones, dejan segmentos incompletos, y reaccionan a la contingencia.

iv) Identificar los efectos que tiene sobre el relato la forma de presentación del yo promulgada por su narrador, abriendo camino hacia preguntas relativas a la performatividad del relato, es decir, hacia lo que el relato “hace” a la situación o a los agentes a los que está asociado. Caben aquí asuntos como la “clausura narrativa” (Freedman 2000), es decir, el análisis de las consecuencias que la comunicación e identificación con un cierto relato e imagen de sí suponen para las opciones de vida futuras de ese sujeto.

v) El concepto de **trabajo narrativo** pone el acento en el hecho de que la identidad que se construye es también producto de la conversación que la tematiza, incluyendo los roles y status mutuos que se atribuyen los interlocutores. Por ejemplo, las posiciones de habla que entrevistadora y entrevistado se adjudican mutuamente en el contexto de la entrevista historia de vida, o los que presuponen narrador y audiencia cuando se hayan mediados por un texto o material autobiográfico o testimonial y las propias condiciones contextuales del individuo al narrarse: que se encuentra en cierto tiempo y lugar, en cierto momento vital, enfrentado a experiencias particulares, etc. En los estudios narrativos este ámbito intersubjetivo y situacional de la construcción narratológica se denomina el aspecto **dialógico** (Riessman 2008, Langellier 2001). En el análisis de material biográfico para estudiar la relación entre *self* y moral, este aspecto interactivo que rodea la producción del relato biográfico es relevante de ser considerado sistemáticamente. En este sentido, si asumimos que la narración biográfica es también un logro discursivo, un quinto plano de atención analítica debiera concentrarse no ya en el contenido del relato (lo que la historia dice) sino en la interacción que lo propició. Caben aquí preguntas sobre quién narra (cuál es la posición de habla donde el narrador se sitúa), a quién narra (cuál es la posición de habla en que ubica a sus interlocutores o audiencia), con qué propósitos construye el relato de la manera en que lo hace, cómo el contenido del relato es negociado en el curso de tales interacciones y, en particular, qué es lo que los interlocutores consideran legítimo decir desde las posiciones de habla que se han dado (el asunto del *entitlement* que vincula el ordenamiento moral de los

actores con sus posiciones sociales) y, de modo más general, qué ambientes narrativos son reforzados o fortalecidos con estos relatos y cuáles son desplazados o marginados (Baldwin 2013).

## Conclusión

Este artículo expone un programa de investigación para una sociología moral del yo de corte interpretativo. En el contexto de procesos de auto-interpretación, un programa de este tipo aborda las formas en que los individuos negocian sus narrativas identitarias a través de discursos socialmente situados que los incitan a ser sujetos de determinado tipo. Siguiendo a Taylor, el programa parte de la premisa de que las concepciones que operan planteando una noción de *self* como mera autoconciencia, son incompletas. No existen concepciones de *self* moralmente neutrales, toda comprensión es una interpretación. Específicamente sostengo que el *self* en tanto propuesta auto-descriptiva opera en un espacio de preguntas sobre asuntos sustantivos que dicen relación con el bien y la vida buena. Esos asuntos sustantivos permiten al individuo sobrellevar la vida, es decir, le permiten discernir, tomar postura, asumir compromisos, definir identificaciones y organizar acciones y decisiones. Pero también le permiten algo más: le permiten identificarse con la visión de sí que resulta de este trabajo de moral práctica, reclamar esa visión para sí y utilizarla para comunicar quién es. De ahí la relevancia de introducir la moral en los estudios sociales del *self*.

Un enfoque como el aquí esbozado orienta el análisis hacia los principios, valores, normas, regulaciones, clasificaciones, procedimientos, códigos y lenguajes que participan en la construcción del *self* a través de prácticas auto-interpretativas; los saberes, disposiciones encarnadas, conocimientos, y formas de hacer y relacionarse consigo mismo y con otros asociadas a regímenes morales específicos.

Un análisis de este tipo no debiera restringirse a las condiciones sociales para el razonamiento moral sino también abordar la forma en que los individuos operan en estos espacios normativos: como realizan trabajo moral narrativo: como, mediante sus relatos, construyen diferencia (Holstein y Gubrium 1998), como apropian, manipulan, distorsionan y reformulan guiones sociales. En suma, este enfoque promueve abordar no sólo qué versiones del *self* producen los individuos en sus relatos biográficos sino también cómo las elaboran (con qué recursos narrativos) y con qué efectos sobre la identidad y el relato desplegados. Este último gesto no debe desatenderse: con él no solo estoy afirmando que las orientaciones morales proveen de material sustantivo para la conformación del *self*, estoy proponiendo también que la definición de la identidad personal en torno a ciertas ideas del bien –la decencia o la autenticidad, por ejemplo– modelan el tipo de individuo y el tipo de prácticas sobre el Yo que podemos ejercer. Aquí radica la mutua imbricación entre fuentes morales e identidad del Yo; imbricaciones que se organizan, comunican y ejercitan, de manera privilegiada, en el trabajo narrativo.



## Notas

<sup>1</sup> La sociología pragmatista francesa contemporánea ha revertido significativamente esta tendencia.

<sup>2</sup> Para ello ver Elliot, 2001, Benhabib 1992.

<sup>3</sup> Excluyo de esta discusión teorías postmodernas (Baudrillard, Lyotard) y psicoanalíticas. Las primeras porque típicamente postulan la imposibilidad de pensar al Yo como un constructo moral, en la medida en que la sociedad postmoderna ya no provee del terreno necesario para hacer distinciones cualitativas. La segunda porque si bien estos enfoques han hecho contribuciones importantes a la teoría social como el acercamiento del campo de las emociones a nuestras sobre-intelectualizadas interpretaciones de la sociedad (como en el trabajo de Castoriadis 1998) o sus aportes conceptuales a la comprensión de la naturaleza corpórea y performativa de la identidad, el énfasis de mi propuesta estriba en la construcción narrativa del self en relación a ideas del bien y no en como el deseo es modelado en las interacciones entre individuos y sociedad o en como la forma que la sociedad adquiere, penetra y refleja el substrato psíquico de sus individuos.

<sup>4</sup> Para ejercicios similares en el campo de la psicología ver Crossley (2002) y de la filosofía ver Parker (2007).

<sup>5</sup> Traducción propia desde el inglés.

<sup>6</sup> Esta noción de compromiso con una idea del bien no es reducible al interés individual como suponen varias teorías sociales como las de la elección racional, del intercambio, del control social, de la evolución social, el funcionalismo, la sociobiología o el marxismo. También difieren de estas perspectivas en la medida que suponen preferencias estables, generales y comunes –por ejemplo, la maximización de las ganancias.

## Bibliografía

- Adorno, T y Horkheimer, M. (2003), *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid (Original publicado en 1944).
- Baldwin, Clive (2013), "Living Narratively: from Theory to Experience (and Back Again)", en *Narrative Works* vol. 3 No. 1, pp. 98-117, Fredericton.
- Baudrillard, J. (1983), *Simulations*, MIT Press, Boston.
- Beck, U. and Beck-Gernsheim, E. (2001), *Individualization*, Sage, London.
- Bernasconi, Oriana (2011), "Aproximación narrativa al estudio de fenómenos sociales", en *Acta Sociológica* No. 56, Revista Acta Sociológica UNAM, pp. 9-36, Ciudad de México.
- Ídem (2015), "Storying the Good Life: selfhood and morality through the biographical narrative' storyline", *Qualitative Sociology Review*, vol.11, No 4, (en prensa), Lodz.
- Blumer, H. (1969), *Symbolic Interactionism: Perspective and Methods*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Boltanski, L. y Thévenot, L. (2006), *On Justification: The Economies of Worth*. Princeton University Press, Princeton.
- Bourdieu, Pierre (1985), "La Ilusión Biográfica", en *Razones Prácticas: sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- Brockmeier, Jens (2011), "Unravelling Human Meaning-Making", en "Looking Forward looking back: future challenges for narrative research", en *Narrative Works* vol. 1 No. 1, pp. 4-32, Fredericton.
- Calhoun, C. (1991), "Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self", en *Sociological Theory* Vol. 9 No. 2, pp. 232-263.
- Callero, Peter (2003), "The Sociology of the Self", en *Annual Review of Sociology* Vol. 29, pp. 115-133, Palo Alto, California.
- Chase, Susan (2005), "Narrative Inquiry: multiple lenses, approaches, voices", en N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*. Sage, Thousand Oaks, London.
- Castoriadis, C. (1998), *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Tusquets, Barcelona.
- Colonomos, A. (2005), *The morality of belief in the profits of virtue*. Blackwell, Londres.

Coleman, J. (1986), *Individual Interests and Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge de Inglaterra.

Cortazzi, Martin (2008), "Narrative Analysis in Ethnography", en P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland, & L. Lofland (Eds.) *Handbook of Ethnography*, pp. 384-394, Sage, Los Angeles, London, New Delhi y Singapore.

Couldry, N. (2000), *Inside Culture*. Sage, Londres.

Crossley, Michele (2002) "Introducing Narrative Psychology", en Michele Crossley (Ed.) *Narrative, Memory and Life Transitions*. University of Huddersfield, Huddersfield, pp. 1-13.

Day Sclater, S. (2001), "What is the Subject?" Artículo presentado al Narrative and Psychology Symposium, British Psychology society Centenary Conference, Glasgow.

Ídem (2003), "The Arts and Narrative Research—Art as inquiry: an Epilogue", En *Qualitative Inquiry*, Vol 9 No 4, pp. 621-624, Urbana-Champaign.

Denzin, N. (1989), *Interpretive Biography*, Sage, Los Angeles de Estados Unidos.

Elliot, A. (2001), *Concepts of the Self*, Polity Press, Cambridge.

Foucault, M. (1973), *The Birth of the Clinic: an Archaeology of Medical Perception*, Tavistock, Londres.

Ídem (1979), *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, Penguin, Harmondsworth.

Ídem (1999), *Obras Esenciales* Vol. III. Estética, Ética y Hermenéutica, Paidós, Barcelona.

Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge y Stanford University Press, Stanford.

Ídem (1992), *The Transformation of Intimacy: sexuality, love and eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, Stanford.

Goffman, E. (1972), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Penguin Books, Londres.

Ídem (1961), *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Doubleday, Nueva York.

Ídem (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Habermas, J. (1981), *The Theory of Communicative Action*. MIT Press, Cambridge de Estados Unidos.

Hacking, Ian (2002), "Making up People", en Ian Hacking (Ed.) *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge de Estados Unidos, pp. 99-114.

Harding, D. (2007), "Cultural context, Sexual Behaviour and Romantic Relationships in Disadvantaged Neighbourhoods", *American Sociological Review* Vol 27 No 3, pp. 341-364, Nashville.

Hitlin, S. y Vaisey, S. (2010), *Handbook of the Sociology of Morality*. Springer, New York y Dordrecht Heidelberg, London.

Holstein, J. y J. Gubrium (2000), *The self we live by: Narrative identity in a postmodern world*, Oxford University Press, Oxford.

Ídem (1998), "Narrative practice and the coherence of personal stories", en *Sociological Quarterly* Vol. 39 Issue 1, pp. 163-187, Malden, Chichester, Singapore, Weinheim.

Ídem (2009), *Analyzing Narrative Reality*, Sage, Los Angeles de Estados Unidos.

Hyvarinen, M., Hydén, L., Saarenheimo, M. y Tamboukou, M. (2010), "Beyond Narrative Coherence. An Introduction", en *Beyond Narrative Coherence*, John Benjamins, Philadelphia.

Joas, H. (2000), *The Genesis of Values*, Chicago University Press, Chicago.

Labov, William (1982), "Speech actions and reactions in personal narrative", en D. Tannen (Ed.) *Analyzing Discourse: Text and Talk*, pp. 219-247, Georgetown University Press, Washington.

Lamont, M. (2000), *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*, Harvard University Press, Cambridge y Russell Sage Foundation, Nueva York.

Lamont, Michele y Small, Mario Luis (2008), "How culture matters: enriching our understanding of poverty", en A. C. Lin y D. R. Harris (Eds.) *The colors of poverty: why racial disparities persist*, Russell Sage Foundation, Nueva York.

Langellier, Kristin (2001), "You're marked: breast cancer, tattoo, and the narrative performance of identity", en J. Brockmeier y D. Carbaugh (Eds.) *Narrative and Identity*, John Benjamins, Amsterdam.

Lapsley, Daniel (2010), "Moral Agency, Identity and Narrative in moral Development. Commentary on Pasupathi and Wainryb", en *Human Development* Vol 53, Human Development Journal, pp. 87-97, Berkeley, California.

Levine, George (1992), "Introduction: Constructivism and the Re-emergent Self", en G. Levine (ed.) *Constructions of the Self*, pp. 1-13, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.

Macintyre, A. (1984), *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

May, Vanessa (2008), "Self, Belonging and Social Change", en *Sociology* Vol. 45 No. 3, pp. 363-378, Manchester.

McNay, L. (2000), *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Polity Press, Cambridge, Malden.

Mauss, Marcel (1985), "A Category of the Human Mind: the notion of Person; the notion of Self", en M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (Eds.) *The Category of the Person*, Cambridge University Press, New York (Original publicado en 1938).

Mead, G. H. (1973), *Espíritu, Persona y Sociedad*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires y México D. F. (Original publicado en 1934).

Mills, C. W. (1963), *Power, Politics and People: the Collected Essays of Charles Wright Mills*, L. Horowitz (Ed.), Oxford University Press, Londres.

Ochs, E. and Capps, L. (2001), *Living Narrative. Creating Lives in Everyday Storytelling*, Harvard University Press, Cambridge de Estados Unidos.

Parker, D. (2007), *The Self in Moral Space: Life Narrative and the Good*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Polkinghorne, D. (1988), *Narrative Knowing and the Human Sciences*, State University of New York Press, Albany.

Ricoeur, P. (1984), *Time and Narrative*, University of Chicago Press, Chicago.

Riessman, C. K. (1993), *Narrative Analysis*, Sage Publications, Newbury Park.

Ídem (2000), "Analysis of Personal Narratives", en J. Gubrium y J. Holstein (Eds.) *Handbook of Interview Research*, Sage Publications, Los Angeles de Estados Unidos.

Ídem (2008), *Narrative Methods for the Human Science*. London, Thousand Oaks, Sage, New Delhi.

Rose, Nikolas (1996), "Authority and the Genealogy of Subjectivity", en P. Heelas, S. Lash & P. Morris (Eds.) *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Blackwell, Oxford.

Rosenwald, G. (1992), "Reflections on Narrative Self-Understanding", en G. Rosenwald & R. Ochberg (Eds.) *Storied lives: the Cultural Politics of Self-understanding*, Yale University Press, New Haven.

Simmel, George (1971), "The Metropolis and Mental Life", en D. Levine (Ed.) *On Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press, Chicago (Original publicado en 1903).

Swidler, Ann (1986), "Culture in action: Symbols and Strategies", en *American Sociological Review* Vol 51 No 2, pp. 273-286, Nashville.

Taylor, Charles (1985), "The Person", en M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes (Eds.) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge de Inglaterra.

Ídem (1985b), "Connolly, Foucault and Truth", en *Political Theory* Vol 13 No 3, pp. 377-385, Baltimore.

Ídem (1989), *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge de Estados Unidos.

Ídem (1992), *Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge de Estados Unidos.

Thévenot, Laurent (2001), "Justifying critical difference: which concepts of value are sustainable in and expanded coordination?", en K. Siu-Tong & C. Sin-Wai (Eds.) *Culture and Humanity in the new millennium: the future of human value*, pp. 45-64, Hong Kong University Press, Hong Kong.

Touraine, Alain (2002), "From understanding society to discovering the subject", en *Anthropological Theory* Vol. 2 No. 4, pp. 387-398, Lund, Bergen y Berkeley.

Young, A. (2004), *The minds of marginalized black men: Making sense of mobility, Opportunity, and future life chances*, Princeton University Press, Princeton.

Wagner, Peter (2002), "Identity and selfhood as a problematique", en H. Fiese (Ed.) *Identities: Times, Difference and Boundaries*, pp. 32-55, Berghahn Books, Oxford y New York.

\* \* \*

Recibido: 27.01.2014

Aceptado: 15.09.2014