

Quién habla y en qué lugar: sujetos simulados e interculturalidad

Néstor García Canclini

Es notable que la mayor desconstrucción del sujeto se haya cumplido en el siglo XX, cuando más se hizo para erigir nuevos sujetos individuales, étnicos y de clase, nacionales y de género. Esta época, que aumentó las dificultades para hablar de la subjetividad, mostró a la vez que no es fácil desprenderse de esa noción. Llegamos así a una pregunta de la que este texto no es más que una introducción: ¿cómo avanzar desde la sospecha necesaria para librarnos de las afirmaciones ingenuas de la subjetividad hacia el trabajo reconstructivo indispensable para dar solidez a ciudadanías posibles? ¿Qué tareas de investigación, teóricas y políticas debemos realizar?

Las ciencias sociales encuentran difícil poner en el centro de la teoría a los actores cuando la sociedad es reducida a un mercado anónimo. La política se paraliza o se desintegra ante el determinismo neoliberal, que somete la complejidad de la economía al juego financiero de inversiones sin rostro. Los partidos políticos y sindicatos nacionales no aciertan a formular elaboraciones alternativas sobre cuestiones globales de gran escala, que son asumidas sólo parcialmente por ONG y movimientos ecológicos o de derechos humanos.

La posibilidad de que existan sujetos y sean reconocidos es cada vez más limitada a campos imaginarios: el cine, las telenovelas, las biografías de divos y deportistas. La fascinación generada por sus aventuras heroicas o melodramáticas, así como por noticieros que informan de acontecimientos políticos como si fueran dramas personales o familiares, parece responder a la necesidad de los consumidores de encontrar algún sitio donde haya sujetos que importan, padecen y actúan.

Pero ¿es el sujeto sólo una construcción ficcional de los medios, o puede haber también sujetos críticos, espectadores que ejerzan iniciativas propias a pesar de las astutas manipulaciones mediáticas? Los estudios sobre el lado activo de la recepción demuestran que no hay medios omnipresentes, ni audiencias pasivas, pero la concentración monopólica y transnacional de los industriales de la cultura, y la debilidad de las

asociaciones de televidentes y consumidores, deja aún irresuelta la cuestión de cuánto nos permite ser sujetos el capitalismo de redes globalizadas. La posibilidad de ser sujetos aparece no sólo como la capacidad creativa y reactiva de los individuos; depende también de derechos colectivos y controles sociales sobre la producción y circulación de informaciones y entretenimiento.

Sujetos simulados

La desconstrucción más radical de la subjetividad está siendo realizada por procedimientos genéticos y sociocomunicacionales que favorecen la invención y simulación de sujetos. Desde la robótica hasta la clonación, desde el travestismo de género hasta el fingimiento de personalidades en juegos electrónicos, la pregunta por lo que hoy significa ser sujetos está – más que cambiando – asomándose al precipicio de la disolución.

“Nuestras líneas están ocupadas; lo atenderemos en un momento”, dice una voz grabada cuando queremos pedir una información o expresar una queja. Cada vez es más arduo encontrar a un fabricante que venda el producto, incluso al mismo empleado que nos lo vendió o nos dio una información. Detrás de los empleados que rotan de una empresa a otra, de las voces anónimas que se reemplazan según el azar de los turnos, hay “cadenas” de tiendas, “sistemas” bancarios, “servidores” de Internet. Cuando algo no funciona es porque “se cayó el sistema” o “se desconectó el servidor”. La tecnologización de los servicios, aliada con la precarización laboral, está propiciando que una desresponsabilización de los sujetos individuales y colectivos se disipen. Entre las consecuencias de este proceso, según Richard Sennett, encontramos mayor vulnerabilidad de los individuos y un sentimiento creciente de impotencia (Sennett, 2000: caps. 3 a 5).

En vez de conocer a los amigos y las parejas en el trabajo o en la universidad, los encontramos en la Red. Me conecto con alguien que del otro lado del chat dice ser mujer y le digo que soy veterinario o fotógrafo, tengo 40 años y acabo de llegar de Australia. Explico cuánto me asombró lo difícil que era hallar esos animales con bolsillos, que saltan y ya no me acuerdo cómo se llaman. “Caifanes, no”; “kimonos, tampoco”, me dice la que dice llamarse Ofelia en la otra punta, y así vamos compartiendo desconocimientos, que es lo que más nos acerca a los que somos tímidos. “Te siento tan cerca”, le digo con entonación de quien acompaña al otro.

Estos juegos con personalidades inventadas pueden ser inofensivos mientras alguien no diga que le gustaría que nos encontráramos. Algunos llevan la interacción hasta lo real, y aun hasta esa escena donde se pretende el mayor rigor en la presentación de la realidad, que es la ciencia. Alan Sokal, físico de la Universidad de Nueva York, para burlarse de las teorías posmodernas que según él juegan con metáforas, ocurrencias y conceptos, sin diferenciarlos adecuadamente, envió a la revista *Social Text* el artículo “Transgrediendo los límites: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica”, en el que aseguraba que el psicoanálisis lacaniano habría sido confirmado por la teoría de los campos cuánticos. Luego de que fuera publicado, informó al *New York Times* que había escrito ese disparate para revelar la frivolidad irresponsable con que las revistas posmodernas publican cualquier cosa.

Guillerm Bon Bonzá, doctor en educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, envió a varios congresos tres ponencias con nombres falsos, párrafos plagiados e insultos racistas escondidos en citas en alemán. Una de las comunicaciones la firmaba Hans Heidelberg, supuesto profesor titular de la inexistente Universidad Politécnica de Mönchengladbach. Al develar su trampa, dijo que los trabajos, aceptados por comités de especialistas y editados en los CD-Rom de tres universidades importantes, revelaban los teatros inverosímiles en que se han convertido las ferias de vanidades académicas.

Estos ejemplos hacen pensar en los riesgos de confiar demasiado en los mercados, incluso en los mercados de bienes científicos. Una posible “salida” es afirmar, como Sokal, la necesidad de verificar los hechos y controlar neopositivistamente la producción y difusión de conocimientos. Otro camino sería cuestionar las condiciones en que se producen teorías y procesos educativos en medio de la masificación cultural, y la competencia caníbal por los cargos y el prestigio. Una tercera posibilidad es criticar la simulación de identidades y el restablecimiento de poderes, desigualdades y desencuentros a que nos ha llevado la intensificación de comunicaciones electrónicas que prometía aumentar y horizontalizar los intercambios. Cabe preguntarse, entonces, si no seguimos necesitando afirmar con un mínimo de claridad y contrastabilidad en qué consiste ser sujeto después de las desconstrucciones estructuralistas, marxistas y psicoanalíticas.

Un ejemplo más. En octubre de 2000 una lectora de la novela *Sabor a hiel*, con la cual la locutora televisiva española Ana Rosa Quintana se estrenaba en la literatura, reveló que muchas páginas de ese relato estaban copiadas de *Álbum de familia*, de Danielle Steel, y otras del libro de Ángeles Mastretta, *Mujeres de ojos grandes*. Sorprendida por el descubrimiento, la “autora” intentó justificar el plagio diciendo que los párrafos importados habían caído en su relato “por un problema de inexperiencia, un error informático y un fallo de los documentalistas”. ¿Documentalistas? En el mundo editorial suele hablarse de *negros* al referirse a quienes trabajan anónimamente para que un supuesto literato firme, “práctica generalizada – según el diario *El País* – en el salvaje mercado del *best seller*.” Comentó Juan José Millás que la duda no es si Ana Rosa Quintana plagió, sino si escribió el libro. Propone la hipótesis de que los *negros* que reciben poco dinero o ninguna gloria por un libro que vendió, como éste, más de 100.000 ejemplares, desarrollan hacia el firmante un rencor que los impulsa a “llenar el texto de trampas”. “Lo que sí tendría que hacer esta chica es contratar a *negros* de derechas, sin rencor de clase, porque el que ha escrito esa novela es un bolchevique.”

La cuestión va más allá de esta novela editada por Planeta y de otras semejantes en distintas editoriales: “tampoco creo que la estrella que presta su nombre a un desodorante haya fabricado el desodorante. ¿Por qué una locutora famosa no puede alquilar su nombre para vender un folletín? También el Rey y el presidente del Gobierno firman discursos que les escriben otros sin que nadie se escandalice. ¿Por qué pedirle a una presentadora de televisión más que a un Jefe de Estado?” (Millás, 2000). Más allá del juego humorístico, la comparación entre una trampa editorial, una táctica publicitaria y un modo de producción delegada de los discursos políticos plantea la necesidad de considerar los problemas de correlación entre construcciones vertebrales y referentes empíricos, la adecuación entre conceptos y cosas, no sólo como un asunto semántico. Está en cuestión el sentido pragmático que adquiere el problema de la representación en interacciones diferentes. Se trata de los esquemas compartidos de valoración de los pactos de confiabilidad que dan consistencia a unos y otros modos de interactuar. Toda referencia, afirma Paul Ricoeur, “es correferencia”, o sea que se construye con los otros.

En un sentido, es útil detectar que las identidades son producto de las narraciones y actuaciones. Pero el entusiasmo posmoderno por esta ficcionalización de los sujetos, por el carácter construido de las identidades, no se justifica del mismo modo en contextos lúdicos o de riesgo. El travestismo, interesante como ocasional juego carnavalesco o experiencia personal, no es conveniente como modelo para todos. ¿Puede existir sociedad, es decir pacto social, si nunca sabemos quién nos está hablando, ni escribiendo, ni presentando ponencias? Convivir en sociedad es posible en tanto haya sujetos que se hagan responsables. No se trata de regresar a certezas fáciles del idealismo ni del empirismo, ni de negar cuánto imaginamos de lo real, de los otros y de nosotros mismos al representarnos en el lenguaje. Se trata de averiguar si en cierto grado es viable hallar formas empíricamente identificables, no sólo discursivamente imaginadas, de subjetividad y de alteridad.

En los últimos años estas cuestiones comienzan a aparecer en los debates epistemológicos y en las incertidumbres de la investigación. James Clifford plantea, por ejemplo, si alguien que estudiara la cultura de los espías de computadoras (hackers) podría lograr que su trabajo se aceptase como tesis de Antropología no habiendo entrado nunca en contacto físico con un espía. ¿Podrían considerarse los meses, incluso años, pasados en la Red como trabajo de campo? “La investigación bien podría aprobar la exigencia de estadía prolongada y el examen de ‘profundidad’/interactividad. (Sabemos que en la Red pueden ocurrir algunas conversaciones extrañas e intensas). Y el viaje electrónico es, después de todo, una especie de *dépaysement*. Podría incrementar la observación participante intensa en una comunidad diferente, y ello sin la exigencia de tener que dejar físicamente el hogar. Cuando pregunté a varios antropólogos si les parecía que esto podía considerarse trabajo de campo, por lo general respondieron “tal vez”; incluso, en un caso, “por supuesto”. Pero cuando insistí, preguntándoles si supervisarían una tesis doctoral en Filosofía que se basara principalmente en este tipo de investigación descorporalizada, dudaron o dijeron que no: tales experiencias no podrían aceptarse en la actualidad como trabajo de campo” (Clifford, 1999: 82).

El estilo de investigación, y las exigencias en el control del conocimiento, deben modificarse en la medida en que cambió la noción

clásica de sujeto. Aun sin abismarnos en las incertidumbres de lo virtual, el problema es agudo – como veremos más adelante – por las múltiples pertenencias de los sujetos en tiempos de migraciones masivas y el acceso fácil a signos de identificación de muchas sociedades. Dado que millones de personas no son ya sujetos de tiempo completo de una sola cultura, debemos admitir que la versatilidad de las identificaciones y las formas de tomar posición requieren metodologías híbridas. Pero hibridación no es indeterminación total, sino combinación de condicionamientos específicos. Al estudiar estas mezclas, el saber científico no puede dejarse llevar por la simple celebración posmoderna de las facilidades nomádicas y para conseguir disfraces. Podemos esperar que la ciencia se diferencie de otras formas de conocimiento, como las artísticas, mediante algún tipo de contrastabilidad y racionalidad. Al menos, es la preocupación que encontramos en la larga tradición desconstruccionista del sujeto: no simple disolución sino una renovada exigencia de coherencia filosófica, necesidad de dar consistencia a la ciudadanía y verosimilitud a las interacciones sociales.

La desconstrucción moderna

En el pensamiento de los siglos XIX y XX la inestabilidad de la noción de sujeto está originada, en gran parte, por el desprestigio de la conciencia. Luego de haber constituido para la modernidad, de Descartes a Hegel, el origen y fundamento de toda significación, las ciencias sociales la convirtieron en eco de determinaciones externas, un lugar sospechoso, fuente de engaños y enmascaramientos. Se nos dijo que la conciencia era reflejo o síntoma, se la consideró un espacio ilusorio o inexistente. Si aceptamos parcialmente la reiterada afirmación de que Marx, Nietzsche y Freud inauguran el saber contemporáneo, hay que convenir que este saber se ha edificado contra la conciencia.

Desde Descartes sabíamos que las cosas son desconfiables, que no son tal como aparecen, pero no dudábamos de que la conciencia era como se presentaba a sí misma. A partir de la segunda mitad del siglo XIX comenzamos a perder esta certidumbre. Marx habló de la conciencia como producto social, una representación dependiente de las relaciones materiales de producción y deformada por los intereses de clase. Nietzsche desmistificó mediante su genealogía de la moral la falsedad de los valores

consagrados por la cultura europea, reveló bajo su aparente superioridad la decadencia. La obra entera de Freud estuvo dedicada a desconfiar del saber consciente, perseguir en las expresiones disfrazadas de los sueños, los chistes, los olvidos y los mitos aquellas palabras fundamentales que no dejamos que nuestro inconsciente pronuncie: por eso comparó el proyecto psicoanalítico de descentrar al yo con la empresa de Copérnico y Darwin cuando expulsaron al hombre del centro del universo y de la vida, por eso Lacan adjudicó a los analistas la tarea de derribar la tradición filosófica que “de Sócrates a Hegel” privilegió la conciencia de sí y “suspender las certidumbres del sujeto” (Lacan, 1966: 292). La teoría marxista de las ideologías, la crítica moral nietzscheana y el desenmascaramiento psicoanalítico de lo inconsciente convergen para desmontar los mecanismos de simulación de la conciencia y descalificarla como fuente de conocimiento. No es un tema de la filosofía el que resulta afectado, concluye Paul Ricoeur, sino el conjunto de los proyectos filosóficos que fundaron en la conciencia las certezas del saber (Ricoeur, 1969: 101).

Esta desconstrucción acaba con las pretensiones de los sujetos individuales de hablar y actuar desde una isla, un yo soberano. Si no hay conciencia a priori, ni existe conciencia inmediata de sí misma o del mundo, no hay datos inmediatos de la conciencia. Así se fueron desmoronando la autoafirmación individualista frente a la naturaleza y la sociedad fomentada por los proyectos modernos de cambio, la exaltación subjetivista que acompañó el desarrollo del capitalismo, así como el relato sobre el crecimiento incesante de la ciencia y el control tecnológico del mundo.

Narciso, que esperaba que el universo sometido le devolviera su imagen – el reflejo de su consciencia –, desde el siglo pasado se aplica a descifrar lo que está debajo del rostro que ahora le entregan. Se complace menos en lo que puede hacer con el mundo e interroga lo que el mundo puede hacer con él. Un léxico fue reemplazado por otro: la reflexión sobre la *consciencia*, el *sujeto* y la *libertad*, que hasta la épica existencialista dominaba gran parte del trabajo filosófico, dejó su lugar desde los años sesenta del siglo pasado al descubrimiento y análisis de las *reglas*, las *estructuras* y los *códigos* que nos constituyen. Lewis Carroll es quien ahora nos representa mejor: preferimos, como Alicia, más que contemplarnos en los espejos, tratar de penetrarlos.

La reacción contra las filosofías de la conciencia fue llevando a veces el péndulo hasta el extremo opuesto. El economicismo marxista simplificó la compleja dialéctica entre lo material y lo ideal atribuyendo al desarrollo “objetivo” toda la iniciativa y condenando a la conciencia a estar siempre atrasada respecto de los hechos, ser apenas su resonancia pasiva. La imagen de que la conciencia “refleja” lo real – metáfora ocasional en los textos de Marx – generó una profusa bibliografía que hizo pasar por concepto la metáfora del reflejo y le asignó valor demostrativo. Sin un adecuado trabajo epistemológico que controlara los límites y peligros de esa metáfora, se concibió a las representaciones subjetivas como externas y ulteriores a la realidad, igual que el reflejo óptico respecto de lo reflejado.

El auge estructuralista contribuyó también a abolir al sujeto consciente o al menos convertirlo en un fenómeno residual. La radicalización del formalismo saussureano, sobre todo del primado de la lengua (sistema de reglas fonológicas, parte social del lenguaje) sobre el habla (acto singular del hablante), unido al predominio de la estructura sobre el proceso y la función, engendraron una estrategia objetivista u operacionalista para analizar los fenómenos humanos. Al exportar a la antropología, el psicoanálisis y otras ciencias este modelo lingüístico fue extendiéndose una concepción del saber que excluía a los sujetos de la experiencia. Claude Lévi-Strauss escribió que “aun las creaciones aparentemente más libres y arbitrarias” del hombre, como los mitos y el arte, se hallaban organizadas por un inconsciente impersonal, por estructuras anónimas concebidas como operadores abstractos de elementos; en última instancia, sostuvo, la tarea de la antropología no es descubrir lo propio del hombre, sino disolverlo, “reintegrar a la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas” (Lévi-Strauss, 1964: 353). Antisubjetivismo, antihistoricismo, antihumanismo: ya ni podía decirse que el hombre hablaba o pensaba, sino que era hablado y pensado por el lenguaje. Según Michel Foucault, había que despertar del “sueño antropológico”, reconocer que el hombre “no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano”, que el sujeto y su conciencia soberbia son “una invención reciente”, cuyo narcisismo se borra en la reorganización objetivista de la episteme contemporánea “como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1973: 331-333 y 375).

Estos ataques corrosivos fueron útiles en países donde la subordinación de la objetividad científica a las filosofías de la conciencia (Francia, Alemania y los latinoamericanos influidos por ellos) quitaba rigor a la fundamentación del saber. Pero el carácter reactivo, reduccionista, que a menudo tuvieron estos movimientos críticos los llevó a excluir, con la problemática del sujeto, el estudio de la constitución singular del mundo humano, la diferencia entre naturaleza e historia, la génesis y evolución de las estructuras sociales. La negación del sujeto fue cómplice de la subestimación de la historia: si no hay sujeto se evapora la posibilidad de que haya una acción que transforme el orden vigente y dé un sentido responsable al devenir.

Qué hacer con las ruinas

Los problemas irresueltos dejados por estas empresas reduccionistas incitaron nuevos accesos al tratamiento de la subjetividad. La gramática generativa de Noam Chomsky y los trabajos de Emile Benveniste, Julia Kristeva, Michel Pecheux y Paul Ricoeur exploraron, desde marcos teóricos diversos, cómo es posible que evolucione y constituya una historia un sistema de signos. Buscaron entender cómo se podía articular la aproximación sincrónica, resultante de un corte arbitrario en el proceso vivo del habla, con la dimensión diacrónica, en la que es evidente el proceso generador y transformador de la lengua, por tanto el papel de los sujetos hablantes. Chomsky reconoció a los estudios estructurales el mérito de haber descubierto relaciones formales que permitían reconceptualizar el funcionamiento del lenguaje, haber extendido el campo de información y la seguridad de los datos, pero les criticó que se restringieran a examinar fenómenos superficiales y descuidaran los aspectos creadores y semánticos en el uso de la lengua (Chomsky, 1968: 40). Julia Kristeva, luego de haber adherido al determinismo estructuralista, reivindicó el papel del sujeto de la enunciación con los aportes del marxismo y el psicoanálisis: un sujeto fracturado entre su conciencia y su inconsciente, cuyo desempeño, a la vez codificado y singular, le permitió ofrecer interpretaciones originales sobre las rupturas de las vanguardias literarias francesas.

Ese giro del debate lingüístico y semiótico fue llevado a conclusiones filosóficas por Paul Ricoeur. Pese a que su contribución no logró

desprenderse totalmente del idealismo, ayudó a precisar las tensiones entre una ciencia estructural y una filosofía que procura dar cuenta del lugar de los sujetos luego de haberse dejado instruir por la crítica científica. Heredero de la tradición husserliana, habiendo practicado una reflexión fenomenológica sobre el lenguaje como hecho expresivo, aceptó el desafío de trasladar la significación a un área en la que no se permite explicarla con la intencionalidad de un sujeto a priori, donde el lenguaje es visto como una entidad autónoma de dependencias internas. En una audaz combinación de la lingüística chomskiana y de la filosofía anglosajona del lenguaje, Ricoeur revalidó el aspecto creador de los sujetos hablantes. Al entender el lenguaje como producción más que como producto, operación estructurante en vez de inventario estructurado, sobre todo en el nivel semántico, demostró que el habla funciona como intercambiador entre el sistema y el acto, la estructura y el acontecimiento. La frase, por ejemplo, es un acontecimiento, con una actualidad transitoria, evanescente, pero el habla sobrevive a la frase: como entidad desplazable, se mantiene disponible para nuevos usos, y, al retornar al sistema, le da una historia. Un fenómeno semejante ocurre con la polisemia, incomprendible si no introducimos esta dialéctica del signo y de su uso, si no tomamos en cuenta la historia del uso, el carácter acumulativo que adquiere la palabra al enriquecerse con nuevas dimensiones de sentido; este proceso acumulativo, metafórico, se proyecta sobre el sistema transformándolo (Ricoeur, 1969 y 1995).

No obstante el valor de muchos aportes de este autor – deslindar la función semiológica de la semántica, retomar en un sentido no psicologizante las nociones de intencionalidad y expresión, repensar las convergencias e incompatibilidades entre las ciencias y filosofías del lenguaje – su esfuerzo se contrae por haberse restringido al área sintáctica y semántica. Si bien al redefinir la estructura como “dinamismo reglado” la vuelve capaz de dar cuenta de cómo los sujetos participan en la producción de los acontecimientos y formas inéditas, y no sólo en la regularidad del discurso, las consecuencias más revolucionarias de estudiar el lenguaje en términos de producción y generación sólo se hallan en el campo de la pragmática. Sin poder extenderme más aquí sobre el asunto, las obras posteriores de Julia Kristeva, Eliseo Verón y otros autores revelan la necesidad de que un estudio integral del

lenguaje trascienda sus aspectos internos: las situaciones sociales involucradas en la comunicación entre personas y grupos, las maneras en que lo usan y el tipo de praxis que realizan al transformarlo, e incluso al transformar, mediante el lenguaje, las interacciones sociales. Una teoría del lenguaje no puede partir del sujeto hablante, pero debe ser capaz de localizarlo en forma abierta, dejar el espacio para que su invención surja y reopere sobre la estructura que lo determina.

También en la etapa final del pensamiento marxista se revisó el desconstruccionismo radical. La reformulación del tema de la praxis dentro de la renovación epistemológica del marxismo contribuyó a reubicar al sujeto y la conciencia. Aun quienes durante la hegemonía althusseriana sostenían que ser sujeto significa estar sujetado a estructuras ideológicas que – al interpelarnos – nos constituyen como tales, comenzaron a reencontrar a los sujetos en los movimientos sociales. Se vio que la supresión de la problemática del sujeto resbalaba finalmente hacia el estructural-funcionalismo y llevaba a pensar en la sociedad compartimentada estáticamente en “prácticas” y “aparatos”. Las reformulaciones del pensamiento marxista en autores tan diversos como Manuel Castells, en sus estudios sobre movimientos sociales, y Pierre Bourdieu en su etapa más reciente, los llevó a encontrar sujetos colectivos que vuelvan inteligibles los conflictos (Castells, 1980 y 2001; Bourdieu, 1998). La historia no puede ser reducida a una interacción ciega entre estructuras anónimas. Necesitamos entonces una teoría de los sujetos *colectivos* que permita identificar y entender los focos de iniciativas sociales, los conflictos del sistema y las prácticas de las clases y los grupos que intentan resolverlos.

Es sabido cuán lejos están estos últimos autores de restaurar al viejo sujeto o a la conciencia ingenua de las filosofías idealistas. Tampoco buscan un equilibrio conciliador rehabilitando en parte los derechos del sujeto individual. Si queremos hablar de sujeto, si todavía es posible, debe reelaborarse el concepto para limpiarlo de ilusiones egocéntricas y volverlo capaz de designar un lugar a la vez condicionado y creador. En términos de Bourdieu, hay que comprender la interacción entre las estructuras estructurantes con que la sociedad configura sujetos, a través del habitus, y las respuestas de los sujetos a partir de prácticas.

La teoría bourdieuana construyó un marco comprensivo de las interacciones a través de las cuales lo social se interioriza en los individuos

y logra que las estructuras objetivas concuerden parcialmente con las subjetivas. Si hay una homología entre el orden social y las prácticas de los sujetos no es por la influencia puntual del poder educativo, publicitario o político, sino porque esas acciones se insertan en sistemas de hábitos, constituidos en su mayoría desde la infancia. El poder simbólico no configura los sujetos principalmente en la lucha por las ideas, en lo que puede hacerse presente a la conciencia de cada uno, sino en las relaciones de sentido no concientes que se organizan en el *habitus* y sólo podemos conocer a través de él. Por ser “sistemas de disposiciones durables y transponibles, estructuras predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1980: 88), el *habitus* sistematiza el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantiza su coherencia con el desarrollo social más que cualquier condicionamiento explícito (Bourdieu: 1979).

La obra bourdieuana elaboró esta interacción entre sujetos y estructuras en el campo estético. La manifestación aparentemente más libre de los sujetos, el gusto, es el modo en que la vida de cada uno se adapta a las posibilidades estilísticas ofrecidas por su condición de clase. El “gusto por el lujo” de los profesionales liberales, basado en la abundancia de su capital económico y cultural, el “aristocratismo ascético” de los profesores y los funcionarios públicos que optan por los ocios menos costosos y las prácticas culturales más serias, la pretensión de la pequeña burguesía, o “la elección de lo necesario” a que deben resignarse los sectores populares, son maneras de elegir que no son elegidas. A través de la formación del *habitus*, las condiciones de existencia de cada clase, de cada cultura nacional, y de cada género van imponiendo inconscientemente un modo de clasificar y experimentar lo real. Cuando los sujetos seleccionan, cuando simulan el teatro de las preferencias, en rigor están representando los papeles que les fijó el sistema social.

Según Bourdieu, la sociedad organiza la distribución de los bienes materiales y simbólicos al mismo tiempo y con semejantes procedimientos a los que se usa para estructurar en los grupos y los individuos la relación subjetiva con ellos. La “conciencia” del lugar social de cada sujeto se produce como interiorización del orden social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscritas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.

Por eso, la ilusión de ser sujetos enteramente libres, que podríamos cambiar de identidad nacional, de clase y de género, facilitada por el anonimato y la distancia de las interacciones virtuales, se evapora cuando nuestro aspecto étnico o nuestra gestualidad hacen visibles la historia de nuestras pertenencias en una frontera o en las otras aduanas vigiladas de las sociedades contemporáneas. Cabe aclarar que las prácticas no son meras ejecuciones del *habitus* producido por la educación familiar y escolar, por la interiorización de reglas sociales. En las prácticas se actualizan, se vuelven acto, las disposiciones del *habitus* que han encontrado condiciones propicias para ejercerse, y quizá logran trascender la mera repetición. Existe, por tanto, una interacción entre la estructura de las disposiciones y los obstáculos y oportunidades de la situación presente. Si bien el *habitus* tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permite reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras.

Pese a que Bourdieu reconoce esta diferencia entre *habitus* y prácticas, se centra más en el primero que en las segundas. Al reducir su teoría social casi exclusivamente a los procesos de reproducción, no distingue entre las *prácticas* (como ejecución o reinterpretación del *habitus*) y la *praxis* (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas). No examina, por eso, cómo el *habitus* puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos. Sólo en sus últimos textos, más políticos que teóricos (Bourdieu, 1998), insinúa esta diferencia.

Algunos autores que adoptaron el esquema bourdieuano explicitaron este lado activo de las prácticas subjetivas. Michel Pincon, al estudiar a los sectores obreros franceses, sugiere hablar de “prácticas de apropiación” (Pincon, 1979: 45). La práctica no es sólo ejecución del *habitus* y apropiación pasiva de un bien o servicio; todas las prácticas, aun las de consumo, constituyen activamente las situaciones y posiciones de clase. El propio Pincon recuerda que en su libro *Algérie 60*, Bourdieu describe el *habitus* como una estructura modificable debido a su conformación renovada según los cambios de las condiciones objetivas: refiriéndose a los migrantes que deben adaptarse a una economía monetaria, dice que eso exige una “reinención creadora”, que el *habitus* tiene una “dimensión

histórica y que es la relación inevitablemente contradictoria [...] que se puede encontrar al principio de todo cambio” (Pincon: 67-68).

De tal modo, el análisis conjunto e interactivo de sujetos y estructuras hace posible reconstruir su papel consciente, ejercido en medio de condicionamientos, y el soporte inconsciente de las prácticas. Esto requiere examinar los procesos de mediación sociosubjetiva mediante los cuales se implantan en los sujetos los esquemas de conocimiento y acción. Asimismo, permite precisar mejor que la noción idealista de conciencia las posibilidades de que un grupo sea consciente de sus trayectorias posibles, o prever sus prácticas objetivamente esperables. En suma, da bases verosímiles para imaginar comportamientos, desempeños de los sujetos en procesos de conservación y cambio.

Los sujetos en la posmodernidad

Esta recorrida veloz por las peripecias del concepto de sujeto apunta a dos objetivos: a) revalorar en conjunto las contribuciones desconstructoras y reconstructoras en una perspectiva de larga duración; b) sugerir algunas líneas de investigación para repensar aspectos estratégicos de lo subjetivo en tiempos posmodernos y de globalización.

Respecto del primer aspecto, conviene recordar que ni en Marx, ni en Nietzsche, ni en Freud la desmistificación de la conciencia desembocaba simplemente en la muerte del sujeto. Los tres atacaron las ilusiones de la conciencia y desarrollaron métodos de desciframiento, pero no para diluirla sino para refundamentarla y extenderla. Marx quiso liberar la praxis mediante el conocimiento y la transformación de la necesidad, a través de una toma de conciencia colectiva que triunfe sobre las mistificaciones de la conciencia falsa en la lucha contra la explotación. Nietzsche buscó el aumento de la potencia del hombre, pero pensó que el significado de la voluntad de poder debe ser recuperado por la meditación sobre el sentido del superhombre, de la creación de valores, del eterno retorno y de Dionisos. Freud quiso que donde estaba el Ello adviniera el Yo, que el analizando hiciera suyo un sentido que le era ajeno para ampliar su campo de conciencia y vivir más libre.

Por más que Nietzsche haya desacreditado un tipo de conciencia histórica, que Marx y Freud pusieran de manifiesto la dependencia del sujeto de estructuras que lo exceden, la obra de los tres incita a preguntar qué

significa para los hombres y mujeres que conocen, hacen la historia o la sufren, que los conflictos objetivos los atraviesen. El sujeto individual no puede ser el punto de partida para entender las estructuras, pero al examinarlas ninguna exigencia de objetividad da derecho a ignorar sus vivencias. La reducción del sujeto a ser “soporte”, “portador” o mero “efecto” de las estructuras parece olvidar lo que en cada uno se levanta o se repliega en los conflictos sociales, los núcleos personales y colectivos donde reelaboramos lo que las estructuras hacen con nosotros. Si no dejamos que ocupe su lugar en la teoría este espacio interactivo, no es posible comprender las contradicciones entre la coerción del sistema y los intentos de responderle. El idealismo recluyó en la intimidad de la conciencia solitaria esa interacción psicosocial, pero en realidad es el sitio donde padecemos las determinaciones objetivas y éstas se cruzan con nuestros esfuerzos por superarlas.

La conciencia no existe a priori, pero sí es posible como trabajo, como proceso de construcción necesario para que nos liberemos de la opción entre ser narcisos o reflejos. Este proceso puede tener diversas formas: para el psicoanálisis llegar a ser consciente incluye problemas tales como el pasaje del principio de placer al principio de realidad, cómo salir de la infancia y convertirse en adulto; para el marxismo alcanzar la conciencia requiere destruir la fetichización mercantil que hace ver las relaciones sociales como relaciones entre cosas a fin de percibir las como vínculos entre personas, pero como el fetichismo es al mismo tiempo imaginario y material – en el capitalismo los hombres nos conectamos efectivamente a través de las mercancías – la conciencia se produce en la práctica transformadora, en la construcción de una nueva vida social.

Esta reconsideración de la cuestión del sujeto se ha extendido en desarrollos filosóficos, lingüísticos, antropológicos y psicoanalíticos de las últimas décadas. De ese desenvolvimiento vasto y diversificado, quiero destacar dos asuntos. Uno es la necesidad de hablar de sujetos interculturales, o sea entender la interculturalidad amplia, propia de un mundo globalizado, como un factor constituyente, decisivo, en la configuración actual de la subjetividad. La segunda cuestión tiene que ver también con la globalización, pero sobre todo con los enfoques posmodernos y con las condiciones tecnológicas y culturales que ahora vuelven extremadamente móvil, fluctuante, y por eso dudosa, la formación y la permanencia de los sujetos.

Sujetos interculturales

La elaboración del tema del sujeto ha oscilado entre un tratamiento abstracto, destinado a discutir el carácter universal de los sujetos (en la filosofía y el psicoanálisis), y el análisis empírico de modalidades particulares de ser sujeto en una cultura, una clase o una nación (en la historia, la antropología y la sociología). La globalización, en tanto “intensificación de las dependencias recíprocas” entre todas las sociedades (Beck, 1999), modifica los modos anteriores de configurar sujetos, las interacciones entre individuo y sociedad. En las ciencias sociales se daba por sentado que esta interacción se establecía entre una sociedad nacional o una etnia que conformaban sujetos marcados por una lengua, por “estructuras de sentimientos” de larga duración (R. Williams), y por respuestas con que los individuos o grupos podían modificar partes de los condicionamientos. Ese paisaje se ha transnacionalizado material y simbólicamente.

Las identidades de los sujetos, explican autores como Arjun Appadurai y Anthony Giddens, se forman ahora en procesos interétnicos e internacionales, entre flujos producidos por las tecnologías y las corporaciones multinacionales; intercambios financieros globalizados, repertorios de imágenes e información creados para ser distribuidos a todo el planeta por las industrias culturales. Hoy imaginamos lo que significa ser sujetos no sólo desde la cultura en que nacimos, sino desde una enorme variedad de repertorios simbólicos y modelos de comportamiento. Podemos cruzarlos y combinarlos. Somos estimulados a hacerlo con la frecuencia de nuestros viajes, de los viajes de familiares y conocidos que nos relatan otros modos de vida, y por los medios de comunicación que traen a domicilio la diversidad ofrecida por el mundo. Millones de individuos formados como campesinos migran y reconvierten su patrimonio grupal y personal para ser obreros o comerciantes o ejecutivos en otro país, quizá en otra lengua, o en varias. Por mayor libertad para elegirse o por la reducción de oportunidades impuesta por crisis económicas o políticas, los sujetos viven trayectorias variables, indecisas, modificadas una y otra vez.

Vivir en tránsito, en elecciones cambiantes e inseguras, con remodelaciones constantes de las personas y sus relaciones sociales, parece conducir a una desconstrucción más radical que las practicadas por las teorías de la sospecha sobre la subjetividad y la conciencia. Así como

antes nos preguntábamos qué quedaba del sujeto después de que el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo desconfiaran de él, ahora las certezas de esas teorías del individuo y la sociedad son puestas entre signos de interrogación por una recomposición de los órdenes socioculturales que alcanza a todos.

Más mestizajes étnicos y sincretismos religiosos que en cualquier época, nuevas formas de hibridación entre lo tradicional y lo moderno, lo culto y lo popular, entre músicas e imágenes de culturas alejadas, nos vuelven a todos sujetos interculturales. La tarea de ser sujeto se presenta más libre, sin las restricciones que imponía antes la fidelidad a una sola etnia o nación. Pero al aumentar la heterogeneidad e inestabilidad de referencias identitarias se incrementa la incertidumbre filosófica y afectiva. Esta inestabilidad puede ser trabajada en dos registros, que a veces se confunden, pero conviene distinguir: el posmodernismo filosófico y la globalización socioeconómica y tecnológica.

El pensamiento posmoderno redefine a los sujetos como nómades. Basado en las experiencias de migrantes, artistas y exiliados, y tomando poco en cuenta las estructuras económicas y socioculturales, los flujos de mensajes y bienes que hacen posible la experiencia nomádica, estos autores exaltan la desterritorialización y ven el debilitamiento de lazos de pertenencia nacionales o locales como una liberación (Deleuze, Guattari, Lyotard). En vez de las estructuras durables de sentimientos, la relocalización táctica de experiencias y conductas.

Esta desconstrucción de los sujetos ensimismados y conscientes, ligados a un territorio, se radicaliza en un mundo en red. Luc Boltanski y Éve Chiapello lo describen así: “En el mundo conexionista, la fidelidad a uno mismo es rigidez; la resistencia frente a los demás, rechazo a conectarse; la verdad definida desde la identidad de una representación con respecto a su original, desconocimiento de la variabilidad infinita de los seres que circulan por la red y que se modifican cada vez que entran en relación con seres diferentes, de tal forma que ninguno de sus avatares puede tomarse como punto de origen con el que quepa confrontar otras manifestaciones. En un mundo en red ya no cabe plantearse formalmente la cuestión de la autenticidad en su acepción de la primera mitad del siglo XX, ni tan siquiera en la formulación que hemos visto surgir tras el intento de recuperación capitalista de la crítica de la estandarización, que todavía supone la

posibilidad de un juicio cuyas evaluaciones establecen un fundamento mediante la referencia a un origen” (Boltanski y Chiapello: 571).

Arribamos al universo de simulacros de Jean Baudrillard, donde no tiene sentido la diferencia entre copia y modelo, entre espectáculo y realidad. Pero, como observan Boltanski y Chiapello, esta distinción nos deja sin lugar desde dónde construir un punto de vista crítico. La propia posición crítica posmoderna se invalida: “Si todo, sin excepción, ya no es más que construcción, código, espectáculo o simulacro, ¿desde qué posición de exterioridad podría situarse el crítico para denunciar una ilusión que se confunde con la totalidad de lo existente?” (Boltanski y Chiapello: 576). Al mismo tiempo, estos autores encuentran en su lectura de los manuales de gestión de las empresas, una tensión entre la exigencia de *flexibilidad* a los sujetos y la necesidad de *ser alguien*, o sea poseer un yo dotado de cierta especificidad y permanencia en el tiempo. Se nos pide en este mundo conexionista ser lo bastante maleables como para adaptarnos a muchas situaciones y culturas, pero quien vive adaptándose a nuevos roles corre el riesgo de pasar inadvertido o volverse desconfiable. Se valora que un escritor proponga personajes versátiles y se burle de las convenciones que estereotipan a los sujetos, pero nos sentimos engañados si convierte su autoría en una trampa. Admitimos la relativización y pluralidad de saberes, pero esperamos que un científico aspire honestamente a distinguir entre las máscaras y algún sustrato que estabiliza las relaciones sociales y entre los hombres y las cosas.

Advertimos en el pensamiento que viene después del posmodernismo el propósito de configurar una concepción postmetafísica del sujeto que no se detenga en la desconstrucción. Menos aún que, por quedarse sólo en ella, instaure una especie de metafísica del simulacro ilimitado. Y que, por esta vía, acabe volviendo indiferenciadas las distintas situaciones en que los individuos y los grupos se vuelven nómades, desarraigados o excluidos. No aceptamos que se hable en general del sujeto moderno sin considerar las condiciones estructurales que permanecen ni cómo son reordenadas en el capitalismo actual. En pocos autores posmodernos se registra como parte de las transformaciones los dramas de los sujetos individuales, familiares, étnicos, para los cuales migrar tiene más de desarraigo que de liberación, de vulnerabilidad que de riesgo, de soledad que de enriquecimiento por multiplicación de pertenencias.

Una intelectual feminista europea puede celebrar que su itinerancia políglota por varios continentes le permita “desdibujar las fronteras”, vivir “escindida” entre varias culturas, experimentar “saludable escepticismo en relación con las identidades permanentes y las lenguas maternas”, sentir “la falta de hogar como una condición elegida” (Braidotti, 2000: 30, 43 y 49). Los relatos de migrantes pobres y exiliados políticos no hablan con tal entusiasmo de los aeropuertos y las fronteras como “oasis de no pertenencia”, ni como “tierras que no son de hombres ni de mujeres” (Braidotti: 52). Para ellos ser sujeto tiene que ver con buscar nuevas formas de pertenecer, tener derechos y enfrentar violencias. Para estos desplazados y desplazadas la apertura multicultural de nuestra época globalizada no se acompaña con estructuras y leyes que garanticen seguridad social a quienes migran o van y vienen entre sociedades diversas. Apenas comienza a diferenciarse el distinto sentido que tiene para diferentes clases sociales la reconstrucción actual de las identidades y la subjetividad. Comienza a ser visible gracias a la reciente articulación entre análisis posmodernos sobre políticas de identidad y estudios etnográficos sobre los efectos cotidianos de la globalización (Balibar, 2002; Sennett, 2000).

Quiero detenerme aquí en una de las consecuencias de esta nueva condición intercultural y transnacional de la subjetividad: las dificultades de manifestarse como ciudadanía. Hay un desacuerdo estructural entre el orden político organizado en estados nacionales, con gobiernos elegidos por ciudadanos de cada país, que sólo tienen competencias en asuntos internos, y los flujos de capitales, bienes, mensajes y migraciones, que circulan transnacionalmente sin admitir regulaciones globales ni participación de ciudadanos en esa escala supranacional. Sabemos que se han dado algunos pasos en Europa para constituir una ciudadanía regional, que extiende los derechos y responsabilidades nacionales a escala continental. Pero otros esquemas de integración apenas consideran formalmente, sin consecuencias participativas, el papel de los ciudadanos en las decisiones supranacionales (Mercosur), o dejan ausente de la agenda política la cuestión de la ciudadanía regional (TLC de América del Norte). Los acuerdos se reducen a lo que arreglan entre ellas las cúpulas empresariales y gubernamentales.

Un rasgo antidemocrático del proceso de globalización es que sustrae las decisiones sobre los nuevos procesos de interdependencia entre

capitales, inversiones, producción, circulación y consumo de bienes, de la acción de los ciudadanos. Las decisiones y los beneficios se concentran en unas pocas élites financieras, industriales y políticas transnacionales, residentes en Estados Unidos, Europa y Japón. La libertad para ser sujetos multi e interculturales se restringe a minorías anónimas que administran las grandes inversiones, diseñan los productos y entretenimientos que se consumirán en diversas culturas, y se apropian de los beneficios de ese vasto comercio. A diferencia de los nombres de multimillonarios célebres, que en otro tiempo aparecían como sujetos de poder político y económico (representados en los objetos que producían: coches Ford, por ejemplo), los dueños de las iniciativas económicas y sociales se llaman hoy CNN, MTV, FMI, OECD. En vez de sujetos, hallamos siglas, sociedades anónimas, respecto de las cuales resulta difícil que los consumidores nos posicionemos como sujetos. La despersonalización del poder desidentifica también a la mayoría de los habitantes del planeta.

Sujetos periféricos

Para situar quién habla y desde dónde lo hace, vuelve a ser necesario explicitar el lugar geopolítico y geocultural de la emancipación. Son significativas, en este sentido, las convergencias y divergencias al concebir la multiculturalidad en distintas regiones. En la teoría literaria y en los estudios culturales estadounidenses se hallan constantes cuestionamientos a las teorías universalistas que han contrabandeado, bajo apariencias de objetividad, las perspectivas coloniales, occidentales, masculinas, blancas y de otros sectores. Algunas de estas críticas desconstruccionistas han sido elaboradas también en las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas: pensadores nacionalistas, marxistas y otros asociados a la teoría de la dependencia plantearon objeciones semejantes a teorías sociales y culturales metropolitanas y utilizaron creativamente, desde la década de los sesenta, las obras de Gramsci y Fanon, que en la última década de los *cultural studies* estadounidenses proponen como novedades sin ninguna referencia a las reelaboraciones hechas en América Latina sobre tales autores, con objetivos análogos.

Una cuestión debatida en los últimos años a propósito de las reivindicaciones de actores periféricos o excluidos es la relación entre la creatividad gnoseológica y los poderes sociales o geopolíticos. Después de

haberse atribuido en los años sesenta y setenta capacidades especiales para generar conocimientos “más verdaderos” a ciertas posiciones oprimidas como fuente de conocimiento, hemos visto en la exaltación de lo subalterno riesgos fundamentalistas.

¿Qué gana el especialista en cultura al adoptar el punto de vista de los oprimidos o excluidos? ¿Puede servir en la etapa de *descubrimiento*, para generar hipótesis o contrahipótesis que desafíen los saberes constituidos, para hacer visibles campos de lo real descuidados por el conocimiento hegemónico? Pero en el momento de la *justificación* epistemológica conviene desplazarse entre las intersecciones, en las zonas donde las narrativas se oponen y se cruzan. Sólo en esos escenarios de tensión, encuentro y conflicto es posible pasar de las narraciones sectoriales (o francamente sectarias) a la elaboración de conocimientos capaces de demostrar y controlar los condicionamientos de cada enunciación.

Esto implica pasar también de concebir a los estudios culturales sólo como un análisis hermenéutico a un trabajo científico que combine la significación y los hechos, los discursos y sus arraigos empíricos. En suma, se trata de construir una racionalidad que pueda entender las razones de cada uno como la estructura de los conflictos y las negociaciones.

En la medida en que el especialista en estudios culturales o literarios o artísticos quiere realizar un trabajo científicamente consistente, su objetivo final no es representar la voz de los silenciados sino entender y nombrar los lugares donde sus demandas o su vida cotidiana entran en conflicto con los otros. Las categorías de contradicción y conflicto están, por tanto, en el núcleo de este modo de concebir la investigación. No para ver el mundo desde un solo lugar de la contradicción sino para comprender su estructura actual y su dinámica posible. Las utopías de cambio y justicia, en este sentido, pueden articularse con el proyecto de los estudios culturales, no como prescripción del modo en que deben seleccionarse y organizarse los datos sino como estímulo para indagar bajo qué condiciones (reales) lo real pueda dejar de ser la repetición de la desigualdad y la discriminación, para convertirse en escena del reconocimiento de los otros.

Para retomar la cuestión que desencadenó este texto, la absolutización de sujetos privilegiados como fuentes de conocimiento tiene algo de simulación. Ni los subalternos, ni las naciones periféricas, pueden por sí

solas entregar la clave de lo social. No es cuestión de recaer en las interpretaciones sesgadas de las élites o de los países del primer mundo invirtiendo la autoafirmación excluyente de un sujeto. Más bien se trata de colocarse en las intersecciones, en los lugares en que los sujetos pueden hablar y actuar, transformarse y ser transformados. Convertir los condicionamientos en oportunidades para ejercer la ciudadanía.

Bibliografía

- APPADURAI. *Modernity at large: cultural dimensions of globalizaton*, Minneapolis/ Londres, University of Minnesota Press, 1996.
- BALIBAR, Étienne. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, Éditions La Découverte, 2001.
- BECK, Ullrich. 1999, *Qué es la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- BOLTANSKI, Luc y Éve Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction*, París, Ed. de Minuit, 1979.
- . *Le sens pratique*, París, Ed. Minuit, 1980.
- . *Contre-feux*, París, Raisons d'Agir, 1998.
- BRAIDOTTI, Rossi. *Sujetos nómades*, Argentina, Paidós, 2000.
- CASTELLS, Manuel. *Movimientos sociales urbanos*, México, Siglo XXI, 1980. 2001.
- CHOMSKY, Noam. *Le langage et la pensée*, París, Payot, 1968.
- CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari. *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 10a. edic., 1973.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. "Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu" en Pierre Bourdieu. *Sociología y cultura*, México, Grijalbo y CONACULTA, Colección Los Noventa, 1990.
- GIDDENS, Anthony. *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999.
- KRISTEVA, Julia. *La révolution du langage poétique*, París, Editions du Seuil, 1974.
- LACAN, Jacques. *Ecrits*, París, Editions du Seuil, 1966.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.
- MILLÁS, Juan José. "El plagio", *El País*, 13 de octubre de 2000, p. 48.

- PINÇON, Michel. *Besoins et habitus*, París, Centre de Sociologie Urbaine, 1979.
- RICOEUR, Paul. *Le conflict des interprétations*, París, Editions du Seuil, 1969.
- Tiempo y narración I, II y III. *Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1995.
- SENNET, Richard. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- VERÓN, Eliseo. *La semiosis social. Fragmentos de la discursividad*, Buenos Aires, Gedisa, 1987.
- WILLIAMS, Raymond. *The long revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1971.