

Ideología y cultura moderna

A menudo surgen acontecimientos que atrapan nuestra atención, modificando las formas de percibir y representar nuestro entorno y las relaciones que con él establecemos, conformando de este modo una visión del mundo que, en el contexto actual del desarrollo de los medios de comunicación, los coloca como un elemento central en la configuración de la vida moderna.

¿Cuáles son los componentes fundamentales de la cultura moderna?
¿De qué manera el desarrollo científico al servicio de las tecnologías de información y comunicación, ha transformado radicalmente la experiencia de la vida cotidiana, las relaciones espaciotemporales, los modos de acceso a la información y el valor de ésta, así como la composición de los campos de producción del conocimiento? ¿Cuál es el papel que han jugado los medios de comunicación en la configuración del mundo global, la heterogeneidad cultural, los sistemas simbólicos y todo el conjunto de relaciones que organizan la vida social? A doce años de la publicación de la primera edición de este texto del sociólogo inglés John B. Thompson, estas preguntas mantienen su vigencia y resultan tan pertinentes como provocadoras para la discusión sobre una teoría crítica de la ideología que incluya, como uno de sus referentes importantes, el análisis de la cultura y de la comunicación de masas.

Si como el autor señala, la comunicación masiva tiene que ser vista como un componente central de la cultura moderna, entonces no resulta extraño que *Ideología y cultura moderna* haya tenido una importante influencia en la comprensión de los procesos mediáticos masivos y de transmisión cultural de las formas simbólicas, donde la hermenéutica es una herramienta clave para la producción de conocimientos en la investigación social.

Por lo anterior, este libro ha sido utilizado como una referencia básica desde la cual se pueden identificar enfoques y perspectivas diversas y necesarias para el análisis de la comunicación masiva.

Dolly Espínola

John B. Thompson

IDEOLÓGIA Y CULTURA MODERNA

Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas

Ideología y cultura moderna

Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas



Universidad Autónoma Metropolitana
Rector General, doctor Luis Mier y Terán Casanueva
Secretario General, doctor Ricardo Solís Rosales

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco
Rectora, doctora Patricia Elena Aceves Pastrana
Secretario, doctor Ernesto Soto Reyes Garmendía

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Director, licenciado Gerardo Zamora Fernández de Lara
Secretario Académico, maestro Roberto Martín Constantino Toto
Jefe de la Sección de Publicaciones, licenciado Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Traducción: Gilda Fantinati Caviedes

Primera edición en español, 1993

Segunda edición, 1998

Primera reimpresión de la segunda edición, 2002

© Diseño de cubierta, Edmundo García Estévez

D.R. © 2002, Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Col. Villa Quietud
Coyoacán, 04960 México, D. F.

ISBN: 970 654 327 9

Título original, *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*

Primera impresión en inglés, 1990

© John B. Thompson

© Polity Press in association with Basil Blackwell

ISBN 0 7456 0081 6

ISBN 0 7456 0082 4 (pbk)

Impreso y hecho en México / *Printed and Made in Mexico*

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO	vii
INTRODUCCIÓN	ix
1. EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA	45
La ideología y los ideólogos	47
Las concepciones de ideología en Marx	52
De la ideología a la sociología del conocimiento	69
Repensando la ideología: una concepción crítica	81
Réplica a algunas objeciones posibles	102
2. LA IDEOLOGÍA EN LAS SOCIEDADES MODERNAS	
<i>Análisis crítico de algunas descripciones teóricas</i>	111
La ideología y la era moderna	114
La ideología y la reproducción social	127
Crítica de la industria cultural	145
La transformación de la esfera pública	163
3. EL CONCEPTO DE CULTURA	183
Cultura y civilización	186
Las concepciones antropológicas de la cultura	190
Repensando la cultura: una concepción estructural	202
La contextualización social de las formas simbólicas	217
La valoración de las formas simbólicas	229

4. TRANSMISIÓN CULTURAL Y COMUNICACIÓN DE MASAS	
<i>El desarrollo de las industrias de los medios</i>	241
Aspectos de la transmisión cultural	243
La escritura, la imprenta y el inicio del comercio de noticias	252
El desarrollo de la radiodifusión	268
Últimas tendencias en las industrias de los medios	283
El impacto social de las nuevas tecnologías de comunicación	300
5. HACIA UNA TEORÍA SOCIAL DE LA COMUNICACIÓN DE MASAS	315
Algunas características de la comunicación de masas	317
La comunicación de masas y la interacción social	328
Reconstituyendo los límites entre la vida pública y la privada	346
La comunicación masiva entre el mercado y el Estado	360
Repensando la ideología en la era de la comunicación de masas	383
6. LA METODOLOGÍA DE LA INTERPRETACIÓN	395
Algunas condiciones hermenéuticas de la investigación sociohistórica	398
El marco metodológico de la hermenéutica profunda	403
La interpretación de la ideología	423
Analizando la comunicación de masas: el enfoque tripartito	440
La apropiación cotidiana de los productos massmediados	454
Interpretación, autorreflexión y crítica	463
CONCLUSIÓN: TEORÍA CRÍTICA Y SOCIEDADES MODERNAS	475
ÍNDICE DE TABLAS Y FIGURAS	481

PREFACIO

El presente libro es una elaboración de las ideas esbozadas primero en un volumen anterior, *Studies in the Theory of Ideology*. Dicho volumen trataba fundamentalmente de la evaluación crítica de varias contribuciones sobresalientes a la teoría social contemporánea. En el transcurso de esa evaluación propuse algunas ideas constructivas acerca de la naturaleza y el papel de la ideología, la relación que guarda con el lenguaje, el poder y el contexto social, y las formas en que se puede analizar e interpretar en casos específicos. Mi objetivo en este libro es retomar tales ideas, desarrollarlas e incorporarlas en una descripción teórica sistemática. Esta descripción está sin duda imbuida del trabajo de otros, tanto de teóricos como de otras personas que participan también en la investigación empírica e histórica. No obstante, he procurado ir más allá del material en que me inspiro, y con el cual estoy en deuda, en un intento por ampliar los marcos de análisis existentes y proporcionar un estímulo para reflexiones e investigaciones futuras.

Aun cuando este libro es de diversas maneras una continuación del proyecto anunciado en *Studies*, existe un aspecto donde difiere significativamente de éste: aquí he tratado de prestar mucha mayor atención a las formas y a los procesos sociales en los cuales, y por medio de los cuales, las formas simbólicas circulan en el mundo social. En consecuencia he dedicado un espacio considerable a la naturaleza y al desarrollo de la comunicación de masas, a la que considero un rasgo definitivo de la cultura moderna y una dimensión central de las sociedades modernas. Mi análisis de la naturaleza de la comunicación de masas y del desarrollo de las instituciones de comunicación suscita más problemas de los que puedo tratar de manera adecuada en el marco de este libro, pero son

EL CONCEPTO DE CULTURA

En la literatura de las ciencias sociales, el estudio de las formas simbólicas se ha conducido generalmente bajo la rúbrica del concepto de cultura. Si bien puede haber desacuerdo en cuanto al significado del concepto mismo, muchos analistas convendrían en que el estudio de los fenómenos culturales es una preocupación de importancia central para todas las ciencias sociales. La vida social no es sólo una cuestión de objetos e incidentes que se presentan como hechos en el mundo natural: también es una cuestión de acciones y expresiones significativas, de enunciados, símbolos, textos y artefactos de diversos tipos, y de sujetos que se expresan por medio de éstos y buscan comprenderse a sí mismos y a los demás mediante la interpretación de las expresiones que producen y reciben. En su sentido más amplio, la reflexión sobre los fenómenos culturales se puede interpretar como el estudio del mundo sociohistórico en tanto campo significativo. Se puede interpretar como el estudio de las maneras en que individuos situados en el mundo sociohistórico producen, construyen y reciben expresiones significativas de diversos tipos. Visto así, el concepto de cultura alude a una variedad de fenómenos y a un conjunto de preocupaciones que hoy día comparten analistas que trabajan en diversas disciplinas, que van de la sociología y la antropología a la historia y la crítica literaria.

Sin embargo, no siempre se ha usado de este modo el concepto de cultura. Es un concepto que posee una larga historia propia, y el sentido que transmite en la actualidad es en cierta medida producto de ella. Al recorrer algunos de los principales episodios del desarrollo

del concepto de cultura podremos obtener una comprensión más profunda de lo que interviene y de lo que debe evitarse en el estudio contemporáneo de los fenómenos culturales. Por tanto, empezaré este capítulo ofreciendo una breve visión panorámica de este desarrollo. Mi objetivo no es proporcionar un examen exhaustivo de los muchos usos, pasados y actuales, del concepto de cultura, sino más bien poner de relieve algunas de las principales líneas de su empleo.¹ En aras de la sencillez, distinguiré entre cuatro sentidos básicos. El primero es el que era aparente en las primeras discusiones de la cultura, en especial en aquellas que se produjeron entre los filósofos e historiadores alemanes durante los siglos XVIII y XIX. En estas discusiones el término «cultura» se usaba generalmente para referirse a un proceso de desarrollo intelectual o espiritual, proceso que difería en ciertos aspectos del de «civilización». Podemos describir este empleo tradicional del término como la *concepción clásica* de la cultura. Con la aparición de la antropología a fines del siglo XIX, la concepción clásica cedió el paso ante diversas concepciones antropológicas de la cultura. Aquí distingo dos de tales concepciones: lo que llamo la *concepción descriptiva* y la *concepción simbólica*. La concepción descriptiva de la cultura se refiere al conjunto diverso de valores, creencias, costumbres, convenciones, hábitos y prácticas característicos de una sociedad particular o de un periodo histórico. La concepción simbólica desplaza el enfoque hacia un interés por el simbolismo: de acuerdo con ella, los fenómenos culturales son fenómenos simbólicos, y el estudio de la cultura se interesa esencialmente por la interpretación de los símbolos y de la acción simbólica.

La concepción simbólica es un punto de partida adecuado para desarrollar un enfoque constructivo para el estudio de los fenómenos culturales. No obstante, la debilidad de esta concepción —en la forma

1 Para conocer algunas discusiones generales acerca del concepto de cultura véanse A. L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge, Massachusetts: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1952); Raymond Williams, *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society* (Londres: Fontana, 1976) y *Culture* (Londres: Fontana, 1981). [trad.cast. Paidós]

en que aparece, por ejemplo, en los escritos de Geertz— es que no presta suficiente atención a las relaciones sociales estructuradas donde se insertan siempre los símbolos y las acciones simbólicas. En consecuencia, formulo lo que llamo la *concepción estructural* de la cultura. De acuerdo con ella, los fenómenos culturales pueden entenderse como formas simbólicas en contextos estructurados; y el análisis cultural puede interpretarse como el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas. La mayor parte del presente capítulo se relaciona con la elaboración de los dos rasgos implicados por la concepción estructural de la cultura: es decir, la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas.

Al considerar las formas simbólicas en relación con los contextos sociales estructurados en los cuales se producen y reciben, la concepción estructural de la cultura proporciona una base sobre la cual podemos empezar a pensar en lo que implica el surgimiento y el desarrollo de la comunicación masiva. De determinadas maneras y en virtud de ciertos medios, la comunicación masiva trata de la producción y transmisión de las formas simbólicas. La comunicación de masas es ciertamente una cuestión de tecnología y de poderosos mecanismos de producción y transmisión; pero también es una cuestión de formas simbólicas, de expresiones significativas de diversos tipos, que son producidas, transmitidas y recibidas por conducto de las tecnologías desplegadas por las industrias de los medios. De este modo, el surgimiento y el desarrollo de la comunicación de masas pueden considerarse como una transformación fundamental y continua de las maneras en que se producen y circulan las formas simbólicas en las sociedades modernas. Es en este sentido cuando me refiero a la mediatización de la cultura moderna. Lo que define a nuestra cultura como «moderna» es el hecho de que, desde fines del siglo XV, la producción y la circulación de las formas simbólicas han estado creciente e irreversiblemente atrapadas en procesos de mercantilización y transmisión que ahora poseen un carácter global. Los anteriores son desarrollos que examinaré en el capítulo siguiente.

CRÍTICA A
GEERTZ

4. CONCEP
CIÓN
ESTRUCTURAL

CULTURA
MODERNA

CULTURA Y CIVILIZACIÓN

Permítaseme comenzar haciendo un recorrido por la historia del concepto de cultura. Derivado de la palabra latina *culturam*, el concepto adquirió una presencia significativa en muchas lenguas europeas durante el inicio del periodo moderno. Los primeros usos dados al concepto en las lenguas europeas preservaron parte del sentido original de *cultura*, el cual significaba primordialmente el cultivo o el cuidado de algo, como las cosechas o los animales. A partir del siglo xvi, el sentido original se extendió poco a poco de la esfera de la labranza al proceso del desarrollo humano: pasó del cultivo de las cosechas al cultivo de la mente. Sin embargo, el uso del sustantivo independiente «cultura», para referirse a un proceso general o al producto de dicho proceso, no fue algo común sino hasta fines del siglo xviii y comienzos del xix. El sustantivo independiente apareció primero en francés e inglés; y a fines del siglo xviii, la palabra francesa se incorporó al alemán, en el que primero se escribía *Cultur* y más tarde *Kultur*.

A principios del siglo xix, la palabra «cultura» se usaba como sinónimo de la palabra «civilización», o en algunos casos en oposición a ella. Derivado de la palabra latina *civilis*, que significa de los ciudadanos o perteneciente a ellos, el término «civilización» se usó inicialmente en francés e inglés a fines del siglo xviii para describir un proceso progresivo de desarrollo humano, esto es, un movimiento hacia el refinamiento y el orden, y un alejamiento de la barbarie y el salvajismo. Detrás de este nuevo sentido se encontraba el espíritu de la Ilustración europea y su creencia confiada en el carácter progresista de la era moderna. En francés e inglés se trasladaron los usos de las palabras «cultura» y «civilización»: ambas se usaron cada vez más para describir un proceso general de desarrollo humano, de «cultivarse» o «civilizarse». Sin embargo, en alemán estas palabras se usaban con frecuencia en oposición, de manera que *Zivilisation* adquirió una connotación negativa y *Kultur* una positiva. La palabra «*Zivilisation*» se

asociaba con la cortesía y el refinamiento de los modales, mientras que «*Kultur*» se usaba para referirse a los productos intelectuales, artísticos y espirituales donde se expresaban la individualidad y la creatividad de la gente.

El contraste germano entre *Kultur* y *Zivilisation* se vinculaba con los patrones de la estratificación social de la Europa moderna temprana. Norbert Elias ha examinado con cierto detalle este vínculo.² Como observa Elias, en la Alemania del siglo xviii el francés era la lengua de la nobleza cortesana y de los estratos superiores de la burguesía; hablar francés era un símbolo de prestigio de las clases altas. Además de las clases altas, existía un estrato de intelectuales que sólo hablaban alemán y que pertenecían principalmente a los círculos oficiales cortesanos y ocasionalmente a la nobleza terrateniente. Esta *intelligentsia* concebía su propia actividad en términos de sus logros intelectuales y artísticos; se mofaba de las clases altas que, aun cuando no lograban nada en este sentido, gastaban sus energías en refinar sus modales y en imitar a los franceses. La polémica contra las clases altas se expresó en términos del contraste entre *Kultur* y *Zivilisation*. «Nos cultivamos por medio del arte y de la ciencia», señaló Kant, «nos civilizamos [al adquirir] una variedad de buenos modales y refinamientos sociales».³ La *intelligentsia* alemana usaba el término *Kultur* para expresar su posición peculiar y para distinguirse y distinguir sus logros de las clases altas, a las cuales no tenía acceso. En este sentido, la situación de la *intelligentsia* alemana difirió significativamente de la francesa. En Francia existió también un naciente grupo de intelectuales, que incluía a Voltaire y Diderot, pero éstos fueron asimilados por la gran sociedad de la corte de París, mientras que sus contrapartes alemanes fueron excluidos de la vida cortesana. Por consiguiente, la *intelligentsia* alemana buscó y encontró su realización y orgullo en otra parte: en los ámbitos de la academia, la ciencia, la filosofía y el arte, es decir, en el ámbito de la *Kultur*.

² Véase Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1: *The History of Manners*, trad. Edmund Jephcott (Oxford: Basil Blackwell, 1978), cap. 1. [trad.cast. FCE]

³ Immanuel Kant, mencionado en *Wörterbuch* de Jacob Grimm y citado en Kroeber y Kluckhohn, *Culture: A Critical Review...* op.cit., p. 11.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, el término «cultura» también se usaba comúnmente en trabajos que buscaban servir como historias universales del desarrollo de la humanidad. Este uso era particularmente fuerte en la literatura alemana; por ejemplo, en los trabajos de Adelung, Herder, Meiners y Jenisch. Fue en el trabajo que el primero llevó a cabo en 1782 donde apareció por primera vez la expresión «*Cultur-Geschichte*», «historia de la cultura». ⁴ En estas historias, el término «cultura» se usa en general en el sentido del cultivo, el mejoramiento y el ennoblecimiento de las cualidades físicas y espirituales de una persona o un pueblo. Las historias de la cultura expresaban así la creencia que tenía la Ilustración en el carácter progresista de la era moderna, al tiempo que transmitían la connotación positiva de «cultura» como el desarrollo y el ennoblecimiento genuinos de las facultades humanas. La más conocida de estas primeras historias de la cultura fue la obra de J. G. von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, que se publicó originalmente en cuatro volúmenes entre 1784 y 1791. ⁵ En esta vasta obra, Herder preservó algunos de los énfasis de sus contemporáneos, aunque criticó el etnocentrismo característico de muchos trabajos que se presentaban como historias universales. En respuesta a lo que consideró como una mala interpretación de sus ideas, Herder apuntó:

Nunca me pasó por la mente, al emplear las pocas expresiones figuradas, la *niñez, adolescencia, adultez y vejez* de nuestra especie, cuya cadena se aplicaba, pues era aplicable, sólo a unas cuantas naciones, señalar un camino por el que pudiera reconstruirse la *historia de la cultura*, para no hablar de la *filosofía de la historia de la humanidad en su totalidad*. ¿Existe un pueblo sobre la Tierra que carezca totalmente de cultura? ¿Y qué tan estrecho debe ser el esquema de la Providencia

⁴ Véase J. C. Adelung, *Versuch einer Geschichte der Kultur des Menschlichen Geschlechts* (Leipzig: Gottlieb Hertel, 1782).

⁵ Véase J. G. von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, repr. como vols. 13 y 14, en Bernhard Supham (ed.), *Sämmtliche Werke* (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1887). Una edición en inglés de *Ideen* apareció con el título de *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, trad. T. Churchill (Londres: J. Johnson, 1800).

para que todo individuo de la especie humana deba avenirse a lo que *nosotros* llamamos cultura, término para el cual debilidad refinada sería a menudo una expresión más apropiada? Nada más vago que el término mismo; nada más propicio para desviarnos, que aplicarlo a naciones y épocas enteras. ⁶

Herder prefirió hablar de «culturas» en plural y dirigir la atención hacia las características particulares de diferentes grupos, naciones y periodos. Este nuevo sentido de «cultura» fue adoptado y elaborado más tarde por Gustav Klemm, E. B. Tylor, y otros, en el siglo XIX, cuyos escritos etnográficos proporcionaron, como veremos, un estímulo para el desarrollo de la antropología.

El concepto de cultura que emergió a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y que fue formulado principalmente por filósofos e historiadores alemanes, puede describirse como la «concepción clásica». A grandes rasgos, esta concepción se puede definir así: la cultura es el proceso de desarrollar y ennoblecer las facultades humanas, proceso que se facilita por la asimilación de obras eruditas y artísticas relacionadas con el carácter progresista de la era moderna. Es evidente que ciertos aspectos de la concepción clásica —su énfasis en el cultivo de los valores y las cualidades «superiores», su interés por las obras eruditas y artísticas, su vínculo con la idea de progreso de la Ilustración— se mantienen vigentes en la actualidad y están implícitos en algunos de los usos habituales de la palabra «cultura». Sin embargo, la restricción y la estrechez mismas de la concepción clásica constituyen también la fuente de sus limitaciones. Esta concepción privilegia ciertas obras y ciertos valores sobre otros; considera tales obras y valores como los medios por los cuales pueden cultivarse los individuos, es decir, ennoblecerse en mente y espíritu. Este privilegio otorgado a ciertas obras y ciertos valores se vinculó con la autoafirmación y la autoimagen de la *intelligentsia* alemana y, en general, con la creencia confiada en el progreso asociado con la Ilustración europea. El concepto de cultura no pudo soportar el peso de semejantes suposiciones durante mucho tiempo. Ya he hecho notar

⁶ Véase von Herder, *Outlines of a Philosophy...* op. cit., p. v. (traducción modificada.)

CULTURA / CONCEPCIÓN CLÁSICA
SIGLO XIX
ETNOCENTRISMO
NOCIÓN DE PROGRESO
ILUSTRACIÓN EUROPEA

las reservas expresadas por Herder. Sin embargo, el cambio decisivo se presentó a fines del siglo XIX con la incorporación del concepto de cultura a la naciente disciplina de la antropología. En este proceso se despojó al concepto de cultura de algunas de sus connotaciones etnocéntricas y se adaptó a las tareas de la descripción etnográfica. El estudio de la cultura trataba ahora menos del ennoblecimiento de la mente y el espíritu en el corazón de Europa, y se interesaba más por descifrar las costumbres, prácticas y creencias de aquellas sociedades que constituían el otro para Europa.

LAS CONCEPCIONES ANTROPOLÓGICAS DE LA CULTURA

El concepto de cultura se ha asociado tan estrechamente con el desarrollo de la antropología que a veces se les consideran como virtualmente coextensivos: la antropología, o al menos una de sus principales ramas, es el estudio comparativo de la cultura. En vista de la centralidad que tiene el concepto de cultura en la literatura antropológica, tal vez no resulte sorprendente que el concepto se haya usado de varias maneras y se haya vinculado con muchos supuestos y métodos diferentes. No intentaré hacer un análisis o estudio detallado de tales usos; para mi propósito bastará con distinguir entre dos empleos básicos, a los cuales denominaré la «concepción descriptiva» y la «concepción simbólica». Semejante distinción implica inevitablemente cierta simplificación, no sólo porque no considera algunos matices que pueden discernirse en los distintos usos del término, sino también porque acentúan las diferencias entre las dos concepciones y en consecuencia descuida las similitudes. Sin embargo, la distinción es un recurso analítico útil que nos permitirá revisar algunos de los principales usos del concepto de cultura en la literatura antropológica.

La concepción descriptiva

La concepción descriptiva de la cultura puede rastrearse desde los escritos de los historiadores culturales del siglo XIX, quienes estaban interesados en la descripción etnográfica de las sociedades no europeas. Entre

los más importantes estaba Gustav Klemm, cuya obra, *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, se publicó en diez volúmenes entre 1843 y 1852. Klemm trató de proporcionar una descripción sistemática y amplia de «el desarrollo gradual de la humanidad» al examinar las costumbres, habilidades, artes, herramientas, armas, prácticas religiosas, y así sucesivamente, de pueblos y tribus de todo el mundo.⁷ El trabajo de Klemm era conocido por E. B. Tylor, profesor de antropología de la Universidad de Oxford, cuya obra más importante, *Primitive Culture*, se publicó en dos volúmenes en 1871. En el contexto inglés, el contraste entre «cultura» y «civilización» no fue tan marcado como en Alemania. Tylor empleó ambos términos de manera intercambiable y presentó esta definición clásica al principio de *Primitive Culture*:

La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es esa totalidad compleja que abarca al conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualesquiera otras habilidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La condición de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que se puede investigar a partir de principios generales, es un tema propicio para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanas.⁸

La definición de Tylor contiene los elementos clave de la concepción descriptiva de la cultura. De acuerdo con esta concepción, la cultura se puede considerar como el conjunto interrelacionado de creencias, costumbres, leyes, formas de conocimiento y arte, etcétera, que adquieren los individuos como miembros de una sociedad particular y que se pueden estudiar de manera científica. Todas estas creencias, costumbres, etcétera, conforman «una totalidad compleja» que es característica de cierta sociedad y la distingue de otras que existen en tiempos y lugares diferentes. En la

⁷ Véase de Gustav Klemm, *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit* (Leipzig: B.G. Leubner, 1843-52), esp. vol. 1.

⁸ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, vol. 1 (Londres: John Murray, 1903), p. 1.

descripción de Tylor, una de las tareas del estudio de la cultura es disecar estas totalidades en sus partes componentes y clasificarlas y compararlas de manera sistemática. Es una tarea similar a la que emprenden el botánico y el zoólogo: «Así como el catálogo de todas las especies de plantas y animales de una localidad representa su flora y su fauna, la lista de todos los aspectos de la vida general de un pueblo representa esa totalidad que llamamos su cultura».⁹

Tal como lo pone en claro la última observación, el enfoque de Tylor comprende una serie de suposiciones metodológicas acerca de cómo se debe estudiar la cultura. Tales suposiciones constituyen a la cultura como el objeto de una investigación científica y sistemática; producen lo que podemos describir como la *cientifización del concepto de cultura*. En tanto que la primera concepción clásica de la cultura era sobre todo una noción humanística interesada en el cultivo de las facultades humanas por medio de obras eruditas y artísticas, la concepción descriptiva de la cultura, tal como apareció en los escritos de Tylor y otros, se consideró como el principal apoyo de una nueva disciplina científica relacionada con el análisis, la clasificación y la comparación de los elementos constitutivos de diversas culturas. Sin embargo, la cientifización del concepto de cultura no eliminó su énfasis original en la idea de progreso; en muchos casos simplemente insertó la idea en un marco evolutivo. Lo anterior es evidente en el trabajo de Tylor, quien consideraba las condiciones culturales de diversas sociedades como «etapas de desarrollo o evolución, siendo cada una el resultado de la historia anterior, y estando a punto de hacer su parte correspondiente para moldear la historia del futuro».¹⁰ Además de analizar, clasificar y comparar, el estudio de la cultura debería, según Tylor, intentar recorrer el desarrollo de la especie humana, con miras a reconstruir los pasos que llevaron del salvajismo a la vida civilizada. De aquí la preocupación de Tylor por lo que él llama la «supervivencia en la cultura»: es decir, a partir de los restos de formas culturales

⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰ *Ibid.*, p. 1.

previas que persisten en el presente y que dan testimonio de los orígenes primitivos y bárbaros de la cultura contemporánea.

El carácter científico y evolutivo del trabajo de Tylor fue coherente con el clima intelectual general de fines del siglo XIX, momento en que los métodos de las ciencias positivas se estaban adaptando a nuevos campos de investigación y cuando tenía una gran penetración el impacto de las ideas de Darwin. En los escritos de antropólogos posteriores, estos énfasis fueron moderados un poco o a veces fueron desplazados en parte por otras preocupaciones. Por ejemplo, Malinowski adoptó en sus escritos de las décadas de 1930 y 1940 una «teoría científica de la cultura» y respaldó una perspectiva evolutiva calificada; sin embargo, su principal interés consistía en desarrollar un enfoque funcionalista acerca de la cultura, en el cual los fenómenos culturales se pudieran analizar en términos de la satisfacción de las necesidades humanas.¹¹ La concepción de cultura empleada por Malinowski es una versión de lo que he llamado la concepción descriptiva. Según él, los seres humanos son distintos en dos aspectos. En primer lugar, varían en cuanto a su estructura corporal y a sus características fisiológicas; el estudio de tales variaciones es labor de la antropología física. Asimismo, varían en términos de su «herencia social» o cultura, y tales variaciones atañen a la «antropología cultural». La cultura comprende artefactos, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. «La cultura es una realidad *sui generis* y se debe estudiar como tal».¹² El estudio de la cultura debe intentar separar esta herencia social en sus elementos componentes y relacionarlos unos con otros, con el medio ambiente y con las necesidades del organismo humano. De acuerdo con Malinowski, el examen de las funciones de los fenómenos culturales, de las maneras en que satisfacen las necesidades humanas, debe preceder todo intento por formular las etapas del desarrollo social y los esquemas evolutivos.

¹¹ Véase Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (Chapel Hill, Carolina del Norte: University of North Carolina Press, 1944). [trad. cast. Edhasa]

¹² Véase Bronislaw Malinowski, «Culture», en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 4 (Londres: MacMillan, 1931), pp. 621-623. [vid. J.S. Kahn, *El concepto de la cultura: textos fundamentales*, Anagrama]

A pesar de los diferentes énfasis evidentes en los escritos de Tylor, Malinowski y otros, todos comparten un punto de vista común de la cultura y de las tareas —o al menos algunas de ellas— del estudio de los fenómenos culturales. He caracterizado este punto de vista como la «concepción descriptiva» de la cultura, concepción que puede resumirse así: *la cultura de un grupo o sociedad es el conjunto de creencias, costumbres, ideas y valores, así como los artefactos, objetos e instrumentos materiales que adquieren los individuos como miembros de ese grupo o esa sociedad*; y el estudio de la cultura implica, al menos en parte, el análisis, la clasificación y la comparación científicas de estos diferentes fenómenos. Sin embargo, como hemos visto, existen puntos de vista divergentes acerca de cómo debería proceder el estudio de la cultura; por ejemplo, si debería efectuarse en un marco evolutivo, o si debería dársele prioridad al análisis funcional. Las principales dificultades que entraña la concepción descriptiva de la cultura, tal como ha aparecido en la literatura antropológica, se relacionan más con estas suposiciones asociadas acerca del estudio de la cultura que con la concepción de la cultura misma. Hay muchos campos donde tales suposiciones podrían ser cuestionadas, y de hecho lo han sido, por parte de los antropólogos y otros que se interesan por la lógica y la metodología de la investigación social; y si estas suposiciones se ponen en tela de juicio, entonces la concepción descriptiva de la cultura pierde gran parte de su valor y utilidad, puesto que el punto principal de esta concepción era definir una serie de fenómenos que se pudieran analizar de manera científica y sistemática. Sin una mayor especificación del método de análisis, la concepción descriptiva de la cultura puede quedarse girando en el vacío. Asimismo, muy bien podríamos tener algunas reservas en relación con la *extensión* misma del concepto de cultura, tal como lo emplean Malinowski y otros. Al usarse para abarcar todo lo que «varía» en la vida humana, aparte de las meras características físicas y fisiológicas del ser humano, el concepto de cultura se vuelve coextensivo de la antropología misma, o más precisamente, de la «antropología cultural». El concepto se torna vago en el mejor de los casos y redundante en el peor; como sea, corre el peligro de perder el tipo de precisión que convendría a una disciplina que busca establecer sus cre-

denciales intelectuales. La preocupación por contrarrestar dicho peligro ha sido uno de los motivos que respaldan la formulación de un concepto de cultura un tanto diferente dentro de la antropología.

La concepción simbólica

Durante mucho tiempo se ha sostenido que el uso de símbolos es un rasgo distintivo de la vida humana. En tanto que los animales no humanos pueden emitir señales de diversas clases y responder a ellas, sólo los seres humanos han desarrollado plenamente, según se argumenta, lenguajes en virtud de los cuales se pueden construir e intercambiar expresiones significativas. Los seres humanos no sólo producen y reciben expresiones lingüísticas significativas, sino que también dan significado a construcciones no lingüísticas: acciones, obras de arte y objetos materiales de diversos tipos. El carácter simbólico de la vida humana ha sido un tema de reflexión constante entre los filósofos preocupados por el desarrollo de las ciencias sociales y humanidades, y entre los profesionales dedicados a él. En el contexto de la antropología, esta reflexión se ha concentrado en elaborar lo que podemos describir como una «concepción simbólica» de la cultura. En la década de 1940, L. A. White delineó en *The Science of Culture* una concepción en este sentido. A partir de la premisa de que el uso de símbolos, o «*simbollyng*» como lo llama él, es el rasgo distintivo del ser humano, White argumenta que la «cultura» es el nombre de un tipo preciso o clase de fenómenos, es decir, las cosas y los sucesos que dependen del ejercicio de una habilidad mental, exclusiva de la especie humana, que hemos denominado «*symboling*».¹³ White divide después la amplia categoría de los fenómenos culturales en tres sistemas: el tecnológico, el sociológico y el ideológico, y los coloca en un marco evolutivo amplio que enfatiza el papel de la tecnología. No obstante al desarrollar de esta manera su descripción, White pierde gran parte del interés y la originalidad de su concepción de cultura. Si bien

¹³ Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization* (Nueva York: Farrar, Strauss & Cudahy), p. 363. [trad.cast. Paidós]

sus escritos ayudaron a preparar el camino de una concepción que subrayó el carácter simbólico de la vida humana, correspondió a otros autores desarrollarla de manera plausible y efectiva.

En años recientes, la concepción simbólica de la cultura ha sido colocada en el centro de los debates antropológicos por Clifford Geertz, cuyo trabajo magistral, *The Interpretation of Cultures*, representa un intento por extraer las implicaciones que tiene dicha concepción para la naturaleza de la investigación antropológica. Geertz describe su concepto de cultura más como «semiótico» que «simbólico», aunque esta diferencia terminológica carece de importancia aquí. El interés fundamental de Geertz recae en cuestiones del significado, el simbolismo y la interpretación. «Al creer tal como Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en tramas de significación tejidas por él mismo, considero que la cultura se compone de tales tramas y que el análisis de ésta no es, por tanto, una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significado».¹⁴ La cultura es una «jerarquía estratificada de estructuras significativas»; consiste en acciones, símbolos y signos, en «espasmos, guiños, falsos guiños, parodias», así como en enunciados, conversaciones y soliloquios. Al analizar la cultura, nos abocamos a la tarea de descifrar capas de significado, de describir y re-describir acciones y expresiones que son *ya significativas para* los individuos mismos que las producen, perciben e interpretan en el curso de sus vidas diarias. Los análisis de la cultura —es decir, los escritos etnográficos de los antropólogos— son interpretaciones de interpretaciones, descripciones de segunda mano, por así decirlo, de un mundo que ya es descrito e interpretado constantemente por los individuos que lo constituyen. El etnógrafo «inscribe» el discurso social, es decir, lo asienta por escrito; al hacerlo, lo transforma de un suceso fugaz o transitorio en un texto permanente y examinable. Tomando prestada una fórmula de Paul Ricœur, Geertz describe este proceso como la fijación de lo «dicho» del discurso social: la etnografía es una actividad interpretativa donde el intérprete

14 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973), p. 5. [trad.cast. gedisa]

busca captar lo que se «dice» en el discurso social, su discurso significativo, y fijar lo «dicho» en un texto escrito. Como tal, el análisis de la cultura tiene poco que ver con la formulación de leyes y predicciones, para no hablar de la construcción de grandes esquemas evolutivos; se asemeja más a la interpretación de un texto literario que a la observación de una regularidad empírica. El analista trata de dar sentido a las acciones y expresiones, y especificar el significado que tienen para los actores que las ejecutan, y al hacerlo así, aventurar algunas sugerencias, algunas consideraciones refutables, acerca de la sociedad de la que forman parte estas acciones y expresiones.

El enfoque interpretativo de Geertz al estudio de la cultura es de gran interés, pues representa un avance antropológico que coincide en ciertos aspectos con desarrollos de otras áreas de las ciencias sociales y las humanidades. Este enfoque se apoya en una concepción de la cultura que he descrito como la «concepción simbólica», y que puede caracterizarse en general de la siguiente manera: la cultura es el patrón de significados incorporados a las formas simbólicas —entre las que se incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos— en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. El análisis cultural es, en primer lugar y ante todo, la elucidación de estos patrones de significado, la explicación interpretativa de los significados incorporados a las formas simbólicas. Visto de esta manera, el análisis de los fenómenos culturales se transforma en una actividad muy distinta de la que implica la concepción descriptiva, con sus suposiciones asociadas acerca del análisis y la clasificación científicas, acerca del cambio evolutivo y la interdependencia funcional. En la descripción de Geertz, el estudio de la cultura es una actividad más parecida a la interpretación de un texto que a la clasificación de la flora y la fauna. Lo que requiere no es tanto la actitud de un analista que busque clasificar y cuantificar, sino más bien la sensibilidad de un intérprete que busque descifrar patrones de significado, discriminar entre distintos matices de sentido, y volver inteligible una forma de vida que ya es de por sí significativa para los que la viven.

En mi opinión, el trabajo de Geertz ofrece la formulación más importante del concepto de cultura que ha surgido de la literatura antropológica.

CONCEPCION
*
SIMBOLICA

*

Ha reorientado el análisis de la cultura hacia el estudio del significado y del simbolismo, y ha puesto de relieve la centralidad de la interpretación como enfoque metodológico. Es precisamente porque encuentro tan interesante el enfoque de Geertz que quiero invertir algo de tiempo en examinar lo que considero las dificultades y debilidades de su trabajo. Me limitaré a tres principales críticas. Primero, aunque Geertz ha intentado formular una caracterización precisa de la concepción simbólica de cultura, de hecho usa el término «cultura» de varias maneras diferentes, de las cuales no todas parecen ser totalmente consistentes. Por ejemplo, en un punto dado, Geertz define la cultura «como un patrón, transmitido históricamente, de significados que se incorporan en símbolos», en tanto que en otro pasaje la cultura se concibe como «un conjunto de mecanismos de control —planes, recetas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros en computación llaman 'programas')— para gobernar la conducta».¹⁵ De acuerdo con esta última concepción, la cultura se asemeja más a un patrón o un plano para organizar los procesos sociales y psicológicos, patrón que según Geertz, es necesario porque la conducta humana es «extremadamente plástica». Sea como sea, de ninguna manera queda claro cómo se relaciona esta concepción de la cultura como reglas, planes o «programas» que gobiernan la conducta, con la concepción simbólica de la cultura como patrones de significados incorporados a las formas simbólicas. Tampoco resulta evidente que el análisis de la cultura, concebida como la elucidación de reglas, planes o «programas», equivaldría a la explicación interpretativa del significado. Elucidar las reglas, planes o «programas» que gobiernan la conducta humana puede requerir que se preste atención a los patrones de significado, pero también puede requerir que se haga lo mismo con otros factores, como las reglamentaciones y rutinas, las relaciones de poder y desigualdad, y las tendencias sociales más amplias; analizar los patrones de significado no puede esclarecer, por sí solo, las reglas, los planes o los «programas» que gobiernan la conducta humana. En consecuencia, el uso que hace Geertz del término «cultura», y su punto de vista acerca de la naturaleza y las tareas del análisis cultural,

¹⁵ *Ibid.*, pp. 89, 44; véanse también pp. 10, 216, 363.

no son tan claros y consistentes como podrían parecer en un comienzo.

Una segunda dificultad en el trabajo de Geertz se relaciona con la noción del texto, el cual desempeña un papel central en su enfoque. Tal como mencioné antes, Geertz toma prestada esta noción de Paul Ricœur, quien ha intentado definir las características clave del texto y desarrollar una teoría de la interpretación sobre esta base.¹⁶ Geertz parece emplear dicha noción de dos maneras diferentes y ambas originan problemas. En algunos contextos, Geertz sugiere que el análisis cultural se relaciona con los textos en el sentido de que la práctica de la etnografía es la producción de textos: los textos con los que estamos tratando son *textos etnográficos*, que «fijan lo dicho» del discurso social. Ahora bien, no cabe duda que escribir etnografía implica la producción de textos. Pero, ¿dónde están los argumentos que apoyen la afirmación de que lo que los textos etnográficos hacen, o deberían intentar hacer, es «fijar» lo que está «dicho» en el discurso social de los sujetos que forman el objeto de la investigación etnográfica? Tales argumentos no pueden encontrarse en los escritos de Ricœur, cuyas propuestas relativas a la fijación del significado no tienen nada que ver con la relación entre el investigador científico y el sujeto/objeto de su investigación. Además, a veces resulta difícil conciliar la propia práctica de Geertz como etnógrafo con este precepto metodológico. Por ejemplo, en su «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight», ensayo brillante e imaginativo de la etnografía interpretativa, Geertz interpreta la pelea de gallos como una «forma artística» en la cual y mediante la cual los balineses experimentan y dramatizan sus preocupaciones por la posición social; es, en palabras de Goffman, un «baño de sangre por la posición social» que da a los balineses una manera de percibir y actuar sus relaciones sociales sin correr el riesgo de modificarlas o interrumpirlas realmente.¹⁷ Aunque esta interpretación es brillante e imaginativa, Geertz no proporciona ninguna

¹⁶ Véase en especial Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. y trad. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); e *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976). En el capítulo 6 analizaré con más detalle la teoría de la interpretación.

¹⁷ Véase Clifford Geertz, "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", en *The Interpretation of Cultures, ...op.cit.*, pp. 412-453.

LA TRIANGULACIÓN
COMO RECURSO DE
VERIFICACIÓN →

defensa convincente de la afirmación de que esto sea lo que significa la pelea de gallos para los balineses que participan en ella. No realiza entrevistas entre una muestra representativa de participantes (o si lo hace, no nos lo dice), ni ofrece su interpretación a los balineses para juzgar si ellos la considerarían como una versión precisa de su propia comprensión. Hay aquí problemas metodológicos que merecen ser discutidos en sí mismos,¹⁸ pero el punto que deseo acentuar es simplemente que la relación entre el texto etnográfico y el tema acerca del cual escribe el etnógrafo puede ser considerablemente más compleja de lo que sugeriría el precepto metodológico de Geertz.

Sin embargo, Geertz también emplea la noción del texto de una manera algo distinta. A veces sostiene que el análisis cultural se relaciona con textos, no nada más porque escribir etnografía implique la producción de textos, sino también porque los patrones de significado que el etnógrafo busca captar están en sí *construidos como un texto*. La cultura se puede considerar como «un conjunto de textos», como «documentos actuados», como «trabajos imaginativos construidos con materiales sociales».¹⁹ El propósito de esta analogía es dirigir nuestra atención hacia las maneras en que se inscribe el significado en las formas culturales y permitimos considerar el análisis de estas formas como algo semejante, en aspectos esenciales, a la interpretación de un texto literario. «Considerar las instituciones, las costumbres y los cambios sociales como si fuesen 'leíbles' en algún sentido implica modificar todo nuestro sentido de lo que es dicha interpretación y cambiarlo hacia modos de pensamiento algo más familiares para el traductor, el exégeta o el iconógrafo, que para el aplicador de pruebas, la persona dedicada al análisis factorial o el encuestado».²⁰ Comprendida de esta manera general, la analogía es un recurso metodológico útil; sin embargo, los problemas surgen tan pronto como se investiga

18 Algunos de los problemas metodológicos de la obra de Geertz son analizados por Vincent Crapanzano, "Hermes Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description", en James Clifford y George A. Marcus (ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 51-76.

19 Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*,...*op.cit.*, pp. 10, 448 y s. Véase también Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* (Nueva York: Basic Books, 1983), pp. 30 y s.

20 Geertz, *Local Knowledge*,...*op.cit.*, p. 31.

la analogía en detalle y se examinan las suposiciones sobre las cuales se basa. Geertz no expresa tales suposiciones de manera clara y explícita, y se apoya en cambio en referencias ocasionales de Ricœur para justificar el uso de la analogía. No obstante, la conceptualización del texto de Ricœur, sus argumentos en favor de tratar la acción como un texto y con su teoría de la interpretación se pueden cuestionar en ciertos aspectos fundamentales. Como he argumentado en otra parte, pienso que se puede demostrar que el enfoque de Ricœur implica una cosificación injustificable de la acción y una abstracción engañosa de las circunstancias sociohistóricas en que se producen, transmiten y reciben las acciones, los enunciados y, de hecho, los textos.²¹ Por muy útil que sea en un nivel general, el uso que hace Geertz de la analogía descuida estas dificultades del detalle; simplemente se desplaza sobre un conjunto de problemas que, si se confrontasen más directamente, arrojarían considerables dudas sobre cualquier intento por considerar la cultura *en masse* como «una colección de textos».

La tercera dificultad del enfoque de Geertz es que no presta suficiente atención a los problemas del poder y el conflicto social. Los fenómenos culturales son vistos ante todo como constructos significativos, como formas simbólicas, y el análisis de la cultura se entiende como la interpretación de los patrones de significado incorporados a éstas. Sin embargo, los fenómenos culturales también están insertos en relaciones de poder y de conflicto. Los enunciados y las acciones cotidianas, así como fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales o las obras de arte, son producidos o actuados siempre en circunstancias sociohistóricas particulares, por individuos específicos que aprovechan ciertos recursos y que poseen distintos niveles de poder y autoridad; y una vez que se producen y representan estos fenómenos significativos, son difundidos, recibidos, percibidos e interpretados por otros individuos situados en circunstancias sociohistóricas particulares, que aprovechan ciertos recursos a fin de

21 Para conocer un análisis crítico y detallado de los puntos de vista de Ricœur, véase John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); y "Action, Ideology and the Text: A Reformulation of Ricœur's Theory of Interpretation", en *id.*, *Studies in the Theory of Ideology*,...*op.cit.*, pp. 173-204.

PODER Y CONFLICTO

dar sentido a los fenómenos en cuestión. Vistos de esta manera, los fenómenos culturales pueden considerarse como si expresaran relaciones de poder, como si sirvieran en circunstancias específicas para mantenerlas o interrumpirlas, y como si estuvieran sujetos a múltiples interpretaciones divergentes y conflictivas por parte de los individuos que reciben y perciben dichos fenómenos en el curso de sus vidas diarias. Ninguna de estas consideraciones figura de manera prominente en el enfoque de Geertz. Su énfasis recae en el significado más que en el poder, y en *el* significado más que en los significados conflictivos y divergentes que pueden tener los fenómenos culturales para individuos situados en diferentes circunstancias y dotados de diferentes recursos y oportunidades. En este sentido, es probable que el modelo del texto de Ricœur sea algo confuso. Según él, la característica clave del texto es su «distanciamiento» de las condiciones sociales, históricas y psicológicas de su producción, de tal manera que la interpretación del texto sólo puede basarse en el análisis de su estructura interna y contenido. Sin embargo, proceder de esta manera significa pasar por alto las formas en que el texto, o el análogo del texto, se inserta en los contextos sociales en los cuales, y en virtud de los cuales, se produce y se recibe; significa olvidar el sentido que tiene para los individuos que participan en la creación y el consumo de este objeto, los individuos para quienes este objeto representa, de maneras diferentes y tal vez divergentes, una forma simbólica significativa. La concepción simbólica de la cultura, especialmente como se ha elaborado en los escritos de Geertz, no consigue prestar suficiente atención a los problemas del poder y el conflicto, y de manera general, a los contextos sociales estructurados en los cuales se producen, transmiten y reciben los fenómenos culturales.

REPENSANDO LA CULTURA: UNA CONCEPCIÓN ESTRUCTURAL

Los análisis precedentes acerca de las diferentes concepciones de la cultura proporcionan el telón de fondo contra el cual deseo delinear un enfoque alternativo para el estudio de los fenómenos culturales. Al desarrollar este enfoque me basaré en la concepción simbólica formulada por Geertz,

aunque intentaré evitar las dificultades y limitaciones evidentes en su trabajo. Propondré lo que podría llamarse una «concepción estructural» de la cultura, con la cual me refiero a una concepción de la cultura que enfatiza tanto el carácter simbólico de los fenómenos culturales como el hecho de que tales fenómenos se inserten siempre en contextos sociales estructurados. Podemos ofrecer una caracterización preliminar de esta concepción al definir «el análisis cultural» como *el estudio de las formas simbólicas* —es decir, *las acciones, los objetos y las expresiones significativos de diversos tipos*— *en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas*. En esta descripción, los fenómenos culturales se van a considerar como *formas simbólicas en contextos estructurados*, y el análisis cultural —para usar una fórmula abreviada que explicaré a fondo más tarde— se puede considerar como el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas. Como formas simbólicas, los fenómenos culturales son significativos tanto para los actores como para los analistas. Son fenómenos que los actores interpretan de manera rutinaria en el curso de sus vidas diarias y que reclaman una interpretación por parte de los analistas que buscan captar las características significativas de la vida social. No obstante, estas formas simbólicas se insertan en contextos y procesos sociohistóricos en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben. Tales contextos y procesos se estructuran de diversas maneras. Pueden caracterizarse, por ejemplo, por ser relaciones asimétricas de poder, por un acceso diferencial a los recursos y oportunidades, y por mecanismos institucionalizados para la producción, transmisión y recepción de las formas simbólicas. El análisis de los fenómenos culturales implica elucidar estos contextos y procesos estructurados socialmente, así como interpretar las formas simbólicas; o, como intentaré demostrar con más detalle en un capítulo posterior, implica interpretar las formas simbólicas *por medio* del análisis de contextos y procesos estructurados socialmente.

Al describir esta concepción de la cultura como una concepción «estructural», quiero poner de relieve la preocupación por los contextos

* y procesos estructurados socialmente donde se insertan las formas simbólicas. Sin embargo, no quiero sugerir que dicha preocupación agote las tareas del análisis cultural: por el contrario, lo que es crucial es la manera en que se vincula esta preocupación con la actividad de la interpretación. La concepción estructural de la cultura no es tanto una alternativa a la concepción simbólica como una modificación de ella: es una manera de modificar la concepción simbólica tomando en consideración los contextos y procesos estructurados socialmente. El término «estructural», tal como lo uso aquí, no debe confundirse con «estructuralista». Este último se usa generalmente para aludir a una variedad de métodos, ideas y doctrinas asociados con pensadores franceses como Lévi-Strauss, Barthes, Greimas, Althusser y, al menos en algunas fases de su trabajo, Foucault. Más tarde examinaré con algún detalle los puntos fuertes y débiles de los métodos estructuralistas. Por el momento bastará con establecer una distinción entre los *rasgos estructurales internos* de las formas simbólicas, por una parte, y los *contextos y procesos estructurados socialmente* en los cuales se insertan las formas simbólicas, por la otra. Los métodos estructuralistas se relacionan tradicional y fundamentalmente con los primeros —es decir, con los rasgos estructurales internos de las formas simbólicas— en tanto que la concepción estructural de la cultura se preocupa por tomar en cuenta los contextos y procesos estructurados socialmente. Argumentaré más tarde que los métodos estructuralistas pueden ser útiles como medios para analizar rasgos estructurales internos tales como la estructura de la narrativa desplegada en un texto. Pero también sostendré que, por diversas razones, estos métodos son estrictamente limitados en términos de su utilidad y validez. La concepción estructural de la cultura se preocupa por evitar las limitaciones de los enfoques estructuralistas. Aunque emplearé métodos estructuralistas cuando resulte útil hacerlo, el marco metodológico que delinearé buscará combinar de manera sistemática las preocupaciones gemelas por el significado y el contexto que transmite la concepción estructural de la cultura.

* Podemos empezar a elaborar la concepción estructural de la cultura discutiendo algunas de las características de las formas simbólicas. Distinguiré cinco características, a las cuales describiré como sus aspectos

«intencional», «convencional», «estructural», «referencial» y «contextual». Deseo sugerir que estos cinco aspectos intervienen típicamente en la constitución de las formas simbólicas, aunque las maneras específicas en que lo hacen, y la importancia relativa de un aspecto en comparación con otro, pueden variar considerablemente de un tipo o ejemplo de forma simbólica a otro. Los aspectos intencional, convencional, estructural y referencial se relacionan todos con lo que se transmite comúnmente por medio de los términos «significado», «sentido» y «significación». No es mi objetivo presentar aquí un estudio general de la literatura que aborde estos términos tan discutidos, y mucho menos algo tan amplio como una teoría del significado. Mi objetivo es mucho más modesto: distinguir algunas de las características clave en virtud de las cuales las formas simbólicas se pueden considerar como «fenómenos significativos», de tal manera que más tarde podamos examinar lo que implica la interpretación de las formas simbólicas. El quinto aspecto de las formas simbólicas, el «contextual», es también relevante para las cuestiones del significado y la interpretación; pero dirige nuestra atención hacia las características de formas simbólicas estructuradas socialmente que con frecuencia se omiten en las discusiones del significado y la interpretación, características que son, pese a todo, cruciales para el análisis de la cultura. En la sección siguiente me concentraré en el aspecto contextual de las formas simbólicas. Aquí quiero comenzar por ofrecer una clarificación preliminar de los aspectos intencional, convencional, estructural y referencial. En esta discusión preliminar no examinaré en detalle las diferencias que puedan existir entre el significado «lingüístico» y «no lingüístico», o las variaciones que se pueden encontrar entre diferentes tipos de formas simbólicas. Usaré el término «formas simbólicas» para referirme a un amplio campo de fenómenos significativos, desde las acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados, los textos, los programas de televisión y las obras de arte. En el capítulo siguiente estableceré algunas diferencias entre distintos tipos de formas simbólicas, en el curso del análisis de algunas de las modalidades de la transmisión cultural.

Permítaseme considerar primero el aspecto intencional de las formas simbólicas. Lo que quiero decir con ello es que *las formas simbólicas son*

expresiones de un sujeto y para un sujeto (o sujetos). Es decir, las formas simbólicas son producidas, construidas o empleadas por un sujeto que, al producirlas o emplearlas, persigue ciertos objetivos o propósitos y busca expresar por sí mismo lo que «quiere decir», o se propone, con y mediante las formas así producidas. El sujeto productor también busca expresarse *para* un sujeto o sujetos quienes, al recibir e interpretar la forma simbólica, la perciben *como* la expresión de un sujeto, *como* un mensaje que se debe comprender. Aun en el caso limitado de un diario personal que no tiene la intención de ponerse en circulación, el sujeto productor escribe para un sujeto, es decir, para el mismo sujeto que escribe el diario y que es el único que posee la clave. En este sentido, las formas simbólicas difieren de los patrones naturales de las piedras en la playa o de las nubes en el cielo. En general, tales patrones no son precisamente formas simbólicas porque no son expresiones de un sujeto y no se perciben como tales. En ciertos sistemas de creencias animistas, los patrones naturales pueden adquirir un carácter simbólico y pueden considerarse como «significativos» en algún sentido; sin embargo, los patrones naturales adquieren este carácter en la medida en que son considerados como la expresión de un sujeto intencional y con propósitos, sea éste un ser humano, cuasihumano o sobrenatural. La constitución de los objetos como formas simbólicas presupone que sean producidos, construidos o empleados por un sujeto para dirigirlos a un sujeto o sujetos, o que sean percibidos como si hubieran sido producidos así por el sujeto o sujetos que los reciben.

Al describir este aspecto de las formas simbólicas como «intencional», no deseo sugerir que el «significado» de las formas simbólicas, o los elementos que las constituyen, se puedan analizar exclusiva o exhaustivamente en términos de lo que se propuso o quiso decir el sujeto productor. Se han hecho varios intentos por analizar el significado en términos de las intenciones del sujeto productor, desde Grice hasta E. D. Hirsch.²² No hay necesidad de examinar aquí los puntos fuertes y

débiles de estos intentos, ni de tratar de determinar, de manera general y exhaustiva, la relación que existe entre el significado de las formas simbólicas y las intenciones de un sujeto productor. Baste hacer dos observaciones generales. Primero, la constitución de los objetos como formas simbólicas —es decir, su constitución como «fenómenos significativos»— presupone que son producidos, construidos o empleados por un sujeto capaz de actuar de manera intencional, o por lo menos que se perciban como si hubieran sido producidos por dicho sujeto. Decir que un objeto fue producido, o que se percibe como si hubiera sido producido por un sujeto capaz de actuar de manera intencional *no significa*, sin embargo, que el sujeto haya producido el objeto de manera intencional, o que éste sea lo que el sujeto tenía la intención de producir; significa simplemente que el objeto fue producido, o es percibido como si hubiera sido producido, por un sujeto acerca del cual podríamos decir, alguna vez, que lo hizo de manera intencional. La segunda observación que podemos hacer es la siguiente: el «significado» de una forma simbólica, o de los elementos que la constituyen, no es necesariamente idéntico a lo que el sujeto productor se propuso o «quiso decir» al producir la forma simbólica. Esta divergencia potencial está presente en la interacción social cotidiana, como puede apreciarse en una respuesta indignada del tipo de: «Tal vez eso sea lo que *quisiste decir*, pero no es para nada lo que *dijiste*». Pero la divergencia puede ser aún más común en el caso de formas simbólicas que no se vinculen con una situación dialógica. De esta manera, los textos escritos, o las acciones ritualizadas o las obras de arte pueden tener o adquirir un significado o sentido que no podría explicarse plenamente con sólo determinar lo que el sujeto productor se propuso o quiso decir al producir la forma simbólica. El significado o sentido de una forma simbólica puede ser mucho más complejo y variado que el significado que podría derivarse de lo que el sujeto productor se propuso originalmente. Además, lo que el sujeto productor se propuso o quiso decir en cualquier caso particular puede ser poco claro, confuso,

22 Véase H. P. Grice, "Meaning", en *Philosophical Review*, núm. 66, 1957, pp. 377-388, y la descripción revisada en parte que aparece en "Utterer's Meaning and Intentions", en

Philosophical Review, núm. 78, 1969, pp. 147-177; y Eric D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1967).

rudimentario o inaccesible; el sujeto pudo haber tenido intenciones diversas, conflictivas o «inconscientes», o quizá simplemente ninguna intención clara. Estas variaciones y combinaciones entre las intenciones del sujeto productor no se reflejan necesariamente en el nivel de la forma simbólica como tal. El significado de una forma simbólica, o de los elementos que la constituyen, es un fenómeno complejo que depende de, y queda determinado por, una variedad de factores. Lo que el sujeto productor se propuso o quiso decir al producir la forma simbólica es ciertamente uno (o algunos) de estos factores y puede, en ciertas circunstancias, tener una importancia crucial. Pero éste no es el único factor y sería muy engañoso sugerir que las intenciones del sujeto productor pudieran o debieran tomarse como la piedra angular de la interpretación.

La segunda característica de las formas simbólicas es el aspecto «convencional». Por ello me refiero a que *la producción, la construcción o el empleo de las formas simbólicas, así como su interpretación por parte de los sujetos que las reciben, son procesos que implican típicamente la aplicación de reglas, códigos o convenciones de diversos tipos*. Tales reglas, códigos o convenciones van de las reglas gramaticales a las convenciones estilísticas y expresivas, de los códigos que vinculan las señales particulares con letras, palabras o estados de cosas particulares (por ejemplo, el código Morse) a convenciones que gobiernan la acción y la interacción de los individuos que buscan expresarse o interpretar las expresiones de los demás (por ejemplo, las convenciones del amor cortesano). Aplicar reglas, códigos o convenciones a la producción o interpretación de las formas simbólicas no significa necesariamente que se esté consciente de estas reglas o códigos, ni que sea uno capaz de formularlas clara y exactamente si se le pide hacerlo. Estas reglas, códigos o convenciones se aplican generalmente en un estado práctico, es decir, como esquemas implícitos y presupuestos para generar e interpretar las formas simbólicas. Constituyen parte del conocimiento tácito que los individuos emplean en el curso de sus vidas diarias, con el que constantemente crean expresiones significativas y dan sentido a las expresiones creadas por otros. Aunque este conocimiento en general es tácito, es, sin embargo, social, en el sentido de que es compartido por más de un individuo y está siempre abierto

a la corrección y la sanción de los demás. Si producimos un enunciado gramaticalmente incorrecto, o si expresamos nuestras emociones de manera anormal en función de las condiciones prevalecientes, nuestra forma de expresarnos puede ser corregida o sancionada de ciertas maneras. La posibilidad de corregir o sancionar la producción e interpretación de las formas simbólicas da fe del hecho de que tales procesos implican típicamente la aplicación de reglas, códigos o convenciones sociales.

Es importante hacer una distinción más rigurosa de la ofrecida ahora entre las reglas, los códigos o las convenciones que intervienen en la producción, la construcción o el empleo de las formas simbólicas, por un lado, y aquellas implicadas en la interpretación que da el sujeto a las formas simbólicas que recibe, por otro. En el primer caso podemos hablar de las reglas de *codificación*, en tanto que en el segundo podemos hablar de las reglas de *decodificación*. Es importante establecer esta distinción a fin de enfatizar el hecho de que no es necesario que coincidan o siquiera que coexistan estos dos conjuntos de reglas. No necesitan coincidir en tanto que una forma simbólica codificada de acuerdo con ciertas reglas o convenciones se puede decodificar de acuerdo con otras reglas o convenciones. Por ejemplo, un texto producido según las convenciones del discurso científico puede ser interpretado de diferente manera por varios lectores consecutivos, ya sea como un trabajo de filosofía o mitología o como un trabajo que rompe con las convenciones científicas e instituye algo nuevo; asimismo, un espectáculo representado como un acto de gobierno puede ser interpretado por los espectadores como una advertencia o amenaza, como un disparate o como una farsa. Además, las reglas de codificación y decodificación no necesitan coexistir en el sentido de que una forma simbólica se puede codificar, pero tal vez nunca decodificar en la práctica, como en el caso de un diario que nunca se lee o el de un artefacto que nunca se ve. Así, una forma simbólica se puede decodificar de acuerdo con ciertas reglas o convenciones, aunque de hecho nunca se haya codificado. La interpretación animista de los patrones o sucesos naturales es un ejemplo de decodificación de formas no codificadas; pero esta práctica también es común en la interpretación cotidiana de las acciones y los sucesos humanos. De esta manera,

una acción puede interpretarse como un acto de resistencia o una amenaza al orden social, como una señal de cansancio o como un síntoma de enfermedad mental, aunque la acción ni se haya codificado de acuerdo con ninguna regla o convención particular. La dificultad para distinguir claramente entre las reglas de la codificación y las de la decodificación es uno de los problemas que malogran los escritos de Winch y otros filósofos quienes, bajo la influencia del Wittgenstein tardío, han argumentado que el rasgo clave de la vida social es su carácter de estar «gobernada por reglas».²³ En su afán por subrayar la relación que guardan las reglas y la acción significativa, Winch termina poblando el mundo con reglas que gobiernan todas y cada una de las acciones que sean «significativas» de alguna manera, en tanto que las reglas relevantes ya existían de hecho en otra forma, es decir, más como reglas de decodificación que como reglas de codificación. Al distinguir claramente estos dos conjuntos de reglas, podemos evitar el tipo de problemas que enfrentaron Winch y otros, y podemos preparar el camino para una investigación más detallada de las relaciones existentes entre las reglas, los códigos o las convenciones que intervienen en la producción de las formas simbólicas y quienes participan en su interpretación por parte de los sujetos que las reciben.

La tercera característica de las formas simbólicas es su aspecto «estructural», con lo cual me refiero a que *las formas simbólicas son construcciones que presentan una estructura articulada*. Presentan una estructura articulada en el sentido de que típicamente se componen de elementos que guardan entre sí determinadas relaciones. Tales elementos y sus interrelaciones comprenden una estructura que se puede analizar de manera formal en el sentido, por ejemplo, en que se puede analizar

23 Véase Peter Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958); véanse también R. S. Peters, *The Concept of Motivation* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958); A. J. Melden, *Free Action* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961); y A. R. Louch, *Explanation and Human Action* (Oxford: Basil Blackwell, 1966). Para conocer una crítica pertinente de Winch véase Alisdair MacIntyre, "The Idea of a Social Science", en Bryan R. Wilson (ed.), *Rationality* (Oxford: Basil Blackwell, 1970), pp. 112-130. Para conocer un análisis crítico más amplio de la descripción que hace Winch acerca de la acción significativa, véase Thompson, *Critical Hermeneutics...op.cit.*, pp.121-123 y 151-153.

la yuxtaposición de palabras e imágenes en un cuadro, o la estructura narrativa de un mito. Podemos distinguir aquí entre la *estructura* de una forma simbólica, por una parte, y el *sistema* que es representado en formas simbólicas particulares, por la otra. Analizar la estructura de una forma simbólica implica analizar los elementos específicos y las interrelaciones de éstos que pueden distinguirse en la forma simbólica en cuestión; analizar el sistema representado en una forma simbólica es, por el contrario, abstraer de la forma en cuestión y reconstruir una constelación general de elementos y sus interrelaciones, constelación que se ilustra en casos particulares. La estructura de una forma simbólica es un patrón de elementos que pueden distinguirse en casos de expresiones, enunciados o textos reales. En cambio, una forma simbólica es una constelación de elementos —los cuales podemos describir como «elementos sistémicos»— que existen independientemente de cualquier forma simbólica, pero que se realizan en formas simbólicas particulares. El lingüista suizo Ferdinand de Saussure se interesó en los sistemas simbólicos en este sentido sobre todo. Al distinguir entre lengua (la *langue*) y habla (la *parole*), Saussure intentó aislar la lengua como un sistema simbólico, como un «sistema de signos», a fin de estudiar sus elementos básicos y los principios de su funcionamiento.²⁴ En tanto que podemos distinguir de esta manera entre sistemas simbólicos y la estructura de las formas simbólicas particulares, el análisis de las últimas se puede facilitar, y puede facilitar a su vez el estudio de la primera. Así, el análisis de un texto particular puede ser facilitado por una comprensión de la constelación de pronombres característicos de un sistema lingüístico como el inglés o el francés; y, al revés, podemos reconstruir la constelación de pronombres característicos de dichos sistemas prestando atención a las formas en que se usan los pronombres en textos particulares y en otros ejemplos del uso de la lengua.

El análisis de los rasgos estructurales de las formas simbólicas, y la relación que guardan éstos y las características de los sistemas simbólicos, es una parte importante pero limitada del estudio de las formas

24 Véase Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally y Albert Sechehaye, trad. Wade Baskin (Londres: Fontana/Collins, 1974). [trad.cast. Losada]

simbólicas. Es importante porque el significado transmitido por las formas simbólicas se *construye* comúnmente a partir de rasgos estructurales y elementos sistémicos, de manera que al analizar tales rasgos y elementos podemos profundizar nuestra comprensión del significado transmitido por las formas simbólicas. Consideremos un ejemplo familiar de Barthes.²⁵ La portada del *Paris-Match* presenta la fotografía de un joven soldado negro que lleva un uniforme francés; el soldado saluda con los ojos levemente levantados, como si los tuviera fijos en la bandera a plena asta. Esta rica yuxtaposición de imágenes forma una estructura por medio de la cual se transmite el significado del mensaje. Cambie algún aspecto de la escena—cambie al soldado negro por uno blanco, o vístalo con un uniforme de guerrillero en vez del uniforme francés, o presente la escena en la portada de *Libération* en vez de *Paris-Match*—y cambiará el significado transmitido por el mensaje. Al analizar los rasgos estructurales de la fotografía podemos dilucidar un significado que se construye y que se transmite a partir de estos rasgos, a menudo de manera implícita, a los lectores o espectadores.

Aunque el análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos es importante, el valor de este tipo de análisis también es limitado. Aquí haré notar dos aspectos clave donde se pueden distinguir los límites de semejante tipo de análisis; en un capítulo posterior estableceré las implicaciones metodológicas de estos puntos. En primer lugar, en tanto que el significado transmitido por las formas simbólicas se construye en general a partir de rasgos estructurales y elementos sistémicos, tal significado no es *agotado* nunca por estos rasgos y elementos. Las formas simbólicas no sólo son concatenaciones de elementos y de las interrelaciones de éstos: típicamente también son representaciones *de algo*, representan o retratan algo, dicen algo *acerca* de algo. Esta característica de las formas simbólicas, que describiré más adelante como su aspecto «referencial», no se puede captar mediante el análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos solos. El *referente* de una expresión o figura no es de ninguna manera idéntico al «significado» (*signifié*) de

25 Véase Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers (St. Albans: Paladin, 1973), p. 116. [trad.cast. siglo veintiuno editores]

un signo, pues este último, de acuerdo con Saussure, es meramente el concepto que se correlaciona con el sonido-imagen o «significante» (*signifiant*); tanto el significado como el significante son parte integral del signo.²⁶ El referente, por el contrario, es un objeto, un individuo o un estado de cosas extralingüísticos. Captar el aspecto referencial de una forma simbólica requiere una interpretación creativa que vaya más allá del análisis de los rasgos y elementos internos, y que intente explicar lo que se representa o dice. Un segundo aspecto donde es limitado el análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos es éste: al concentrarse en la constitución interna de las formas simbólicas, este tipo de análisis no sólo descuida el aspecto referencial de las formas simbólicas, sino también abstrae el contexto y los procesos sociohistóricos en los cuales se insertan estas formas. Así, el análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos no considera lo que he llamado el aspecto «contextual» de las formas simbólicas; y por tanto, como intentaré demostrar, no considera algunas de las características cruciales para el análisis cultural de las formas simbólicas.

La cuarta característica de las formas simbólicas es el aspecto «referencial», con lo cual me refiero, como indiqué antes, a que *las formas simbólicas son construcciones que típicamente representan algo, se refieren a algo, dicen algo acerca de algo*. Aquí uso el término «referencial» de manera muy amplia, a fin de abarcar el sentido general cuando una forma o un elemento simbólico de una forma simbólica puede, en determinado contexto, representar u ocupar el lugar de algún objeto, individuo o situación, así como el sentido más específico donde una expresión lingüística puede, en una aplicación dada, referirse a un objeto particular. Considérense algunos ejemplos: una figura en un cuadro del Renacimiento puede representar u ocupar el lugar del diablo, la maldad humana o la muerte; un personaje en una caricatura de un diario moderno, repre-

26 Véase Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*,...*op.cit.*, pp. 65-67. Para conocer un análisis crítico pertinente acerca de la noción de signo en Saussure, véase Émile Benveniste, "The Nature of the Linguistic Sign", en *id.*, *Problems in General Linguistics*, trad. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, Florida: University of Miami Press, 1971), pp. 43-48. [trad.cast. siglo veintiuno editores]

sentado con los rasgos faciales un tanto exagerados, puede referirse a un individuo particular o a un actor político mixto como puede ser un Estado-nación; la expresión «yo» en la oración «yo estoy decidido a mejorar las condiciones de nuestros miembros» se refiere al individuo que dijo la oración en un momento y un lugar particulares. Como indican estos ejemplos, las figuras y las expresiones adquieren su *especificidad referencial* de diferentes maneras. Por «especificidad referencial» me refiero al hecho de que, en una aplicación, una figura o expresión particular se refiere a un objeto u objetos, individuo o individuos, situación o situaciones específicos. Algunas figuras o expresiones adquieren su especificidad referencial tan sólo en virtud de su uso en ciertas circunstancias. Por ejemplo, pronombres como «yo» o «tú» son términos referenciales fluctuantes; se refieren a individuos específicos sólo al ser usados en contextos particulares, al ser expresados verbalmente o dirigidos por un individuo en un momento dado. Por el contrario, la especificidad referencial de los nombres propios se fija en cierta medida de forma independiente de su uso en una ocasión dada. Así, el nombre «Richard M. Nixon» refiere a un conjunto acumulado de convenciones y prácticas que lo vinculan con un individuo particular (o un conjunto relativamente pequeño de individuos). Sin embargo, aun los nombres propios poseen cierta ambigüedad u *opacidad referencial*. Tal vez haya más de un referente posible para un nombre, y un nombre se puede usar en una ocasión dada para aludir a un individuo que no sea el referente fijado por las convenciones y prácticas relevantes (un *lapsus linguae*, una alusión irónica), en cuyo caso se puede fijar la especificidad referencial y eliminar la opacidad, con sólo prestar atención a las circunstancias particulares en que se usa la expresión.

Al subrayar el aspecto referencial de las formas simbólicas, deseo llamar la atención no sólo sobre las maneras en que las figuras o expresiones se refieren o representan a algún objeto, individuo o situación, sino también a la manera en que, habiéndose referido a algún objeto o habiéndolo representado, las formas simbólicas dicen típicamente algo acerca de él, es decir, lo afirman o expresan, proyectan o retratan. Podemos ilustrar este punto regresando a algunos de los ejemplos antes

utilizados. Al decir la oración «yo estoy decidido a mejorar las condiciones de nuestros miembros», la persona que habla se refiere a un individuo específico, es decir, a sí mismo como al referente de «yo», y, habiéndolo hecho, dice algo acerca de este individuo, es decir, que está decidido a hacer algo. Ha dicho, declarado o afirmado algo, acerca de lo cual podríamos decir «eso es verdad» (o «eso no es verdad», según sea el caso); pues en este contexto «verdad», es un predicado que atribuimos a las declaraciones.²⁷ O considérese otra vez el ejemplo de Barthes. Barthes dice al comentar la cubierta del *Paris-Match*: «Queda muy claro lo que significa para mí: que Francia es un gran Imperio, que todos sus hijos, sin discriminación alguna de color, sirven fielmente bajo su bandera, y que no hay mejor respuesta para los detractores de un supuesto colonialismo que el celo demostrado por este negro al servir a sus llamados opresores».²⁸ La fotografía proyecta un significado posible que Barthes busca captar y expresar por medio de la interpretación. Barthes ofrece una interpretación, una construcción creativa del significado posible. La interpretación manifiesta: «que Francia es un gran Imperio, que todos sus hijos...; que no hay mejor respuesta...». La interpretación intenta reafirmar lo que proyecta la fotografía, así como explicar y expresar lo que ésta puede representar y retratar. Al usar este ejemplo para ilustrar el aspecto referencial de las formas simbólicas, no deseo sugerir que podamos derivar del trabajo de Barthes una descripción adecuada de este aspecto de la naturaleza y el papel de la interpretación. El trabajo de Barthes adolece de algunas de las limitaciones del análisis de los rasgos estructurales y elementos sistémicos, limitaciones que discutí brevemente antes; y si en este ejemplo él va más allá de un análisis puramente formal de los elementos estructurales y las interrelaciones de éstos, y por lo tanto, a explorar los vínculos que hay entre las formas simbólicas y aquello que retratan o aquello acerca de lo que hablan, llega a participar en una construcción creativa del significado posible; entonces este ejemplo puede servir menos como una reivindicación del enfoque general

27 Véase P. F. Strawson, "Truth", en *id.*, *Logico-Linguistic Papers* (Londres: Methuen, 1971), pp. 190-213.

28 Roland Barthes, *Mythologies*,...*op.cit.*, p. 116.

de Barthes que como una indicación de que sus análisis prácticos sobrepasan los límites de este enfoque.

* La quinta característica de las formas simbólicas hacia la que quiero llamar la atención es el aspecto «contextual». Por ello me refiero, tal como lo indiqué antes, a que *las formas simbólicas se insertan siempre en contextos y procesos sociohistóricos específicos en los cuales, y por medio de los cuales, se producen y reciben*. Aun una frase simple, enunciada por una persona a otra en el curso de la interacción cotidiana, se inserta en un contexto social y puede llevar las huellas —en términos del acento, la entonación, el modo de dirigir la palabra, la elección de palabras, el estilo de expresión, etc.— de las relaciones sociales características de tal contexto. Formas simbólicas más complejas, tales como los discursos, los textos, los programas de televisión y las obras de arte, presuponen en general una serie de instituciones específicas en las cuales, y por medio de las cuales, se producen, transmiten y reciben estas formas. Lo que son estas formas simbólicas, la manera en que se construyen, difunden y reciben en el mundo social, así como el sentido y el valor que tienen para los que las reciben, depende todo de alguna manera de los contextos y las instituciones que las generan, mediatizan y sostienen. Así, la manera en que individuos particulares interpretan un discurso, la percepción de éste como «discurso» y el peso que se le asigna, están condicionados por el hecho de que tales palabras son expresadas por un individuo en una ocasión y en un escenario y que son transmitidas por un medio específico (un micrófono, una cámara de televisión, un satélite); modifíquense los elementos de este escenario —supóngase, por ejemplo, que las mismas palabras son dirigidas por un niño a un grupo de padres impresionados— y las mismas palabras adquirirán un sentido y un valor diferentes para quienes las reciben. Es importante señalar que, al poner de relieve el aspecto contextual de las formas simbólicas, vamos más allá del análisis de los rasgos estructurales internos de las formas simbólicas. En el ejemplo anterior, el escenario y la ocasión del discurso, las relaciones entre quién habla y el público, el modo de transmisión del discurso y las maneras en que lo recibe el público no son aspectos del discurso mismo, aspectos que puedan distinguirse al analizar los rasgos estructurales y elementos sistémicos

del solo discurso. Por el contrario, tales aspectos pueden distinguirse sólo atendiendo a los contextos sociales, institucionales y procesos en los cuales se expresa, transmite y recibe el discurso, y analizando las relaciones de poder, las formas de autoridad, los tipos de recursos y otras características de dichos contextos. Estos son asuntos que examinaré más a fondo en la sección siguiente.

LA CONTEXTUALIZACIÓN SOCIAL DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS

* Al examinar el aspecto contextual de las formas simbólicas, intentaré poner de relieve aquellos de sus rasgos que derivan del hecho de que éstas se inserten en contextos sociales estructurados. La inserción de las formas simbólicas en los contextos sociales implica que, además de ser expresiones de un sujeto, estas formas son producidas generalmente por agentes situados en un contexto sociohistórico específico y dotados de recursos y habilidades de diversos tipos; las formas simbólicas pueden portar, de distintas maneras, las huellas de las condiciones sociales de su producción. La inserción de las formas simbólicas en los contextos sociales también implica que, además de ser expresiones dirigidas a un sujeto (o sujetos), estas formas son por lo regular recibidas e interpretadas por individuos que se sitúan también en contextos sociohistóricos específicos y que están en posesión de diversos tipos de recursos; cómo entienden los individuos una forma simbólica particular puede depender de los recursos y las habilidades que sean capaces de emplear en el proceso de interpretarla. Una consecuencia más de la inserción contextual de las formas simbólicas es que con frecuencia son objeto de complejos procesos de valoración, evaluación y conflicto. Las formas simbólicas son valoradas y evaluadas, aprobadas y refutadas constantemente por los individuos que las producen y reciben. Son objeto de lo que llamaré *procesos de valoración*, es decir, procesos en virtud de los cuales y por medio de los cuales se les asignan ciertos tipos de «valor». Además, como fenómenos sociales, las formas simbólicas también se intercambian entre

individuos ubicados en contextos específicos, y este proceso de intercambio requiere ciertos medios de transmisión. Aun un simple intercambio de expresiones verbales en una situación cara a cara presupone un conjunto de condiciones y aparatos técnicos (la laringe, las cuerdas vocales, los labios, las ondas de aire, los oídos, etc.), y muchas formas simbólicas presuponen otras condiciones y aparatos que se construyen y despliegan de manera especial. Describiré los diferentes tipos de condiciones y aparatos como *modalidades de la transmisión cultural*. En el resto de este capítulo quiero concentrarme en las características de los contextos en los cuales se producen y reciben las formas simbólicas, y en los procesos de valoración a los que se pueden someter. Diferiré hasta el próximo capítulo el análisis de las modalidades de la transmisión cultural.

* He subrayado que la producción y la recepción de las formas simbólicas son procesos que ocurren en contextos sociales estructurados. Tales contextos son espacial y temporalmente específicos: implican *escenarios espacio-temporales*, y estos escenarios son en parte constitutivos de la acción y la interacción que se dan en ellos. Las características espaciales y temporales del contexto de producción de una forma simbólica pueden coincidir o traslaparse con las características del contexto de recepción, como en el caso del intercambio de expresiones verbales en una interacción cara a cara. En situaciones cara a cara, el que habla y el que escucha comparten el mismo lugar, y los rasgos del lugar se incorporan de manera rutinaria a las formas simbólicas y a la interacción de la cual son parte (por ejemplo, al proporcionar especificidad referencial a las expresiones y los pronombres demostrativos). Pero las características espaciales y temporales del contexto de producción pueden diferir de manera significativa o total de las características del contexto de recepción. Ésta es la típica situación de las formas simbólicas que se transmiten por conducto de medios técnicos de algún tipo; por ejemplo, una carta que se escribe en un contexto y se lee en otro, o un programa de televisión que se produce en un contexto y se ve en una pluralidad de contextos dispersos en el tiempo y el espacio. En el capítulo siguiente retomaré esta circunstancia de las formas simbólicas, a la cual considero un rasgo fundamental de la transmisión cultural.

Los contextos sociales de las formas simbólicas no sólo son espacial y temporalmente específicos: también se estructuran de diversas maneras. Aunque el concepto de estructura es esencial para el análisis de los contextos sociales, es un concepto muy complejo y rebatido que se ha usado ampliamente, a veces en exceso, en la literatura de las ciencias sociales. No deseo revisar y evaluar aquí los diferentes empleos del concepto.²⁹ Me limitaré a delinear un marco conceptual para la identificación y el análisis de algunas de las características típicas de los contextos sociales.³⁰ En este marco, se puede asignar un papel específico a la noción de estructura social, como noción que pone de relieve cierta variedad de fenómenos y dirige nuestra atención a cierto nivel de análisis. Al delinear este marco, no deseo sugerir que el análisis de los contextos sociales sea una actividad totalmente divorciada del estudio de los individuos que actúan e interactúan en ellos, que producen las formas simbólicas en ciertos contextos y las reciben en otros. Por el contrario, tal como intentaré demostrar, el análisis de tales contextos es una actividad indispensable para el estudio de la acción y interacción, de la producción y de la recepción, de la misma manera en que el análisis de los contextos sería parcial e incompleto sin una consideración de las acciones e interacciones que ocurren en ellos.

Podemos empezar a clarificar las características típicas de los contextos sociales mediante el concepto de *campos de interacción*. El concepto

29 Una revisión crítica de los diferentes usos del concepto de estructura se puede encontrar en la obra de Anthony Giddens, quien también ofrece un planteamiento novedoso del concepto. Véanse en especial *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies* (Londres: Hutchinson, 1976) [trad.cast. Amorrortu]; *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (Londres: MacMillan, 1979); y *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984) [trad.cast. Amorrortu]. Para conocer un análisis crítico sobre la reformulación propuesta por Giddens acerca del concepto de estructura, véanse los ensayos de Zygmunt Baumann y los míos en David Held y John B. Thompson (ed.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

30 Al delinear este marco amplío observaciones que hice antes en *Critical Hermeneutics, ...op.cit.*, pp. 139-149, y en *Studies in the Theory of Ideology, ...op.cit.*, pp. 127-130.

de campo fue desarrollado por Pierre Bourdieu y se ha empleado en una variedad de estudios reveladores.³¹ No examinaré en detalle el uso que da Bourdieu a este concepto; pero más adelante en el presente capítulo me basaré en su trabajo en la medida en que sea relevante para mis intereses.³² Según Bourdieu, un campo de interacción puede conceptuarse de manera sincrónica como un espacio de posiciones y diacrónicamente como un conjunto de trayectorias. Los individuos particulares se sitúan en ciertas posiciones en este espacio social y siguen, en el curso de sus vidas, ciertas trayectorias. Tales posiciones y trayectorias están determinadas en cierta medida por el volumen y la distribución de diversos tipos de recursos o «capital». Para los propósitos que perseguimos aquí, podemos distinguir entre tres tipos principales de capital: el «capital económico», que incluye la propiedad, la riqueza y los bienes financieros de diversos tipos; el «capital cultural», que incluye el conocimiento, las habilidades y los diversos tipos de créditos educativos; y el «capital simbólico», que incluye los elogios, el prestigio y el reconocimiento acumulados que se asocian con una persona o una posición. En cualquier campo dado de interacción, los individuos aprovechan estos diferentes tipos de recursos a fin de alcanzar sus objetivos particulares. Asimismo, pueden buscar oportunidades para convertir un tipo de recursos en otro, como por ejemplo, cuando la riqueza

31 Entre las obras más relevantes de Bourdieu están las siguientes: Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trad. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trad. Richard Nice (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1984) [trad.cast. Tauros]; *Homo Academicus*, trad. Peter Collier (Cambridge: Polity Press, 1988); *The Logic of Practice*, trad. Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 1990) [trad.cast. Tauros]; y *Language and Symbolic Power*, ed. John B. Thompson, trad. Gino Raymond y Matthew Adamson (Cambridge: Polity Press, 1991).

32 Algunos análisis relevantes y discusiones críticas sobre la obra de Bourdieu pueden encontrarse en Nicholas Garnham y Raymond Williams, "Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An Introduction", en *Media, Culture and Society*, núm. 2, 1980, pp. 209-223; Roger Brubaker, "Rethinking Classical Social Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", en *Theory and Society*, núm. 14, 1985, pp. 745-775; Axel Honneth, "The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflection on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", trad. T. Albot, en *Theory, Culture and Society*, 3/3, 1986, pp. 55-66; y John B. Thompson, "Symbolic Violence: Language and Power in the Writings of Pierre Bourdieu", en *Studies in the Theory of Ideology, ...op.cit.*, pp. 42-72.

acumulada por una familia se usa para obtener créditos educativos para los hijos quienes así podrán asegurarse trabajos bien pagados.³³

Al tratar de alcanzar sus objetivos e intereses en los campos de interacción, los individuos también se basan típicamente en reglas y convenciones de diversos tipos. Tales reglas y convenciones pueden ser preceptos explícitos y bien formulados, como en el caso de las reglas escritas que guían el comportamiento de los individuos en una oficina o fábrica. Sin embargo, semejante tipo de preceptos son la excepción; cuando (y donde los hay), pueden ser pasados por alto tan a menudo como son respetados. En gran medida, las reglas y convenciones que guían gran parte de las acciones e interacciones de la vida social son implícitas, formales e imprecisas, y no están formuladas. Pueden conceptuarse como esquemas flexibles que orientan a los individuos en el curso de sus vidas diarias, sin elevarse nunca al nivel de preceptos explícitos y bien formulados. Existen en la forma de conocimientos prácticos que se inculcan poco a poco y se reproducen continuamente en la vida diaria, de la misma manera, por ejemplo, en que los hábitos de limpieza o los buenos modales se inculcan a partir del nacimiento. Los individuos no se «basan» tanto en estos esquemas flexibles, sino que los ponen en práctica de manera implícita. Son condiciones de acción e interacción inculcadas y diferenciadas socialmente, condiciones que se realizan y reproducen, en cierta medida, cada vez que un individuo actúa; por ejemplo, cuando emite una expresión verbal, hace un gesto, compra y consume comida, viste y arregla su cuerpo para presentarse ante los demás. Pero al poner en práctica los esquemas, y al basarse en las reglas y convenciones de diversos tipos, los individuos también los amplían y adaptan. Cada aplicación implica responder a circunstancias que son nuevas en algunos aspectos. De aquí que la aplicación de las reglas y esquemas no pueda

33 Para conocer análisis amplios acerca de las estrategias de conversión y reconversión, véase Pierre Bourdieu y Luc Boltansky: "Formal Qualifications and Occupational Hierarchies: The Relationship Between the Production System and the Reproduction System", trad. Richard Nice, en Edmund J. King (ed.), *Reorganizing Education Management and Participation for Change* (Londres y Beverly Hills: Sage, 1977), pp. 61-69; y Bourdieu, *Distinction, ...op.cit.*, pp. 125-168.

ser comprendida como una operación mecánica, como si las acciones estuvieran determinadas rígidamente por ellas. Más bien, la aplicación de las reglas y los esquemas es un proceso creativo que con frecuencia implica algún grado de selección y juicio, y en el cual las reglas y esquemas se pueden modificar y transformar en los procesos mismos de aplicación.

Podemos diferenciar los campos de interacción, y los diversos tipos de recursos, reglas y esquemas característicos de ellos, de lo que puede llamarse *instituciones sociales*. Las instituciones sociales pueden ser entendidas como conjuntos específicos y relativamente estables de reglas y recursos, junto con las relaciones sociales que son establecidas por ellas y en ellas. Una empresa particular, como la Ford Motor Company, o una organización particular, como la BBC, representan una institución en este sentido. Las empresas y organizaciones de esta naturaleza se caracterizan por ciertos tipos y cantidades de recursos, y por ciertas reglas, convenciones y esquemas flexibles que gobiernan el uso de los recursos y la conducta de los individuos en la organización. También se caracterizan típicamente por las relaciones jerárquicas que existen entre los individuos, o entre las posiciones que ocupan. Algunas de las características de las instituciones pueden formalizarse al recibir una categoría legal explícita, o al equipararse con leyes ya existentes (por ejemplo, los estatutos legales que gobiernan las actividades de la BBC). Con propósitos analíticos, podemos distinguir entre instituciones *específicas*, como la Ford Motor Company o la BBC, y lo que podríamos llamar instituciones *genéricas o sedimentadas*. Por éstas me refiero a la forma configurada de instituciones específicas, configuración que puede abstraerse de las instituciones específicas y que persiste por medio del flujo y reflujo de las organizaciones particulares. Así, por ejemplo, la Ford Motor Company es una instancia de una gran empresa productiva, de la cual se pueden encontrar muchos otros ejemplos; y la BBC es una instancia de una institución transmisora. Al estudiar las instituciones podemos interesarnos tanto en los rasgos genéricos de las instituciones sedimentadas, rasgos que ponen de relieve patrones o tendencias amplias, como en los rasgos específicos de organizaciones particulares. Las instituciones sociales pueden considerarse como constelaciones de reglas, recursos y

relaciones que se sitúan en campos de interacción y al mismo tiempo los crean. Cuando se establece una institución específica, da forma a campos de interacción preexistentes, y al mismo tiempo crea un nuevo conjunto de posiciones y trayectorias posibles. Para la mayoría de los individuos de las sociedades modernas, la idea misma de una «carrera» es inseparable de la existencia de instituciones que buscan, como parte de su propia actividad orientada hacia objetivos, reclutar individuos y asignarlos a una trayectoria que se base en las instituciones. Si bien las instituciones sociales son parte integral de los campos de interacción, no son coextensivas a los últimos. Hay muchas acciones e interacciones que ocurren dentro de los campos pero fuera de instituciones específicas; por ejemplo, un encuentro casual en la calle entre amigos. Pero el hecho de que muchas acciones e interacciones se presenten fuera de instituciones específicas no implica, por supuesto, que tales acciones e interacciones no sean afectadas por el poder y los recursos, las reglas y los esquemas. Toda acción e interacción implica la ejecución de condiciones sociales que son características de los campos en los cuales ocurren.

Hasta ahora me he dedicado a establecer la diferencia entre los campos de interacción y las instituciones sociales, y a clarificar los constituyentes de cada uno. Ahora quiero establecer otra distinción entre los campos de interacción y las instituciones sociales, por un lado, y lo que llamaré *estructura social*, por el otro. Aquí usaré el término «estructura social» para referirme a las asimetrías y diferencias relativamente estables que caracterizan a los campos de interacción y a las instituciones sociales. Afirmar que en este sentido, un campo de interacción o una institución social está «estructurado», es afirmar que se caracteriza por asimetrías y diferenciales relativamente estables en términos de la distribución de los recursos de diversos tipos, el poder, las oportunidades y las posibilidades de vida, y el acceso a todo ello. Analizar la estructura social de un campo o institución es determinar las asimetrías y diferenciales relativamente estables —es decir, sistemáticas y con probabilidades de perdurar— e intentar indagar los criterios, las categorías y los principios que las sustentan. En consecuencia, el análisis de la estructura social implica en parte la presentación de categorías y distinciones que

pueden ayudar a organizar y esclarecer la evidencia de las asimetrías y diferenciales sistemáticas. De esta manera podemos intentar determinar algunos de los factores que estructuran los campos de interacción y las instituciones ubicadas en ellos. Así, por ejemplo, el campo de la educación en Gran Bretaña o Estados Unidos se caracteriza por un conjunto de instituciones específicas (universidades, preparatorias, politécnicos específicos, etc., que guardan determinadas relaciones unos con otros) que conforman este campo; y al igual que el campo en su totalidad, tales instituciones están estructuradas por las asimetrías y diferenciales sistemáticas (por ejemplo, las que se dan entre hombres y mujeres, entre blancos y negros, entre jóvenes de la clase trabajadora y los de la clase media, etc.) que constituyen en parte la estructura social del campo.

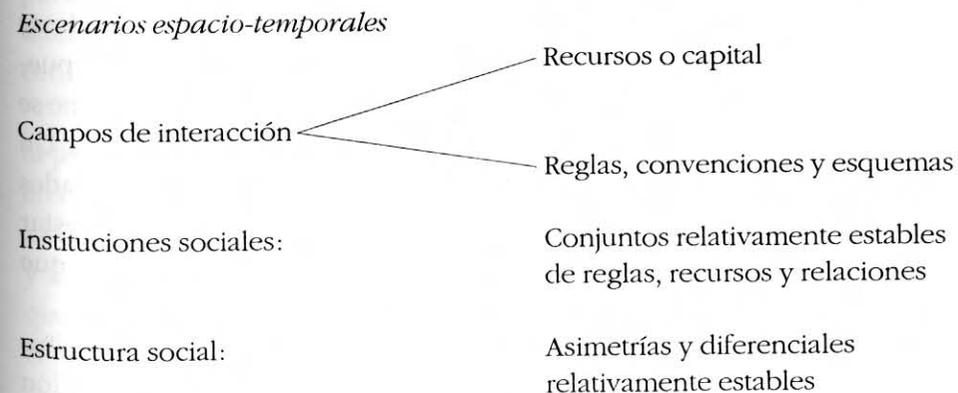
La figura 3.1 resume los términos clave del marco conceptual que he descrito hasta ahora. Los conceptos que están a la izquierda —es decir, los escenarios espacio-temporales, los campos de interacción, las instituciones sociales y la estructura social— se refieren a diferentes aspectos de los contextos sociales y definen diferentes niveles de análisis. Nos permiten captar los rasgos sociales de los contextos en los cuales actúan e interactúan los individuos. Tales rasgos no son meramente los elementos de un ámbito en el cual ocurre la acción, sino que son *constitutivos de la acción e interacción*, en el sentido de que los individuos rutinaria y necesariamente aprovechan, ponen en práctica y emplean los diversos aspectos de los contextos sociales al actuar e interactuar. Los rasgos contextuales no son simplemente restrictivos y limitativos: también son productivos y facultativos.³⁴ Circunscriben el margen de acción posible, defendiendo algunos cursos como más adecuados o más factibles que otros, y asegurando que los recursos y las oportunidades se distribuyan de manera desigual. Pero también *hacen posibles* las acciones e interacciones que ocurren en la vida cotidiana, constituyendo las condiciones sociales de las que necesariamente dependen dichas acciones e interacciones.

³⁴ Este punto ha sido recalcado con particular claridad por Anthony Giddens; véase en especial su *The Constitution of Society...op.cit.*, caps. 1 y 4.

Este análisis proporciona un telón de fondo contra el cual podemos considerar lo que interviene en el ejercicio del *poder*. En el sentido más general, «poder» es la capacidad de actuar para alcanzar los objetivos e intereses que se tienen: un individuo tiene el *poder de actuar*, el poder de intervenir en la secuencia de sucesos y de alterar su curso. Al actuar así, un individuo aprovecha y emplea los recursos que están a su disposición. En consecuencia, la capacidad de actuar para alcanzar los objetivos e intereses que se persiguen depende de la posición que se ocupa en un campo o una institución. El «poder», analizado en el plano de un campo o una institución, es la capacidad que *faculta o habilita* a algunos individuos para tomar decisiones, seguir objetivos o realizar intereses; los habilita de tal manera que, sin la capacidad conferida por la posición que ocupan dentro de un campo o institución, no habrían podido seguir el trayecto relevante. Individuos que gozan de diversas capacidades de este tipo, y en consecuencia de diferentes grados de poder pueden guardar determinadas relaciones sociales unos con otros. Cuando las relaciones de poder establecidas son *sistemáticamente asimétricas*,

Figura 3.1

Características típicas de los contextos sociales



la situación se puede describir como de *dominación*. Las relaciones de poder son «sistemáticamente asimétricas» cuando los individuos o grupos de individuos particulares detentan el poder de una manera durable que excluye, y hasta cierto grado significativo se mantiene inaccesible, a otros individuos o grupos de individuos, sin considerar las bases sobre las que se lleva a cabo tal exclusión. En tales casos podemos hablar de individuos o grupos «dominantes» y «subordinados», así como de aquellos individuos o grupos que ocupan posiciones intermedias en un campo, en virtud del acceso parcial que tienen a los recursos.

Entre los ejemplos de dominación que tienen particular importancia están los que se vinculan con rasgos estructurales que se repiten de un contexto a otro. La fuerza del análisis marxista tradicional reside en su preocupación por demostrar que la dominación y la subordinación de las sociedades pasadas y presentes estaba estructurada de esta misma manera: es decir, se basaba en una división fundamental de clases que se repite de un contexto a otro, división que en las sociedades capitalistas modernas asume la forma de la relación capital/salario-trabajo. No cabe duda de que las relaciones y divisiones de clase siguen siendo una base importante de dominación y subordinación en las sociedades modernas: las clases y el conflicto de clases no han desaparecido de ninguna manera del panorama social del siglo xx. Sin embargo, sería un grave error suponer que las relaciones entre las clases constituyen la única base importante de dominación y subordinación en las sociedades modernas, o que ésta sea la más importante en todas las circunstancias. El exagerado énfasis que se da a las relaciones de clases —énfasis evidente en el trabajo de Marx, así como en el de algunos de sus seguidores— puede oscurecer o tergiversar formas de dominación y subordinación que no se basan en la división de clases y que no se pueden reducir a ésta. Un análisis satisfactorio de la dominación y subordinación en las sociedades modernas tendría que, sin minimizar la importancia de las clases, prestar atención a otras divisiones igualmente fundamentales, tales como las que se dan entre los géneros, los grupos étnicos y los Estados-nación.

Las diversas características de los contextos sociales son constitutivas no sólo de la acción y la interacción, sino además de la producción

y la recepción de las formas simbólicas. Al igual que la acción en su sentido más general, la producción de formas simbólicas implica el uso de los recursos disponibles y la puesta en práctica de reglas y esquemas de diversos tipos por parte de individuos situados en determinada posición o posiciones en un campo o institución. Un individuo emplea los recursos, se sirve de las reglas y pone en práctica los esquemas a fin de producir una forma simbólica para un receptor particular o una serie de receptores potenciales; y la recepción anticipada de la forma comprende parte de las condiciones de su producción. La posición ocupada por un individuo en un campo o institución, y la recepción prevista de una forma simbólica por parte de los individuos a quienes se dirige, son condiciones sociales de producción que moldean la forma simbólica producida. Así, por ejemplo, un enunciado lingüístico puede llevar las huellas —en términos de acento, estilo, palabras empleadas y modo de expresión— de la posición socialmente estructurada del hablante. Un enunciado también puede llevar las huellas de su recepción prevista por parte de los individuos a quienes se dirige, como cuando un adulto modifica el tono de una expresión dirigida a un niño. No es difícil encontrar otros ejemplos de las maneras en que la recepción anticipada de las formas simbólicas se incorpora de manera rutinaria en sus condiciones de producción. Un artista puede modificar el estilo de su trabajo con la intención de llegar a cierta clientela; un autor puede modificar el contenido de un libro con la esperanza de atraer a determinado grupo de lectores (o con la esperanza de no ofender a otros); y un productor de televisión puede alterar un programa ante las expectativas acerca de la naturaleza y la cantidad del público.

Si las características de los contextos sociales son constitutivas de la producción de las formas simbólicas, también lo son de las maneras en que éstas se reciben y comprenden. Las formas simbólicas son recibidas por individuos que se sitúan en contextos sociohistóricos específicos, y las características sociales de estos contextos moldean las maneras en que son recibidas, comprendidas y valoradas por ellos. El proceso de recepción no es un proceso pasivo de asimilación; es más bien un proceso creativo de interpretación y valoración, en el cual el significado de una

forma simbólica se constituye y reconstituye activamente. Los individuos no absorben con pasividad las formas simbólicas, sino que *les dan un sentido* activo y creador, y en consecuencia producen un significado en el proceso mismo de recepción. Una declaración relativamente sencilla, intercambiada entre amigos en un encuentro casual, es entendida típicamente en relación con una historia continua de la cual forma parte este encuentro. Al recibir o interpretar las formas simbólicas, los individuos se sirven de los recursos, las reglas y los esquemas que están a su disposición. De aquí que las maneras en que se comprenden las formas simbólicas, y las maneras en que se valoran y evalúan, puedan diferir de un individuo a otro según las posiciones que éstos ocupen en campos o instituciones estructurados socialmente. Estas variaciones son particularmente evidentes en el caso de formas simbólicas —como las bellas artes y la música clásica— cuya interpretación y apreciación requieren de un conjunto especializado de convenciones que tradicionalmente se limitan a ciertos sectores privilegiados de la población.

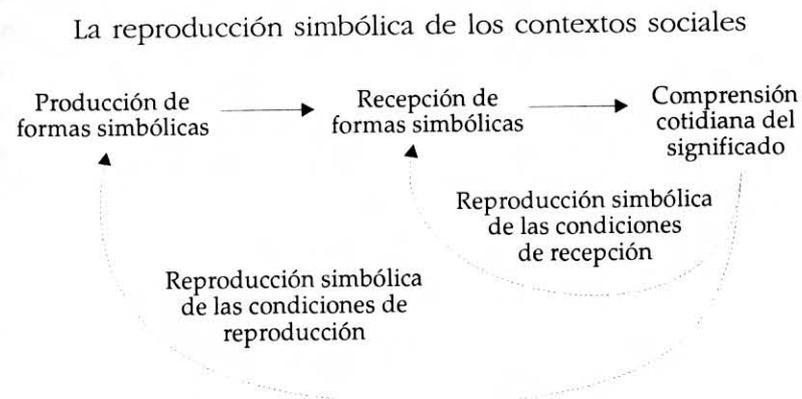
Al recibir e interpretar las formas simbólicas, los individuos participan en un proceso permanente de constitución y reconstitución del significado, y este proceso es típicamente parte de lo que puede llamarse *la reproducción simbólica de los contextos sociales*. El significado transmitido por las formas simbólicas y reconstituido en el curso de la recepción puede servir para mantener y reproducir los contextos de producción y recepción. Es decir, el significado de las formas simbólicas, tal como es recibido y comprendido por los receptores, puede servir de diversas maneras para mantener las relaciones sociales estructuradas características de los contextos en los cuales se producen, reciben, o ambas cosas, las formas simbólicas. La figura 3.2 ilustra este proceso. La reproducción simbólica de los contextos sociales es un tipo particular de reproducción social mediada por la comprensión cotidiana de las formas simbólicas. No es el único tipo de reproducción, ni tampoco necesariamente el más importante. Las relaciones sociales también se reproducen típicamente mediante el uso o la amenaza del uso de la fuerza, así como mediante la mera repetición rutinaria de la vida diaria. Pero la reproducción simbólica de los contextos sociales es un fenómeno importante que vale la pena

analizar por sí solo. Es en este punto que nuestra discusión de las formas simbólicas se reincorpora al problema de la ideología. Pues el estudio de la ideología, según definí la noción en el capítulo 1, es el estudio de las maneras en que el significado movilizado por las formas simbólicas sirve, en circunstancias específicas, para establecer, mantener y reproducir relaciones sociales que son sistemáticamente asimétricas en términos del poder. En una etapa posterior consideraré con más detalle lo que implica el estudio de la ideología.

LA VALORACIÓN DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS

Como mencioné antes, una consecuencia de la contextualización de las formas simbólicas es que frecuentemente están sujetas a complejos procesos de valoración, evaluación y conflicto. Son los objetos, en otras palabras, de lo que llamaré *los procesos de valoración*. Podemos distinguir entre dos principales tipos de valoración particularmente importantes. El primero es lo que podemos llamar la «valoración simbólica»: es el proceso mediante el cual los individuos que producen y reciben las formas simbólicas les asignan cierto «valor simbólico». Éste es el valor que

Figura 3.2



tienen los objetos en virtud de las formas y la medida en que son *estimados* por los individuos que los producen y reciben; es decir, elogiados o denunciados, apreciados o despreciados por tales individuos. La asignación de un valor simbólico puede distinguirse de lo que podemos llamar «valoración económica». La valoración económica es el proceso mediante el cual se asigna a las formas simbólicas cierto «valor económico», es decir, un valor por el cual podrían ser intercambiadas en un mercado. Por medio del proceso de valoración económica, las formas simbólicas se constituyen como *mercancías*; es un precio dado. Me referiré a las formas simbólicas mercantilizadas como «bienes simbólicos». En el capítulo siguiente reconstruiré el proceso histórico a lo largo del cual las formas simbólicas se mercantilizan cada vez más en este sentido, proceso histórico que es parte esencial del surgimiento y el desarrollo de la comunicación de masas.

Ambos tipos de valoración se acompañan comúnmente de formas distintivas de conflicto. Los individuos que las producen y reciben pueden asignar diferentes grados de valor simbólico a las formas simbólicas, de tal manera que un objeto elogiado por algunos puede ser denunciado o despreciado por otros. Lo anterior se puede describir como *conflicto de evaluación simbólica*. Tales conflictos ocurren siempre en un contexto social estructurado que se caracteriza por asimetrías y diferenciales de diversos tipos. Por ello, rara vez poseen la misma categoría las evaluaciones simbólicas externadas por individuos situados de distinta manera. Algunas evaluaciones tienen más peso que otras, en función del individuo que las externa y la posición desde la cual lo hace; y algunos individuos están en una mejor posición que otros para externar sus evaluaciones y, de ser necesario, imponerlas. Las palabras del director de la Galería Tate, al hablar por televisión en la BBC acerca del trabajo de un nuevo artista, es probable que tengan más peso que los comentarios de un transeúnte en la calle. Al adquirir un valor simbólico, una obra puede ganar un nivel de legitimidad; es decir, puede ser reconocida como legítima no sólo por los que están en una buena posición para asignarle un valor simbólico, sino también por aquéllos que reconocen y respetan la posición de quienes lo asignan. En la medida en que

un trabajo se reconoce como legítimo, su productor recibe honor, prestigio y respeto. Se le reconoce como artista, escritor, cineasta, o como persona distinguida o de buen gusto. Sin embargo, este proceso de valoración rara vez es consensual o rara vez está libre de conflictos. Las controversias continuas en torno al trabajo de «artistas pop» como Andy Warhol, o las diversas y con frecuencia mordaces críticas de libros y películas que aparecen en periódicos, revistas y suplementos literarios dan un amplio testimonio del carácter conflictivo de la valoración simbólica.

El proceso de valoración económica también se acompaña comúnmente de conflictos. Los bienes simbólicos pueden ser valorados económicamente en diversos grados por diferentes individuos, en el sentido de que algunos de ellos pueden considerarlos más o menos valiosos de lo que otros los consideran. Podemos describir este tipo de conflicto como *conflicto de evaluación económica*. Tales conflictos ocurren siempre en contextos sociales estructurados donde algunos individuos pueden tener la posibilidad y la disposición de pagar más que otros a fin de adquirir o controlar determinados bienes simbólicos. Las licitaciones y contralicitaciones que se dan en el remate de obras de arte son un ejemplo vívido, aunque algo excepcional, de los conflictos de evaluación económica: vívido porque las evaluaciones contrarias se expresan abierta y directamente en competencia unas con otras; excepcional porque la mayor parte de los conflictos de evaluación económica no ocurren en un espacio claramente definido, ni en un marco temporal estrictamente regulado, en los que los individuos o sus representantes participen en una competencia abierta por la adquisición de bienes simbólicos. Con la creciente mercantilización de las formas simbólicas y su incorporación a las instituciones de comunicación masiva, la mayoría de los conflictos de evaluación económica surgen en un marco institucional constituido por las organizaciones de los medios. Tales organizaciones se interesan de manera rutinaria por la valoración económica de las formas simbólicas y por la solución de los conflictos que genera. Así, por ejemplo, al producir un bien simbólico como un libro, una organización editorial transforma una forma simbólica en una mercancía y la ofrece en intercambio en un mercado. Según las ventas anticipadas que tenga el libro, el

editor asignará generalmente cierto valor económico a la forma simbólica, asignación que puede, y con frecuencia lo hace, diferir de las asignaciones de otros, tales como los autores y los agentes. Dichos conflictos de evaluación económica se confrontan y resuelven de manera rutinaria como parte de la operación diaria de las organizaciones de los medios.

Aunque por medio del análisis podemos distinguir entre valoración simbólica y económica, y entre las formas de conflicto típicamente asociadas con ellas, en circunstancias reales dichas formas de valoración y conflicto a menudo se traslapan de maneras complejas. En algunos casos, la adquisición de un valor simbólico —sea que haya sido asignado por otros o que haya derivado del prestigio acumulado por el productor— puede aumentar el valor económico de un bien simbólico. Esta relación directa entre valor simbólico y valor económico es evidente, por ejemplo, en la venta de pinturas de artistas muy conocidos, o en la venta de los derechos de los libros o las películas de autores o directores conocidos. En otros casos, sin embargo, la adquisición de un valor simbólico puede no aumentar de manera significativa el valor económico de un bien simbólico e incluso puede reducir su valor económico. En ciertos campos de producción e intercambio simbólicos, el valor simbólico de un bien se puede relacionar inversamente con su valor económico, en el sentido de que, cuanto menos «comercial» sea, más valioso se le considerará. Así, algunas personas pueden incluir determinadas formas de ópera y ballet, que dependen mucho de subsidios y donaciones de fondos públicos, entre las formas más elevadas de arte, y cuanto más bajo sea su valor económico, más valor simbólico se les asignará, puesto que cada vez se pueden considerar más como no corrompidas por los intereses comerciales. Asimismo, los académicos que escriben libros que son muy bien recibidos en términos comerciales pueden ser vistos con desconfianza por sus colegas, quienes pueden interpretar el éxito comercial de una obra como indicación de su falta de valor intelectual.

Los individuos que participan en la reproducción y la recepción de las formas simbólicas están en general conscientes del hecho de que éstas pueden estar sujetas a procesos de valoración, y pueden emprender estrategias orientadas a aumentar o reducir el valor simbólico o

económico. Intentar alcanzar dichas estrategias puede ser un objetivo explícito de los individuos; por ejemplo, cuando un individuo busca expresamente ridiculizar o humillar a otro, o compite abiertamente para ganar un premio prestigioso. Pero la prosecución de dichas estrategias puede ser también un objetivo implícito, una meta que se busca pero no se reconoce, un resultado que se desea pero que no se persigue abierta o expresamente. Un individuo que busca ganarse el reconocimiento de sus colegas, puede, si éste es su objetivo *manifiesto*, ser considerado como oportunista. Las estrategias seguidas por los individuos se pueden orientar hacia el aumento o la reducción del valor simbólico, hacia el aumento o la reducción del valor económico, o hacia una combinación de ambos. Esto último implica lo que puede describirse como *valoración cruzada*: es decir, el uso del valor simbólico como medio para aumentar o disminuir el valor económico, y viceversa. La valoración cruzada es parte esencial de la estrategia seguida por los publicistas cuando usan a conocidas estrellas de cine, a estrellas de la música popular o a figuras públicas como medio para promover productos particulares: el objetivo es aumentar las ventas por asociación, aumentar el valor económico por asociación con una figura de alto valor simbólico, aunque no haya una conexión necesaria entre ambos. La valoración cruzada es también parte de la estrategia seguida por los individuos cuando buscan convertir en un trabajo más lucrativo el reconocimiento del que gozan en un campo, o cuando atacan o difaman públicamente a alguien en un intento por privarlo de un ascenso o un trabajo. Las estrategias de valoración cruzada se traslapan de esta manera con lo que antes llamé estrategias de conversión de capital, mediante las cuales los individuos tratan de convertir un tipo de capital en otro, y reconvertirlo en una etapa posterior del ciclo de vida, a fin de preservar o mejorar su posición social general.

Las estrategias seguidas por los individuos se vinculan con las posiciones que ocupan en campos de interacción particular. Los tipos de estrategias que siguen típicamente los individuos, y su capacidad para tener éxito con ellas, dependen de los recursos que tienen a su disposición y de la relación que guardan con otros individuos del mismo campo. Ilustraré este punto concentrándome en algunas de las estrategias que

típicamente siguen los individuos al asignar un valor simbólico. Distinguiré varias *estrategias de evaluación simbólica* típicas y demostraré cómo se vinculan con diferentes posiciones de un campo. Al distinguir estas estrategias típicas no quiero sugerir que éstas sean las únicas vías abiertas a los individuos, ni que éstas sean siempre las vías a las que aspiran los individuos ubicados en las posiciones en cuestión. Por el contrario, los individuos participan constantemente en el diseño de nuevas estrategias y en la búsqueda de nuevas maneras de conseguir sus objetivos o de impedir que otros sigan los suyos, y estas estrategias sólo se pueden analizar plenamente al considerar casos específicos. Sin embargo, podemos identificar ciertas estrategias típicas de evaluación simbólica y demostrar cómo se pueden vincular con diferentes posiciones de un campo. Al hacerlo, me basaré en los estudios de tipo más detallado efectuados por Bourdieu y otros, y destacaré algunas relaciones que podrían ayudar a su vez a guiar las investigaciones de un carácter más concreto. La tabla 3.1 resume algunas de estas estrategias típicas y los vínculos que guardan con las diferentes posiciones de un campo.

Los individuos que ocupan posiciones dominantes en un campo de interacción son aquéllos que poseen de manera positiva recursos o capital de diversos tipos, o que tienen un acceso privilegiado a ellos. Al producir y valorar las formas simbólicas, los individuos de las posiciones dominantes siguen típicamente una estrategia de *diferenciación*, en el sentido de que buscan distinguirse de los individuos o grupos que ocupan posiciones subordinadas a ellos.³⁵ Así, pueden atribuir un alto valor simbólico a bienes que sean escasos o caros (o ambas cosas), y que en consecuencia sean en gran medida inaccesibles para los individuos que poseen menos capital económico. Por ejemplo, puede atribuirse un alto valor simbólico a las obras de arte clásicas, las cuales sólo pueden ser plenamente apreciadas por individuos que posean un gusto educado y una considerable riqueza. De la misma manera, en el ámbito de la *haute couture*, las marcas más exclusivas y los estilos más modernos son señal de distinción

35 Esta estrategia es analizada de manera ejemplar por Bourdieu en *Distinction, ...op.cit.*, caps. 1 y 3.

Tabla 3.1

Algunas estrategias típicas de evaluación simbólica

<i>Posiciones en un campo de interacción</i>	<i>Estrategias de evaluación simbólica</i>
Dominante	Diferenciación
	Burla
	Condescendencia
Intermedia	Moderación
	Presunción
	Devaluación
Subordinada	Viabilidad
	Resignación respetuosa
	Rechazo

para quienes pueden darse el lujo de exhibirlas. Los individuos de las posiciones dominantes también pueden tratar de diferenciarse al seguir una estrategia de *burla*: es decir, considerando las formas simbólicas producidas por los que ocupan posiciones inferiores a ellos como desatinadas, torpes, inmaduras o poco refinadas. Semejante actitud era evidente entre la aristocracia cortesana de la Europa del siglo XVIII, que buscaba proteger sus privilegios considerando la conducta de los estratos burgueses en ascenso como vulgares y exagerados.³⁶ Una variante más sutil de esta última estrategia es la *condescendencia*. Al elogiar las formas simbólicas de una

36 Norbert Elias, ha analizado a fondo las actitudes de la aristocracia cortesana; véase en especial su *State Formation and Civilization* (vol. 2 de *The Civilizing Process*), trad. Edmund Jephcott (Oxford: Basil Blackwell, 1982) [trad.cast. FCE]; y *The Court Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1983). [trad.cast. FCE]

manera que humilla a sus productores y les recuerda su posición subordinada, la condescendencia permite a los individuos de las posiciones dominantes reafirmar su dominio sin declararlo abiertamente.

Las posiciones intermedias en un campo son aquéllas que ofrecen acceso a un tipo de capital pero no a otro, o que ofrecen acceso a diversos tipos de capital pero en cantidades más limitadas que las que están a disposición de los individuos o grupos dominantes. Una posición intermedia se puede caracterizar por una gran cantidad de capital económico pero una baja cantidad de capital cultural (los *nouveaux riches*), o por una baja cantidad de capital económico y una gran cantidad de capital cultural (la *intelligentsia* o la *avant-garde*), o por cantidades moderadas de ambos (los estratos burgueses en ascenso de la Europa de los siglos XVIII y XIX). A menudo las estrategias de evaluación simbólica seguidas por los individuos de las posiciones intermedias se caracterizan por una *moderación*: los individuos valoran positivamente bienes que saben que están a su alcance; y, como individuos cuyos futuros pueden no ser totalmente seguros, pueden valorar más aquellas formas simbólicas que les permiten emplear su capital cultural sin perder sus limitados recursos económicos. Así, en la esfera de la moda intentarán adquirir el mejor estilo con un mínimo de gasto, fijándose muy bien en lo que compran y tratando de aprovechar al máximo las liquidaciones anuales o semestrales. No obstante, los individuos de las posiciones intermedias también se pueden orientar hacia las posiciones dominantes, produciendo formas simbólicas *como si* fueran productos de los individuos o grupos dominantes, o valorándolas *como si* fueran valoradas por estos últimos. Los individuos de las posiciones intermedias pueden seguir de esta manera una estrategia de *presunción*, fingiendo ser algo que no son y buscando integrarse a posiciones superiores a las suyas. Por ejemplo, los individuos de las posiciones intermedias pueden adoptar el acento, el vocabulario y la afectación de la forma de hablar de los individuos y grupos dominantes, produciendo formas simbólicas que reflejan las características dominantes y que dan testimonio de su ambición, de su inseguridad o de ambas.³⁷ En algunas

37 Para conocer un análisis del papel que desempeñan la pretensión y estrategias afines en

circunstancias, sin embargo, los individuos de las posiciones intermedias pueden seguir una estrategia muy diferente hacia los individuos o grupos dominantes, intentando *devaluar* desprestigiar las formas simbólicas producidas por ellos. En vez de reproducir las valoraciones de los individuos y grupos dominantes a fin de integrarse a las posiciones dominantes, pueden reprobar las formas simbólicas producidas por éstos en un intento por situarse por encima de tales posiciones. Así, la burguesía en ascenso de la Europa de los siglos XVIII y XIX describía a veces a la vieja aristocracia como extravagante, degenerada e irresponsable, como incapaz de organizar los problemas económicos y políticos, y como superficial en su vida social.³⁸ Una vez que la burguesía consiguió desplazar a la vieja aristocracia y crear nuevas posiciones de dominación, la atención de su guerra simbólica se dirigió hacia los límites que la separaban de los grupos que había abajo de ella, de los grupos que poseían menos capital económico y cultural y, subsecuentemente, de los nuevos estratos medios.

Las posiciones subordinadas en un campo son aquéllas que ofrecen acceso a las cantidades más reducidas de capital de diversos tipos. Los individuos que ocupan estas posiciones son aquéllos que poseen menos recursos y cuyas oportunidades son más limitadas. Las estrategias de evaluación simbólica seguidas por los individuos de las posiciones subordinadas se caracterizan típicamente por la *viabilidad*: al ser individuos que están más preocupados que otros por las necesidades de la supervivencia, pueden asignar un mayor valor que otros a objetos que son prácticos en su diseño y funcionales en la vida diaria.³⁹ Así, pueden valorar la ropa práctica, durable y barata; y pueden preferir los diseños de interiores funcionales y fáciles de mantener. La evaluación positiva de los objetos

la producción de expresiones lingüísticas, véase Bordieu, *Language and Symbolic Power*,...*op.cit.*, caps. 1 y 2.

38 Además de los trabajos de Elias citados, véase Jonas Frikman y Orvar Löfgren, *Culture Builders: An Historical, Anthropology of Middle Class Life*, trad. Alan Crozier (New Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1987); y Orvar Löfgren, "Deconstructing Swedishness: Culture and Class in Modern Sweden", en Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home* (Londres: Tavistock, 1987), pp. 74-93.

39 Véase la descripción que hace Bourdieu acerca del "gusto por necesidad" característico de la clase trabajadora en la Francia contemporánea, en *Distinction*, cap. 7,...*op.cit.*

prácticos puede ir de la mano de una *resignación respetuosa* en relación con las formas simbólicas producidas por los individuos que ocupan las posiciones superiores de un campo. Esta estrategia es de respeto en el sentido de que las formas producidas por los individuos que ocupan las posiciones superiores son consideradas *como superiores*, es decir, dignas de respeto; pero es una estrategia de resignación en la medida en que la superioridad de estas formas, y por tanto la inferioridad de los productos propios, se acepta como inevitable. Así, los individuos de las posiciones subordinadas pueden reconocer las obras de arte o la literatura clásicas como grandes obras, y a la vez aceptan que no son los tipos de obras que les gustaría (o que podrían) consumir y disfrutar. Pueden valorar formas simbólicas que son prácticas, accesibles y relativamente baratas, y al mismo tiempo reconocen que estas formas son inferiores a ciertas formas que, aunque sean más valiosas, no son para ellos. En contraste con esta estrategia de resignación respetuosa, los individuos de las posiciones subordinadas pueden seguir varias estrategias de *rechazo*. Pueden rechazar o ridiculizar las formas simbólicas producidas por los individuos de las posiciones superiores, de la manera, por ejemplo, en que los muchachos de la clase trabajadora parodian el lenguaje de las autoridades y rechazan las actividades educativas y el «trabajo mental» por considerarlo «afeminado».⁴⁰ Al hacerlo, los individuos de las posiciones subordinadas no tienen necesariamente que estar buscando ubicarse encima de las posiciones de sus superiores (como típicamente tratan de hacer aquéllos que siguen una estrategia de devaluación); dada su posición en el campo, intentar elevarse de esta manera puede no ser un objetivo realista. Pero al rechazar las formas simbólicas producidas por *sus* superiores, los individuos de las posiciones subordinadas pueden encontrar una manera de afirmar el valor de sus propios productos y actividades sin trastornar fundamentalmente la distribución desigual de los recursos característica del campo.

Hasta ahora he venido examinando algunas estrategias típicas de la evaluación simbólica con el objetivo de poner de relieve las relaciones

40 Véase Paul E. Willis, *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs...* op.cit.; y Stuart Hall y Tony Jefferson (ed.), *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain* (Londres: Hutchinson, 1976).

existentes entre estas estrategias y las posiciones que ocupan los individuos en un campo de interacción. Sin embargo, no he considerado las maneras en que dichas estrategias se pueden ver afectadas por el desarrollo de instituciones que se relacionan en parte con la asignación y la renovación del valor simbólico (por ejemplo, las escuelas, universidades, museos, etc.), o por el desarrollo de instituciones que se orientan esencialmente hacia la valoración económica de las formas simbólicas (galerías de arte, instituciones de comunicación masiva, etc.). El desarrollo de tales instituciones se acompaña de la acumulación de recursos, la fijación de posiciones de evaluación y la diferenciación de las esferas culturales. Surgen instituciones particulares donde se amasan recursos de diversas clases, no sólo el capital económico, sino también las formas acumuladas de conocimiento y prestigio. En virtud de su ubicación en esas instituciones, los individuos asumen una posición de evaluación que confiere cierta autoridad a las evaluaciones que externan. Hablan *como* un profesor universitario, *como* un director de museo, *como* un corresponsal de una red de televisión, y, como tales, las evaluaciones que externan portarán una autoridad derivada de la institución que representen ellos. El desarrollo de las instituciones se acompaña también de la diferenciación de esferas culturales en el sentido de que, con la aparición de las instituciones relacionadas con la producción, la transmisión y la acumulación de formas simbólicas, surgen diferentes tipos de formas simbólicas que se interrelacionan, diferenciadas en términos de sus modos de producción y transmisión y recepción, con términos del valor simbólico y económico que se les ha atribuido. Así, en el campo de las publicaciones, la aparición y la perpetuación de un catálogo de grandes obras literarias se vincula con el desarrollo de un sistema educativo en el cual se ha institucionalizado la práctica de la crítica literaria. Estas prácticas institucionalizadas operan como un filtro selectivo para extraer ciertas obras del amplio campo de las publicaciones, y para constituir estos trabajos como «literatura».⁴¹ La aparición de una esfera de «literatura popular» fue producto tanto de estos mecanismos de exclusión, mediante los cuales la literatura popular se

41 Véase Raymond Williams, *The Long Revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1961).

constituyó como la «otra» literatura, como del desarrollo de instituciones de comunicación y educación masivas, las cuales crearon las condiciones para una gran producción y una amplia circulación de formas simbólicas.

En este capítulo me he interesado sobre todo por el desarrollo de una concepción clara de cultura que enfatice la constitución significativa y la contextualización de las formas simbólicas. He seguido el precepto de Geertz de pensar en el análisis cultural como el estudio del carácter simbólico de la vida social; sin embargo, he sostenido que esta orientación se puede combinar con una descripción sistemática de las maneras en que las formas simbólicas se insertan en contextos sociales estructurados. Para captar la constitución significativa de las formas simbólicas debemos examinar los aspectos intencional, convencional, estructural y referencial de las formas simbólicas. La contextualización social de las formas simbólicas requiere que prestemos atención a ciertos aspectos sociales de los contextos (aspectos espacio-temporales, la distribución de recursos en campos de interacción, etc.), así como a ciertos procesos de valoración y a lo que llamaré «modalidades de la transmisión cultural».

La descripción que se presenta en este capítulo nos proporciona un marco para analizar el surgimiento y el desarrollo de la comunicación masiva. El surgimiento de la comunicación masiva se puede entender como la aparición en la Europa de fines del siglo xv y comienzos del xvi de una serie de instituciones relacionadas con la valoración económica de las formas simbólicas y con su circulación extendida en el tiempo y el espacio. A partir del rápido desarrollo de estas instituciones y de la explotación de nuevos recursos técnicos, la producción y circulación de las formas simbólicas fue mediada cada vez más por las instituciones y los mecanismos de la comunicación masiva. Este proceso penetrante e irreversible de mediatización de la cultura acompañó el surgimiento de las sociedades modernas, las constituyó en parte y las definió, también en parte, como modernas. Y es un proceso que sigue ocurriendo a nuestro alrededor y sigue transformando el mundo en que vivimos hoy.

CAPÍTULO 4

TRANSMISIÓN CULTURAL Y COMUNICACIÓN DE MASAS

El desarrollo de las industrias de los medios

La producción y circulación de formas simbólicas en las sociedades modernas es inseparable de las actividades de las industrias de los medios. El papel de las instituciones de los medios es tan fundamental, y sus productos son rasgos tan penetrantes en la vida cotidiana, que es difícil imaginarse lo que sería vivir en un mundo sin libros y sin periódicos, sin radio y televisión, y sin otros incontables medios a través de los cuales las formas simbólicas nos son rutinarias y continuamente presentadas. Día a día, semana a semana, los periódicos, la radio y la televisión nos presentan un flujo constante de palabras e imágenes, información e ideas, relacionados con los sucesos que ocurren más allá de nuestro medio social inmediato. Las figuras que aparecen en películas y programas de televisión se transforman en puntos de referencia comunes para millones de individuos que tal vez nunca interactúan entre sí, pero que comparten, en virtud de su participación en una cultura mediatizada, una experiencia común y una memoria colectiva. Aun aquellas formas de entretenimiento que han existido por muchos siglos, como la música popular y los deportes competitivos, están hoy entrelazadas con los medios de comunicación masiva. La música pop, los deportes y otras actividades están ampliamente sostenidos por las industrias de los medios, las cuales están comprometidas no solamente con la transmisión y apoyo financiero de formas culturales preexistentes, sino también con la transformación activa de las mismas.