

Las culturas emergentes en las ciencias sociales

Introducción

Rossana Reguillo

El pensamiento [...] no debe buscarse, pues, sólo en formulaciones teóricas como las de la filosofía o la ciencia; puede y debe analizarse en cada forma de hablar, hacer o comportarse donde el individuo aparezca y actúe como sujeto de un aprendizaje, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí mismo y de otros.

MICHEL FOUCAULT

La ciencia reposa sobre el principio de acumulación de conocimientos, sin embargo, pareciera que una de las principales dificultades para los científicos sociales fuera precisamente la de incorporar a sus planteamientos la mirada histórica. Es que, paradójicamente, cada periodo histórico le plantea al pensamiento científico problemas y desafíos específicos.

En el umbral de un nuevo milenio en el que se experimentan profundas transformaciones tecnológicas, sociales y políticas, el tema de la cultura se coloca en el centro de los debates y del quehacer de la investigación. Esto no significa que pueda hablarse hoy día de una *teoría de la cultura*, porque los cambios sociales que se vinculan al fenómeno de la globalización han señalado la insuficiencia de los modelos unívocos, y la complejidad de los procesos culturales ha implicado una serie de rupturas en los modos de comprensión. Entre ellas puede señalarse la descompartimentalización de las disciplinas, es decir, el desdibujamiento de las fronteras que antes separaban los saberes y sus modos de acceso. Se trata de un replanteamiento teórico-metodológico.

En el plano de la cultura, la interconexión planetaria ha vuelto visibles representaciones, prácticas, actores y problemas, que, obedeciendo a su

propia lógica de configuración histórica, se constituyen, no obstante, en “novedad” no en sí mismos sino en relación con las preguntas que generan y con la crisis de la supuesta *racionalidad universal*. La confrontación de realidades diversas ha dado paso a serios intentos por replantear las descripciones producto del metalenguaje de la ciencia social.¹

Y ha sido la enorme fuerza simbólica de las llamadas minorías culturales (mujeres, indígenas, jóvenes, homosexuales, migrantes) la que en este fin de siglo ha desplazado la discusión de lo que los teóricos de los movimientos sociales denominaron “el conflicto central” de las sociedades² hacia una reconceptualización que comenzó por señalar que los “nuevos” movimientos se organizaban en torno a lo que Habermas llamó “las gramáticas de la vida” (Habermas, 1989). Es decir, conflictos diversos cuyo sentido está anclado en reivindicaciones culturales. Son los márgenes los que en forma simultánea le dan contorno al centro y lo cuestionan; se trata del *otro* que, al ser mirado, afirma o desmiente las propias certidumbres.

Estas discusiones, que se mantienen lejos del consenso, han vuelto “incómodo” el término de “movimientos sociales” y pese a que hoy es válido y posible utilizarlo de una manera más laxa –que no supone la presencia explícita de un proyecto político para que una acción colectiva pueda denominarse “movimiento”–, es imposible que se desprenda de su carga semántica. Así, y a pesar del reconocimiento de su deuda con los estudios de los movimientos sociales, que han aportado no sólo temas sino también una mirada particular que le ha dado espesor a los estudios de la cultura, en lo que concierne al tema que aquí se discute se ha optado por el término “culturas emergentes”. Éste resulta pertinente para la discusión

1. Niklas Luhmann señala, por ejemplo, que “la proclamación de la *posmodernidad* tuvo al menos un mérito. Dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de sus descripciones acerca de sí misma. También ellas son posibles de otro modo [...] quizá el concepto de posmodernidad había querido prometer tan sólo otra descripción, más rica en variantes, de la modernidad” (Luhmann, Niklas. *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Paidós Studio, Barcelona, 1997).

2. En los tempranos desarrollos de las teorías sobre los movimientos sociales, se planteó que éstos emergían por el control de los recursos (materiales y simbólicos) sociales y alrededor de un conflicto central. El movimiento obrero se convirtió en el ejemplo clásico para este pensamiento. Véase: Touraine, Alain. *El regreso del actor*, Eudeba, Buenos Aires, 1984.

de la problemática que al saber científico le plantea la creciente visibilidad de actores, prácticas y representaciones que trastocan los esquemas tradicionales del hacer ciencia y que en su accionar, de *designados* se tornan en *designadores*. Es decir, señalan con su presencia la multiplicidad de conflictos que la sociedad contemporánea y sus expertos deben analizar.

Modernidad cuestionada

La última década del siglo se ha visto sacudida por una serie de fenómenos complejos que van desde el enfrentamiento Oriente-Occidente, cuyo analizador principal es la guerra del Golfo, hasta la emergencia de movimientos indígenas que interpelan al Estado-nación y las formas de la política tradicional, fenómenos que no pueden entenderse mediante la recurrencia a un solo cuerpo de conocimientos. El entrecruzamiento de factores económicos, políticos y sociales merece ya un análisis capaz de explicar la imbricación de estos múltiples factores.

En el caso de México, la entrada en escena del movimiento indígena armado en el sureste mexicano, el 1 de enero de 1994, y los procesos sociales, políticos y, en especial, culturales que ha traído como consecuencia, resulta susceptible de diversos tipos de análisis. Aquí interesa plantear la configuración indígena del alzamiento chiapaneco, ya que ha generado una intensa y polémica discusión que traspasa la escala nacional, cuyo sentido esencial es una crítica de fondo de la modernidad y de su proyecto civilizatorio. Y es que el movimiento insurgente zapatista ha vuelto visibles un conjunto de actores, prácticas, creencias e instituciones que el México moderno creía erradicados. En ese sentido, Chiapas es, en forma simultánea, símbolo de la contradicción y metáfora de la complejidad, porque ahí se juegan aspectos relevantes para las ciencias sociales y, por ende, para la sociedad: la crisis de los estados nacionales, el entrecruzamiento de los planos locales, nacionales y globales, la afirmación étnica, la religiosidad, el papel de los medios de comunicación y las democracias, entre otros factores.³

3. No se trata aquí de hacer un análisis sobre el conflicto armado. Remito al lector interesado a dos excelentes obras para la comprensión del movimiento zapatista: la de Yvon Le Bot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista* (Plaza y Janés, México, 1997) y, con otra perspectiva, la de Sergio Zermeño, *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo* (Siglo XXI, México, 1996).

Al aparecer, en este momento y como un escenario clave para la redefinición del proyecto político social del país, y en su lento y dramático proceso de visibilidad, los indígenas insurgentes han colocado en el centro del debate dos categorías centrales para la discusión que en los diferentes campos de las ciencias sociales está dándose: la de la diferencia y la de la desigualdad.⁴

En términos generales, estas categorías se han considerado con independencia la una de la otra. Es decir, mientras algunas de las corrientes del llamado posmodernismo han pensado la diferencia sin su necesaria articulación con los proyectos económicos y políticos excluyentes, y la han construido sólo como una problemática "cultural",⁵ otras corrientes de las ciencias sociales han hecho hincapié en el problema de la desigualdad por la vía exclusivamente económica, ignorando o minimizando los importantes contenidos culturales, es decir, simbólicos que operan como fuerzas productoras de lo social.

Empiezan a ganar terreno una posición y algunos enfoques que asumen que la diferencia cultural no puede pensarse ni argumentarse con independencia del problema que representan las brutales desigualdades económicas y, en especial, sin su vinculación con el ejercicio de un poder asimétrico que transforma la desigualdad en un conjunto de categorías socioculturales de exclusión y que "naturaliza" algunos elementos sociales como "inherentes" a una identidad. Por ejemplo, y siempre en referencia a un contexto, ser indígena conlleva una serie de "atributos" asociados, como "atrasados", "torpes", "manipulables", que se constituyen en explicación causal y justificación de la pobreza, la opresión y la exclusión.

En las ciencias sociales, el enfoque que intenta mantener la articulación analítica entre diferencia y desigualdad, se expresa a través de los estudios que buscan el desmontaje crítico de las narrativas sociales, sobre todo a través de una postura constructivista y reflexiva (Giddens, 1995; Bourdieu, 1997), lo que ha traído como consecuencia que el discurso, el lenguaje, ocupe un primer plano en los análisis, más que como enunciado, como lugar de enunciación, como espacio de observación privilegiado para la comprensión de los conflictos y las negociaciones sociales.

4. Una revisión de la literatura reciente en ciencias sociales, tanto en monografías como en revistas especializadas, permite sostener esta afirmación. Véase, por ejemplo, el más reciente libro de Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Fayard, París, 1997.
5. Véase a este respecto el ensayo de Néstor García Canclini, "El malestar en los estudios culturales", en *Fractal*, núm.6, México, otoño, 1997.

No todos los fenómenos de fin de siglo pueden entenderse a partir de la inequitativa distribución de los recursos, pero tampoco puede obviarse que el trasfondo de los complejos procesos sociopolíticos por los que atraviesan las distintas sociedades del orbe sea el del poder, entendido éste como el control de los recursos materiales y simbólicos de una sociedad.

Con esto quiere apuntarse que en momentos en que se desmoronan los edificios políticos, económicos y sociales y, con ellos, las instituciones que la modernidad levantó, reaparecen de igual manera las contradicciones y los conflictos latentes, cuyo debate y solución han sido pospuestos, pensando en que el tiempo terminaría por borrar las diferencias que enfrentan y separan. En este nivel la mirada histórica sobre los procesos de onda larga juega un papel fundamental. De otro lado, emergen problemáticas ante las cuales resultan insuficientes los conceptos y las categorías que se han construido a través de siglos para pensar el mundo. La incertidumbre se constituye en elemento clave para hacer avanzar el conocimiento.

Este planteamiento permite configurar la tensión que da forma a un doble escenario: en la dimensión empírica, al conflicto que genera la reactivación de discursos y valores en nuevos contextos que hoy de manera irreversible rebasan la dimensión de lo local, y en el escenario de la producción de conocimientos, la tensión constitutiva entre la acumulación y la innovación en los saberes. Son estos escenarios los que permiten interrogar y tratar de entender los profundos y acelerados cambios en las sociedades de fin de siglo, desde la cultura, es decir, desde el sentido y la significación que los actores sociales atribuyen en forma intersubjetiva a su ser y a su actuar en el mundo.

El sociólogo francés Alain Touraine ha expresado que “mientras más moderna es una sociedad, más rápido cambia y actúa sobre sí misma y elimina las barreras y distancias sociales heredadas del pasado. Mientras más se invoca a la razón, menos resiste el peso de la tradición” (Touraine, 1997a). Esta idea planteada por Touraine es, en términos generales, compartida por otros importantes teóricos de la modernidad occidental y en ella parece afirmarse, de manera más o menos explícita, una oposición entre razón y tradición y se asume que la modernidad es portadora de un proyecto liberador e igualitario. En todo ello puede coincidir. Sin embargo, las evidencias empíricas en América Latina y en otras regiones del planeta, donde pese a los signos evidentes de “modernidad”, por lo menos en algunas de sus áreas, llevarían a dos caminos en la ciencias sociales.

El primero lo constituye la aceptación de estos supuestos que ha generado un esquema clasificador del mundo en dos tipos de sociedades, las que Giddens, por ejemplo, ha denominado "sociedades modernas" y "sociedades premodernas" (Giddens, 1993). En forma inevitable, en un esquema de tal naturaleza se filtra una valoración en la que "lo moderno", con su racionalidad, su secularismo y su pretendido universalismo, se convierten en la unidad de medida contra la que se mira y se mide a las sociedades "premodernas" o sociedades de la tradición. En estas posturas se corre el peligro de equiparar tradición con superstición y con anacronismo.

Por ejemplo, este tipo de planteamientos están detrás de la descalificación que hicieron, siguiendo con el caso de Chiapas, pensadores muy importantes –entre otros, Octavio Paz– en torno al movimiento zapatista, porque se trataba de una expresión premoderna, anacrónica, cuya irrupción en la escena pública mexicana ponía en cuestión el aparentemente exitoso proyecto modernizador del país. Ni los indígenas ni las balas, y mucho menos los rifles de madera de los primeros días, tenían cabida en un país que se aprestaba a lanzarse con un elegante clavado en las aguas del libre comercio y que pensaba hablarse de tú a tú con sus vecinos más poderosos.

Junto con otras evidencias empíricas, la irrupción zapatista y la complejidad del proceso en el sur de México ponen en cuestión esta primera vía, al colocar algunos elementos que desdibujan el paradigma clásico de la modernidad en su sentido de desanclaje con respecto a los valores de la tradición y el acuerdo centrado en lo jurídico, es decir, en leyes iguales para todos.

Portadores de una matriz cultural que hunde sus raíces en el tiempo, los zapatistas han sido capaces de apropiarse de un discurso que conecta con las más "modernas" discusiones en torno a la política y a la cultura, entre otras, por ejemplo, la concepción del municipio como espacio clave de la gestión político administrativa, hasta lo que tiene que ver con las implicaciones de una sociedad multicultural. Ello apunta a un cuestionamiento de la modernidad como una etapa uniforme y deviene en efecto *collage*, como superposición de saberes y componentes heterogéneos dinámicos que coexisten en condiciones de negociación o enfrentamiento.

Ante la complejidad que todo ello implica puede optarse por adscribirse a lo que algunos teóricos –Giddens (1994), Habermas (1989) o el mismo Touraine (1997b)– han denominado como el "proyecto inconcluso

de la modernidad”, lo que significa, de manera muy general, afirmar que a la modernidad le ha faltado tiempo y condiciones para la realización de su ideal de igualdad, justicia y libertad.

En la dimensión empírica, esta posición resulta tentadora y al mismo tiempo reconfortante, porque indicaría que lo único que las sociedades latinoamericanas, y en concreto México, tendrían que hacer para acabar con la desigualdad, por ejemplo, sería acelerar los procesos hacia la modernidad. Desafortunadamente, en nuestro país, y las evidencias aquí resultan abundantes, esto se ha entendido como la inyección artificial y exógena de recursos que eleven los indicadores, lo que hablaría más bien de modernización y no de modernidad, en la medida en que las creencias, los modos de relación, las maneras de interpretar el mundo, permanecen intactas en forma latente y es sólo la superficie la que se ve afectada por este trabajo de “maquillaje”.

En el plano del conocimiento, asumir tal posición implica el riesgo de dar a la modernidad un carácter fundamental y de aceptar una única racionalidad que, como lo han señalado las teorías feministas (Castells, 1996), es eurocéntrica, masculina y blanca.⁶

Paradojas y tensiones

El segundo camino para el enfrentamiento de esta problemática es el que ha privilegiado la mirada sobre los procesos y las prácticas sociales, para entender los modos diversos en que los actores se apropian de maneras diferenciadas del mundo, cuestionando con ello la uniformidad y homogeneidad. Más que preocuparse por la definición, se ocupan de la descripción.

En tal sentido, no resulta fortuito que varios intelectuales latinoamericanos se hayan preocupado y ocupado por re-elaborar la historia y la crítica de la modernidad latinoamericana en el intento por generar una cartografía que permita comprender la historia específica y los modos particulares de encarnación de esa racionalidad moderna en los países del continente.⁷

6. Una formulación similar es planteada por la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. Véase: Wallerstein, Immanuel (coord.) *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.

7. En México, Roger Bartra, Carlos Fuentes, Octavio Paz y Carlos Monsiváis; en Brasil, Renato Ortiz y Octavio Ianni; en Chile, José Joaquín Brunner y Martín Hopenhayn; en

Lo que para algunos puede parecer una moda intelectual (es decir, hablar de la modernidad), constituye en realidad una pregunta urgente y una búsqueda fundamental para hacer despegar un pensamiento que se ve interpelado por un conjunto de prácticas sociales y de formas organizativas que no pueden etiquetarse en forma simplista y cómoda como premodernas, residuales o arcaicas.

De otro lado, los estudios culturales en su versión latinoamericana,⁸ más que norteamericana, y el llamado pensamiento postestructuralista que se ha ocupado de la naturaleza del *otro* y de la relación sujeto-objeto,⁹ han estudiado, desde diferentes perspectivas, la cuestión de la diferencia en el entramado sociocultural, una diferencia que no se agota en sí misma, pues como lo ha señalado García Canclini, al conocimiento “le conviene desplazarse entre las intersecciones, en las zonas donde las narrativas se oponen y se cruzan” (García Canclini, 1997: 59).

Esta perspectiva supone, por lo tanto, elevar la categoría de la *diferencia* a algo mucho más complejo que la mera expresión de signos o atributos biológicos, políticos o culturales. Es decir, “ser mujer” no es una diferencia por sí misma si esta afirmación no está anclada en un contexto que le dé su especificidad y necesario contenido político cultural. No se habla de la misma diferencia cuando se alude a una mujer universitaria que cuando se refiere a una mujer tzeltal.

El problema de la modernidad se presenta aquí, más que como una etapa caracterizable por ciertos componentes, como un entramado espacio-temporal en el que se construye, se negocia y se opera la diferencia.

¿Cuánta *diferencia* admite una sociedad y bajo qué circunstancias? Ésta es otra manera de interrogar a la modernidad latinoamericana, y ahí, en ese territorio, la modernidad europea tampoco sale bien librada. Piénsese a manera de ejemplo en la ola de conflictos raciales que sacude a Alemania, Francia y España, o en la apelación a la figura del migrante como el nuevo enemigo de la sociedad estadounidense.

La pregunta por la diferencia así entendida ha estado vinculada en el ámbito de las ciencias sociales tanto al estudio de la reaparición de

Argentina, Beatriz Sarlo; en Colombia, Jesús Martín Barbero, entre otros muchos pensadores.

8. Algunos representantes de esta vertiente son Gilberto Giménez, Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Jorge González.

9. Por ejemplo, Michel Foucault (Francia, 1926); Jacques Derrida (Argelia, 1930); Gilles Deleuze (Francia, 1925), entre otros pensadores postestructuralistas.

prácticas, creencias y conflictos latentes, como a la emergencia de “nuevas” formas de organización, prácticas y representaciones.

Aunque ello incluye el riesgo de caer en el lugar común que atribuye a las reapariciones un papel negativo y una exaltación aproblemática a lo aparentemente nuevo, se trata de romper los esencialismos y asumir que, como dice Octavio Ianni:

El mundo sigue poblado de múltiples y distintas formas culturales, lenguas, religiones, tradiciones y visiones del mundo, al lado de las más diferentes formas de vida y trabajo [...] Las tradiciones culturales, religiosas, lingüísticas y otras permanecen o hasta se reiteran y expanden. Pero todo se modifica. En el curso de la historia de la globalización del capitalismo, mucho de lo que se encuentra por el camino se altera, tensiona, modifica, anula, mutila, recrea o transfigura (Ianni, 1996).

Según este planteamiento, las culturas emergentes escapan a la substancialización y pueden comprenderse como aquellas formas que están reconfigurando, a partir de nuevas representaciones orientadoras de la acción, tanto el mundo como los saberes que en torno a él se producen.

Riesgo y posibilidad

En términos empíricos pueden reconocerse hoy, en un sentido general, dos grandes tendencias. De un lado, las reemergencias de discursos totalitarios que interpelan la subjetividad de los actores sociales mediante argumentos centrados en la recuperación de lo perdido: las costumbres, la centralidad de la familia, los valores religiosos y el exacerbamiento de los nacionalismos. A la incertidumbre se responde con el cierre del sentido y la exclusión de la diversidad. Conservación y reproducción como dispositivos de continuidad y de seguridad.

Por otro lado, y éste es el punto sobre el que interesa hacer hincapié, el desdibujamiento de los referentes, al debilitar el significado compartido, ha hecho posible la emergencia titubeante de relaciones horizontales en las que puede establecerse una comunicación que no se centra en contenidos esenciales sino que se articula por la interacción y la búsqueda de formas que faciliten, o por lo menos no obstaculicen, la coexistencia. Por ejemplo, la ola democratizadora que impregna distintos tipos de grupalidades sociales que reivindican la intersubjetividad. Ello obliga a las perso-

nas involucradas en este tipo de colectivos (jóvenes, indígenas, movimientos ciudadanos) a poner en tela de juicio la autoevidencia de la vida cotidiana y de su propio sistema de vida, lo que abre la posibilidad de una nueva forma de gestión colectiva capaz de incorporar y respetar los distintos significados que pueden caber en una definición orientadora.

Los indígenas, las comunidades homosexuales, algunos grupos religiosos –la lista de ejemplos puede seguir–, con sus ritos, hábitos y coordinadas espacio-temporales, pueden pasar de ser una amenaza para el orden social, a formar parte de una red, de un tejido social múltiple y simultáneo, que constituye una forma de entender la modernidad como esa “vasta red de signos heterogéneos” (Hopenhayn, 1995).

Hoy, la posibilidad del acuerdo colectivo está vinculado a dos fenómenos complementarios: al papel que desempeñan los grandes medios de comunicación, que entre otras cosas han trastocado las fronteras entre lo privado y lo público y favorecen una interconexión creciente entre sociedades distintas, y a la presión creciente de las minorías que se hacen visibles en el espacio público, abriendo un debate social en torno a las prácticas y a los discursos que las legitiman.

Se trata de un debate que puede exacerbar el conflicto social por el control de las definiciones que dan sentido a la vida, pero en forma simultánea puede significar la posibilidad de nuevos acuerdos, en la medida en que la circulación de ciertos temas (las estructuras de dominación en la familia, los sentidos atribuidos al trabajo por diferentes sociedades, el comportamiento sexual, las autonomías indígenas) demandan de los actores sociales un replanteamiento de sus certezas.

Si algo caracteriza los tiempos actuales es la mundialización de la cultura por vía de las industrias culturales y los medios de comunicación, lo que no equivale necesariamente a la estandarización de los estilos de vida sino en forma fundamental al contacto cultural entre sociedades diversas. Esto implica hacer visibles otros presupuestos distintos y otras definiciones orientadoras, cuyo valor heurístico radica en que permiten, más que observar cómo se ganan adeptos o seguidores, mostrar la diversidad que cabe en el mundo en general y en el interior de una sociedad.¹⁰

10. Por interculturalidad nos referimos aquí no sólo y de manera acotada al contacto entre sociedades histórica y geográficamente distintas sino al contacto entre grupos que, como parte de la “misma” historia y territorio, poseen sin embargo matrices culturales diferenciadas por su posición en la estructura social: jóvenes, homosexuales, indígenas, empresarios, etcétera.

Ya se dijo que ante la “amenaza” de presuposiciones distintas a la propia, el actor individual o colectivo puede reaccionar cerrándose a la duda y oponiendo su verdad a la de otros. Sin embargo, la interculturalidad propiciada por la sociedad contemporánea demanda ejercicios de coexistencia que pueden resultar menos costosos, desde el punto de vista simbólico, que el sostenimiento de una verdad de carácter esencial.

De esa manera, la sociedad hoy se ve dinamizada por la copresencia de actores diferenciados y portadores de discursos que le confieren al mundo y a las prácticas sentidos diversos. Es importante señalar que no significa que de manera automática esto se traduzca en capacidad de inclusión de la diferencia. Pero, sin esta relativización de lo “verdadero”, de lo “auténtico”, favorecida por estos múltiples contactos, la conquista de espacios para los llamados grupos minoritarios resultaría aún más costosa de lo que es en el momento actual.

La multiplicidad de sentidos propia de la sociedad de fin de milenio ha dislocado los dispositivos cohesionadores de la vida social. Si por un lado esta multiplicidad de referentes puede significar un divorcio entre las prácticas y su sentido –una implosión–, es decir, un resquebrajamiento interno que erosione el tejido social; por otro, puede representar una refundación del pacto social, una apertura a la pluralidad.

¿Qué significado tienen estos procesos para las ciencias sociales? ¿De qué manera dinamizan el pensamiento y obligan a una reformulación de sus instrumentos?

Sin que exista una respuesta unívoca, o mejor, una única manera de interrogar a lo social, los procesos descritos llevan a preguntarse por la pertinencia y viabilidad de un programa o agenda de investigación en las ciencias sociales desde la cultura.

Ello supondría que el pensamiento científico aceptara que existe en verdad una reconfiguración en los sistemas de percepción y ordenamiento del mundo, como una premisa básica para acceder al sentido de las prácticas. Esto implica, como ya se señaló, romper con un pensamiento esencialista que tiende no sólo a fijar rasgos sino a pensarlos con independencia del tejido social en el que están inscritos.

La tecnología y los procesos socioculturales que ella hace posible hoy, no son sólo un marco o un contexto sino parte constitutiva del texto social en la medida en que se incorporan al cuerpo de lo social, trastocando no nada más las dimensiones objetivas sino en especial las dimensiones subjetivas e intersubjetivas de la vida, al introducir nuevos procesos y

dispositivos de apropiación (diferenciada) del mundo. Esto indica ya una vía plausible para un programa de investigación sociocultural, que supone la articulación de las dimensiones objetivas y subjetivas de la vida social.

Para que la observación empírica reingrese a la teoría y la reformule, es fundamental trascender el momento de la etnografía particular y pensar relacionamente y "establecer [en términos de Foucault] las series diversas, entrecruzadas, divergentes a menudo, pero no autónomas, que permiten circunscribir el lugar del acontecimiento, sus márgenes de azar, las condiciones de su aparición" (Foucault, 1987).

Más que la emergencia en sí misma o el acontecimiento como juego de causas y efectos, lo que interesa al pensamiento científico es encontrar las regularidades y divergencias de procesos y prácticas, en apariencia inconexas, poco estridentes, cuyo dinamismo dificulta su aprehensión.

La tarea consiste, entonces, en desplazarse entre las estructuras y las prácticas, entre lo concreto y los procesos de abstracción y reflexividad a los que el pensamiento científico no puede renunciar.

En un programa de investigación que coloca en el centro de su interés la acción de sujetos que ocupan posiciones diferenciadas en la estructura social, en un proceso dinámico de luchas y negociaciones, el valor de la teoría radica en su reformulación a partir del diálogo creativo entre el momento de observación y el momento de la interpretación. En tal sentido, la interpretación no representa sólo la etapa terminal de un proceso de indagación sino el lugar de la reelaboración teórica.

No pueden entenderse los fenómenos sociales emergentes a partir de una serie de esquemas de clasificación y explicación científica que se desarrollaron anclados en un conjunto de procesos empíricos que, por ejemplo, en el caso de América Latina, generaron las condiciones para el surgimiento y extensión de un imaginario que fue configurando los sistemas de valoración y legitimidad de las sociedades: la ciudad por encima del campo; la industria modernizada por encima de los modos de producción artesanal y familiar; el centro frente a la periferia, y la exaltación de una clase media profesional ilustrada que sería la responsable de hacer realidad el sueño de esa modernidad.

La forma urbana y la tecnología como el entorno ideal, administrado desde un centro fuerte por unos operadores altamente calificados, así encarnó ese ideal del progreso, que en muchas partes del continente terminó por convertirse en sinónimo de modernidad. Lo que quedó por

fuera, espacios, prácticas y actores, pasó a la descalificación por inutilidad, pero siguió creciendo y modificándose.

La realidad que hoy se vive, atravesada por nuevas contradicciones que dan paso a otros imaginarios sociales, requiere la elaboración de instrumentos teóricos que, sin perder de vista la acumulación de los saberes, sean capaces de penetrar la opacidad de esos procesos sociales para generar nuevos mapas de conocimiento. Sólo así resulta fructífero repensar las ciencias sociales.

Los planos de la diversidad

Para las sociedades, la posibilidad de darle espesor al entramado social a partir de la aceptación de las diferencias en un sentido completo, es decir, político, económico y cultural, dependerá de entender y potenciar los múltiples espacios y proteicas formas de la cultura y el papel desempeñado por diferentes agentes e instituciones en la configuración y circulación de visiones del mundo. Lo que Michel de Certeau (1995: 143) ha llamado los *shifsters*,¹¹ definidos por la capacidad de poner en circulación los discursos y los bienes, de manera no alineada u ortodoxa, como agentes activos de la apropiación y la transformación de la información para las necesidades prácticas: medios de comunicación, organismos no gubernamentales, movimientos ciudadanos, entre otros. En esa diversificación de lugares sociales en que se constituyen las culturas emergentes, hay pistas clave para la observación y entendimiento de la dinámica del cambio social como tensión entre continuidad y discontinuidad, de cara al nuevo siglo.

Si algo nos ha enseñado Chiapas es precisamente que el mundo no se ha desdramatizado y que en la lucha por el reconocimiento hay sectores que ponen la sangre y los muertos. Pero también el sentido del drama se ha modificado al incorporar a la escena pública un conjunto de procesos y prácticas que diluyen las fronteras entre la política entendida como un campo autónomo y especializado, y la politización de la vida cotidiana. Esto ha sido definido por Norbert Lechner como “descentramiento e informa-

11. La traducción de *shifter* resulta complicada, por lo que Certeau utiliza el término en inglés. Su explicación se refiere al que “cambia de dirección o sentido”, y pueden ser pensados como “trasladadores”. De manera más propia pudieran denominarse “operadores del cambio”. Para una comprensión cabal del término, véase: Certeau, Michel de. *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, UIA/ITESO, México, 1995, pp. 142 y ss.

lización de la política” (Lechner, 1995), es decir, que la política ha desbordado las relaciones formalizadas del sistema político, que ve debilitado su campo de maniobra.

Lo que esto ha significado para el pensamiento sociológico es la atención redoblada en los procesos de subjetivación como territorio clave para la producción-apropiación del mundo.

La “intromisión” de las señales míticas, rituales, afectivas, cotidianas en la construcción del mundo social en sus vinculaciones con los dispositivos técnicos e institucionales que las producen, da paso a un entorno analítico donde la cultura ocupa un lugar central.

En la culturalización de lo político –cuyos ejes constitutivos están en la crisis de las formas tradicionales de representación y gestión política, en la reconfiguración del Estado-nación, en la creciente interconexión de sociedades diversas con sus diferentes visiones y versiones del mundo– se juegan de fondo los dilemas de la modernidad, uno de cuyos problemas centrales está en la posibilidad de la vinculación de la diferencia cultural a la lucha contra la explotación y la exclusión, y la articulación de lo comunitario a lo nacional y a lo mundial.

Para las ciencias sociales, esa mirada densa sobre las formas de estructuración de los movimientos culturales contemporáneos, de sus rituales, de sus horizontes espacio-temporales, de sus emblemas, implica repensar muchos de los supuestos que han dado por sentado que el universalismo moderno, la globalización, la mundialización, están necesariamente reñidos con lo local, con lo comunitario, con la tradición.

El desafío que las culturas emergentes plantean a las ciencias sociales y a sus practicantes, en un mundo que se debate entre el conformismo y la búsqueda de otras opciones colectivas, es el de la capacidad de proponer una resignificación del futuro más allá de la invocación a la democracia como un componente mágico que terminará con la crisis generalizada. Los caminos no son fáciles y tampoco unívocos: no hay, además, recetas para transitarlos.

Las ciencias sociales no son neutras ni flotan de manera autónoma en algún lugar, están necesariamente ancladas en la realidad que las produce. Su papel no es generar un discurso sancionador y a destiempo de la crisis sino generar conocimiento sobre una realidad que las desborda.

Los dispositivos científicos, conceptuales y técnicos, plantean no sólo cuestiones de carácter epistemológico sino también un conjunto de problemas muy prácticos: cómo abordar un proceso social complejo, cómo

construir ahí un objeto de estudio, cómo protegerse contra el mecanismo causa-efecto.

Repensar las ciencias sociales a la luz de la subjetividad, es decir, a partir del reconocimiento que ésta juega en la constitución y configuración del mundo social, conlleva una paradoja: la pretensión de universalidad, de formalización sistémica, de control sobre el discurso científico. Se enfrenta siempre a la dificultad de aprehensión de lo social por las líneas de fuga producidas por una semiosis social infinita (Verón, 1987; Eco, 1980), donde el sentido siempre es y se reconfigura no sólo a partir de un acontecimiento acotado y aislado. Las prácticas y el sentido de las prácticas (que se constituyen en el objeto de las ciencias sociales) no son nunca una traducción literal y reflejo de la teoría; pese a que ésta se vea continuamente reformulada y desafiada por aquéllas, la teoría social constituye una reconstrucción parcial y de segundo orden de la realidad que la produce.

¿Viajeros sin mapa?

Si en la diversidad con que los grupos sociales, los colectivos, los movimientos, asumen y despliegan los sentidos dados a la vida, a la política, a las instituciones, no se encuentran por necesidad los elementos reflexivos que harían posible una apropiación crítica del mundo, no debe descartarse nada por irracional o irrelevante que pueda parecer. Hay en las expresiones culturales contemporáneas indicios titubeantes, pero signos al fin, de que tras las prácticas cotidianas y poco estridentes están configurándose pequeños micropoderes que se enfrentan en forma chapucera a la intención normalizadora y excluyente de los poderes institucionalizados.

Pequeñas acciones con que los actores subvierten lo programado y afirman su existencia como autores al imprimir la huella de su propio hacer en las prácticas socialmente compartidas. Lo que Foucault llamó "rebotes del poder", los efectos no deseados que erosionan el orden de lo socialmente legítimo.

Ahí, el joven que burla la vigilancia de las instituciones para "firmar la pared" de camino a la escuela (Reguillo, 1997a); las mujeres que aprenden las reglas del mundo masculino y se sirven de él feminizándolo (Suárez, 1995); los trabajadores que obligan a incorporar a los corporativos transnacionales sus sistemas de creencias y sus calendarios (Treviño, 1991); los creyentes que le ganan la batalla a la jerarquía eclesiástica y sacralizan una imagen de la virgen aparecida en el metro (Reguillo, 1997b), y los modos

no programados con que los ciudadanos se apropian de los espacios. Ejemplos todos que apuntan a ese desvío "desde dentro" del que habla Certeau (1996) al referirse al proceso de colonización en América Latina.

No se trata de la gran estrategia o de un proyecto político explícito y orgánico sino de un conjunto de tácticas de evasión o negociación,¹² cuyo valor radica, para las ciencias sociales, en señalar las áreas conflictivas de lo social, en designar mediante operaciones diversas los temas, los lugares, las imágenes que condensan de manera simultánea los elementos de la conservación y el cambio social.

La precariedad de la idea de futuro que en distintas formas se expresa en la sociedad parece habernos convertido en viajeros sin mapa, en extranjeros de nuestro propio tiempo y espacio. Pero es esa misma condición de descentramiento, de extrañamiento, la que puede constituirse en una "nueva" clave para reordenar, a la manera de Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 1995), el trabajo científico, en el sentido de hacer explícitas las relaciones de fuerza que atañen también al campo académico. La mitificación del discurso científico, de sus practicantes y de sus procedimientos, obstaculiza el análisis y la reflexión sobre las condiciones que producen su hacer.

La dificultad para incorporar a las ciencias sociales con un estatuto científico legítimo, las dimensiones subjetivas de la acción, las creencias, los sueños, los miedos, las defensas, estriba, por un lado, en la dificultad para romper con una *doxa* científico académica que ha valorado la estructura, el dato duro, lo objetivo y directamente observable, y, por otro, en la poca potencia explicativa de los estudios que se han abocado a la tarea de hacer visibles estos elementos subjetivos sin anclarlos en sus contextos de producción y en sus múltiples articulaciones. Así, Umberto Eco (Eco y Martini, 1997) está convencido de que el mayor compromiso de un conocimiento crítico es el de asumir un pensamiento que no se desinterese del futuro, y que la función crítica de ese pensamiento "interesado" es el de un proceso contra los errores del pasado y del presente. Lo que no equivale de ninguna manera a descalificar u olvidar las aportaciones que

12. Para Michel de Certeau, la táctica es la acción de quien no tiene lugar propio, de quien juega en la cancha del *otro*, sin posibilidad de distancia. Desde las teorías de la acción, la táctica puede considerarse más una reacción que una acción (Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano*, UIA/ITESO/CFEMCA, México, 1996. Para un análisis de cómo operan estos mecanismos, véase: Reguillo, Rossana. *La construcción simbólica de la ciudad*, ITESO/UIA, Guadalajara, 1996).

a través de la historia han ido consolidando un cuerpo de saberes y procedimientos denominados ciencias sociales, definidas por la Comisión Gulbenkian para la restructuración de las ciencias sociales, presidida por Immanuel Wallerstein, como “una empresa del mundo moderno; sus raíces se encuentran en el intento, plenamente desarrollado desde el siglo XVI y que es parte inseparable de la construcción de nuestro mundo moderno, por desarrollar un conocimiento secular sistemático sobre la realidad que tenga algún tipo de validación empírica” (Wallerstein, 1996: 4).

Ello equivale necesariamente a colocar como punto de partida que las ciencias sociales son también, y sobre todo, “verdades” históricamente producidas. Aceptar esta premisa significa entonces otorgarle a los fenómenos contemporáneos y a lo que aquí se ha denominado como culturas emergentes, la cualidad de referentes para la orientación de la actividad científica. Si algo define a los científicos sociales es su capacidad para transformarse en observadores atentos de una realidad que los envuelve y los trasciende al mismo tiempo, y para transformar esa observación en un trabajo científico consistente. En el plano de los estudios de la cultura, se trata no “de representar la voz de los silenciados sino [de] entender y nombrar los lugares donde sus demandas o su vida cotidiana entran en conflicto con los otros [...] Pero no para ver el mundo desde un solo lugar de la contradicción sino para comprender su estructura actual y su dinámica posible” (García Canclini, 1997: 59).

La crisis de las instituciones y discursos de la modernidad ha dejado muchos huérfanos que, desencantados o enamorados del vértigo, han anunciado “el fin de la historia”. Pero esta crisis también ha dado a luz formas de participación y gestión colectiva que abren “nuevos” frentes para el pensamiento y el trabajo científico. La incertidumbre, de acuerdo con Balandier (1994), puede ser al mismo tiempo riesgo y posibilidad.

Para las sociedades, la capacidad de imaginar el futuro parece cada vez más vinculada a la posibilidad de hacer realidad el principio político de la diferencia cultural, y para ello es necesario preservar la memoria.

Pese a todo, algo emerge de las ruinas. La risa, la esperanza, el sueño siguen siendo parte de la vida. Resulta urgente, entonces, que sin perder de vista la seriedad de lo que está ocurriendo, las ciencias sociales sean capaces de levantar esa cartografía de las racionalidades y sensibilidades en crisis, de lo que muere y lo que nace, de lo que emerge como nueva síntesis entre el pasado y el futuro.

Bibliografía

- Balandier, Georges (1994). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Castells, Carmen (comp.) (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona.
- Certeau, Michel de (1995). *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, UIA/ITESO, México.
- (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, UIA/ITESO/CFEMCA, México.
- Eco, Umberto (1980). *El nombre de la rosa*, Lumen, Madrid.
- Eco, Umberto y Carlo Maria Martini (1997). *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, Madrid.
- Foucault, Michel (1969). *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- (1987). *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.
- García Canclini, Néstor (1997). "El malestar en los estudios culturales", en *Fractal*, núm.6, Fundación Fractal, México.
- Giddens, Anthony (1993). *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- (1994). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península/Ideas, Barcelona.
- (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giménez, Gilberto (1997). "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en *Frontera Norte*, núm.18, El Colegio de la Frontera Norte, México, julio-diciembre.
- Gramsci, Antonio (1975). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno* (Cuadernos, 1), Juan Pablos, México.
- Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Buenos Aires.
- Hopenhayn, Martín (1995). *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, FCE, México.
- Ianni, Octavio (1996). *Teorías de la globalización*, Siglo XXI, México.
- Ibáñez, Jesús (1994). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Siglo XXI, Madrid.

- Le Bot, Yvon (1997). *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México.
- Lechner, Norbert (1995). "Por qué la política ya no es lo que fue", en *Nexos*, núm.216, México, diciembre.
- Luhmann, Niklas (1997). *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Paidós Studio, Barcelona.
- Martín Barbero, Jesús (1995). *Pre-textos. Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*, Universidad del Valle, Cali.
- Ortiz, Renato (1997). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Reguillo, Rossana (1993). "Chiapas, el otro rostro de la modernidad mexicana", en *Nómadas*, núm.1, San Juan, Puerto Rico.
- (1996). *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, ITESO/UIA, Guadalajara.
- (1997a). "Taggers, punks y ravers: las impugnaciones subterráneas", en Alonso, Jorge y Juan Manuel Ramírez (coords.), *La democracia de los de abajo en México*, La Jornada Ediciones/CEJ/UNAM, México.
- (1997b). "El oráculo en la ciudad: creencias, prácticas y geografías simbólicas, ¿una agenda comunicativa?", en *Diálogos de la Comunicación*, núm.49, Felafacs, Lima, octubre.
- Rosaldo, Renato (1991). *Cultura y verdad*, Conaculta/Grijalbo, México.
- Suárez de Garay, María Eugenia (1995). "Como gallo en la raya. Comunicación, género y cultura. Un análisis de caso", tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación, ITESO, Guadalajara.
- Touraine, Alain (1984). *El regreso del actor*, Eudeba, Buenos Aires.
- (1997a). "La democracia contra la historia", en *Scientia et praxis, Revista de Investigación de la Universidad de Lima*, núm.21, Lima.
- (1997b). *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Fayard, París.
- Treviño, María Fernanda et al. (1991). "Cultura laboral urbana. Prácticas y discursos en las organizaciones", reporte de investigación del Taller de Proyectos de Ciencias de la Comunicación, ITESO, Guadalajara.
- Verón, Eliseo (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Gedisa, Barcelona.
- Wallerstein, Immanuel (coord.) (1996). *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.
- Zermeño, Sergio (1996). *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*, Siglo XXI, México.