

Paradigmas teórico-metodológicos en sociología de la cultura

Giménez, Gilberto

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Giménez, G. (1994). Paradigmas teórico-metodológicos en sociología de la cultura. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 39(155), 51-68. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1994.155.50634>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Paradigmas teórico- metodoló- gicos en sociología de la cultura

Gilberto Giménez

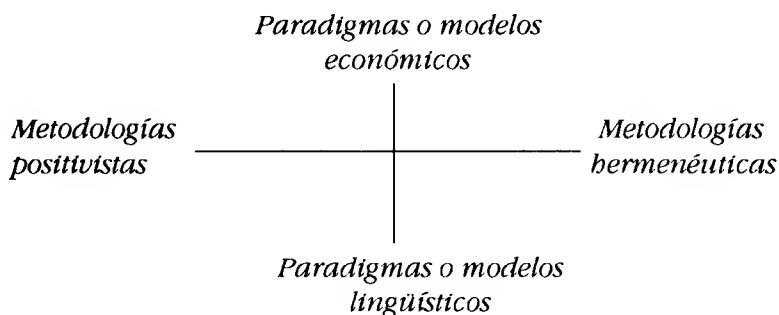
El estudioso interesado en los fenómenos culturales que se interna en el terreno de la sociología (o de la antropología) de la cultura en búsqueda de marcos conceptuales y de instrumentos de análisis, se topa de inmediato con una dificultad a primera vista desconcertante y desalentadora: la pluralidad y el polimorfismo de los paradigmas y de los dispositivos metodológicos vigentes en este campo.

En otro lugar hemos argumentado, siguiendo una inspiración weberiana, que después de todo esta pluralidad y polimorfismo, lejos de ser un signo de precariedad científica, son consubstanciales a las ciencias sociales.¹ Por consiguiente, la competencia entre paradigmas no sólo es legítima en sí misma, sino también saludable y deseable en este ámbito. De aquí la necesidad de descartar, sobre todo en sociología de la cultura, las pretensiones exclusivistas de todo monismo metodológico, principalmente las del modelo nomológico-positivista que hasta hace poco detentaba una incuestionable hegemonía también en las ciencias sociales.

¹ Cf. Gilberto Giménez, "En torno a la crisis de la sociología", *Sociológica*, año 7, núm. 20, septiembre/diciembre, 1992, pp. 13-30.

En lo que sigue nos proponemos examinar *per summa capita* algunos de los paradigmas y enfoques metodológicos recientes que compiten entre sí en el campo de las disciplinas socio-antropológicas que se ocupan del análisis de las culturas.

Para proceder ordenadamente, comenzaremos distribuyendo los diferentes paradigmas teórico-metodológicos sobre dos ejes que se cruzan formando una cruz: un eje teórico, cuyos polos extremos estarán ocupados por los paradigmas económicos y los lingüísticos, respectivamente; y un eje epistemológico, en uno de cuyos extremos colocaríamos las metodologías positivistas u objetivistas, y en el otro las metodologías hermenéuticas.



Esta manera de organizar las cosas parte del supuesto (que aquí no podemos fundamentar) de que la teoría económica y la lingüística constituyen los dos polos más importantes de estructuración teórica (explicativa) en las ciencias sociales, entre los cuales pueden distribuirse otras teorías menos rigurosas y menos reconocidas en cuanto a su capacidad explicativa. También supone que las teorías en cuestión pueden ser procesadas según diferentes concepciones epistemológicas cuyos polos extremos serían el positivismo y la hermenéutica.

Paradigmas en competencia

1. Si comenzamos por el eje teórico, los paradigmas o modelos

inspirados en la economía comparten el supuesto de que los actores sociales se comportan racionalmente y compiten entre sí para maximizar sus intereses o acrecentar su capital.

Los paradigmas o modelos lingüísticos, por su parte, se caracterizan por el intento de explicar los comportamientos concretos a partir de reglas implícitas interiorizadas por los agentes sociales, como la lingüística —en su versión chomskiana, por supuesto— explica las *performances* del habla a partir de una “competencia” —las reglas gramaticales— interiorizada por los hablantes.

Ambos tipos de paradigmas han sido aplicados al análisis de la cultura y se encuentran, a mi modo de ver, entre los más productivos por su capacidad explicativa y su potencial heurístico.

Los antropólogos, por ejemplo, recurren consciente o inconscientemente al modelo lingüístico cuando explican la “sociedad tradicional” como una condición de la socialidad en la que la regulación de la acción social y la integración de la sociedad están fundadas esencialmente en referencias significativas-normativas interiorizadas (la “cultura”) que rigen inmediatamente el comportamiento de los actores en sus prácticas concretas. En efecto, el “modo de reproducción” de la sociedad tradicional presupone que la totalidad de estas referencias significativas-normativas interiorizadas está estructurada *a priori* en su dimensión propia, esto es, en el plano simbólico o semántico, del mismo modo en que la lengua tiene un carácter estructurado y estructurante con respecto a cada “palabra” o práctica enunciativa concreta.²

También la explicación de las prácticas por el *habitus* de Bourdieu guarda estrecho parentesco con el modelo lingüístico.³ El propio Bourdieu ha sugerido que el *habitus* funciona como una especie de gramática generativa de las prácticas, como una especie de *competencia cultural* análoga a la competencia lingüística chomskyana, a condición de que esta última sea despojada de su idealismo esencialista y sea pensada como producto de las condiciones sociales.

El *habitus*, entendido como interiorización de las reglas sociales,

² Cf. M. Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *Culture, pouvoir, controle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Edit. Saint-Martin, 1986.

³ Cf. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Librairie Droz, 1972, p. 174 y ss.

como conjunto de disposiciones durables orientadoras de la acción, se define como un “sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, que son esquemas de percepción, de concepción y de acción”.⁴

Del mismo modo que la competencia de Chomsky, el *habitus* así definido es una “creatividad gobernada por reglas”, y no un programa de computación. “Está constituido por un conjunto sistemático de principios simples y parcialmente sustituibles, a partir de los cuales se puede inventar una infinidad de soluciones que no se deducen directamente de sus condiciones de producción”.⁵

Aunque se trata de una categoría subjetiva, el *habitus* no tiene una génesis individual, porque es el producto de la interiorización (a través de un trabajo pedagógico multiforme) de las condiciones objetivas de existencia y de la experiencia de una *trayectoria*. Lo que se interioriza es, principalmente, la lógica del funcionamiento del sistema de diferencias constitutiva de los “campos” y, particularmente, del campo de las clases sociales.

Los agentes portadores del mismo *habitus* no tienen necesidad de concertación alguna para actuar tendencialmente de la misma manera, trátase de la elección de la propia pareja, de una profesión, de un diputado o de un mobiliario. Basta con que cada individuo se deje llevar por su “gusto personal” para que se produzca espontánea e inconscientemente un acuerdo con otras muchas personas que piensan, sienten y eligen de modo semejante. De aquí esa impresión de armonía preestablecida que produce en el observador el funcionamiento de toda sociedad. Basta con dejar operar libremente al *habitus* para que se instaure una verdadera *orquestración de las prácticas sin director de orquesta*.

La práctica colectiva también está guiada y sistematizada, por supuesto, por proyectos conscientemente transmitidos y recibidos, por órdenes o decisiones elaboradas de manera concertada. Pero, según Bourdieu, en lo esencial es el efecto de *habitus* lo que confiere a la práctica colectiva su coherencia y su unidad. Por eso es también el fundamento objetivo de lo que suele llamarse *estilos de vida*, es

⁴ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, p. 101. Se puede encontrar una exposición breve y pedagógicamente clara de esta categoría en P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990 (1984), pp. 154-157.

⁵ P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, *op.cit.*, p. 156.

decir, el conjunto de gustos y de prácticas sistemáticas características de una clase o de una fracción de clase determinada.

Como se echa de ver, este tipo de explicación presenta una fuerte analogía con el modelo lingüístico, ya que explica ciertas características de la práctica social —y, por supuesto, de la cultural— por referencia a un sistema de reglas sociales interiorizadas.⁶

2. El intento de extender el paradigma del análisis económico al conjunto de las ciencias sociales es una vieja tentación, no sólo de los economistas,⁷ sino también de algunos sociólogos.⁸ Esto se debe al prestigio alcanzado por la economía como una de las disciplinas “duras” —la única, según los economistas— en el ámbito de las ciencias sociales. Bajo esta perspectiva se ha podido hablar del *impertalismo metodológico* de la economía.

Evidentemente, la exportación del modelo del análisis económico fuera de la economía requiere simplificarlo reduciéndolo a su núcleo esencial: la racionalidad utilitarista. En efecto, la suposición central del modelo es la de que los agentes se comportan normalmente de manera racional, es decir, actúan en función de sus preferencias y de sus intereses.

Así entendido, el paradigma económico ha sido aplicado con relativo éxito en el ámbito del comportamiento electoral. Ciertas investigaciones utilizan en ciencias políticas un modelo de mercado electoral y se proponen predecir la posición que ocuparán los diferentes partidos sobre el eje derecha/izquierda a partir de una serie de suposiciones sobre el comportamiento racional de los agentes políticos.

Este tipo de paradigma ha sido utilizado también, con relativo éxito, en el ámbito de los fenómenos culturales. Así, algunos socio-lingüistas han intentado explicar los fenómenos de *hipercorrección* a partir de la hipótesis de maximización del prestigio por parte

⁶ Debe señalarse, sin embargo, una diferencia importante con respecto al modelo chomskyano. Según el propio Bourdieu “el *habitus* lingüístico se distingue de la competencia en el sentido chomskyano porque es producto de las condiciones sociales y porque no es simple producción de un discurso, sino producción de un discurso que se ajusta a una «situación», o más bien a un mercado o a un campo”. P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, *op. cit.*, pp. 143-144.

⁷ *Cf.*, por ejemplo, Jacques Attali, *Analyse conomique de la vie politique*, París, PUF, 1972.

⁸ *Cf.*, por ejemplo, Raymond Boudon, *La logique du social*, París, Hachette, 1979.

⁹ Uno de los estudios más célebres concierne a la pronunciación de la *-r-* en el dialecto de Nueva York. *Cf.* a este respecto W. Labow, “Hypercorrection by the lower middle class

de individuos pertenecientes a los estratos medios que pretenden aproximarse a los estratos altos.⁹

Pero el intento más sistemático y consistente de aplicar este modelo de análisis al ámbito de la cultura ha sido el de P. Bourdieu, con quien volvemos a toparnos en este punto de nuestra exposición.

Más arriba hemos presentado la lógica del *habitus*. Pero esta lógica se combina con otra lógica, con la lógica económica utilitarista. Para comprenderlo se requiere completar la teoría del *habitus* introduciendo el concepto de *campo*. Bourdieu concibe el espacio social como un “mercado”, esto es, como un campo de luchas donde compiten entre sí cierto número de agentes sociales en vista de la maximización de sus intereses materiales y simbólicos.

Un *campo* se define como un sistema específico de relaciones objetivas —que puede ser de alianza o de conflicto, de competencia o de cooperación— entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran parte independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan. La especificidad de cada campo depende del tipo de recursos o de capital que allí tiene curso. Ahora bien, Bourdieu distingue tres tipos de capital: el *capital económico* (el único reconocido por los economistas), el *capital cultural* (v.g. los diplomas escolares y universitarios, la competencia intelectual o artística...) y el *capital social* (la red de relaciones sociales que está

as a factor of linguistic change”, en: W. Bright (ed.), *Sociolinguistics*, The Hague, Mouton, 1966, pp. 84-113. “En este estudio, como en otros, se ha constatado que los que se encuentran en lo más alto y en lo más bajo de la escala social pronuncian los fonemas de la lengua de manera relativamente semejante, mientras que los que se encuentran en los estratos medios los pronuncian de manera netamente divergente, exagerando la pronunciación propia de la clase alta. Para explicar este fenómeno de hipercorrección se puede recurrir a un modelo muy simple de maximización del prestigio. Los que practican la hipercorrección son gentes que poseen el bagaje cultural requerido para hablar correctamente, pero no es evidente para todos que lo posean. La hipercorrección no se manifiesta en lo más alto de la jerarquía social, porque resulta evidente para todos la presencia de ese bagaje cultural y por lo tanto sería inútil (y hasta contraproducente) la búsqueda de prestigio. El fenómeno tampoco se manifiesta en lo más bajo de la escala social, donde la capacidad de hablar correctamente no existe y, por lo tanto, resulta imposible. De este modo, las propiedades estáticas y dinámicas de la distribución de rasgos culturales que poseen un valor simbólico (desde la pronunciación de la lengua hasta la elección de la pareja sexual, pasando por el video) pueden ser explicadas a partir de la hipótesis de que cada individuo tiende a maximizar su prestigio bajo la restricción de sus recursos materiales y culturales”. Philippe Van Parijs, “Le modèle économique dans les sciences sociales”, *Bulletin du Mauss*, núm. 22, 1987, pp. 80-81.

¹⁰ Cf. P. Bourdieu, “Les trois états du capital culturel”, *Actes de la Recherche*, núm. 30, 1979, pp. 3-6. Y también, del mismo autor, “Le capital social”, *Actes de la Recherche*, núm. 31, 1981, pp. 2-3.

a disposición de un agente determinado y que puede ser movilizada a su favor).¹⁰ A todo esto debe añadirse todavía el *capital simbólico*, es decir, ciertos atributos impalpables pero decisivos que se asocian a los que ocupan posiciones dominantes en un determinado campo y que constituyen la base de la *legitimación* del poder: la autoridad, el prestigio, la reputación, la fama, la notoriedad, el honor, el talento, el gusto, la inteligencia, etcétera.

Según Bourdieu, existe una estrecha relación y cierta “tasa de convertibilidad” entre estos tipos de capital. Así, por ejemplo, el capital de prestigio puede ser también muy rentable económicamente, lo mismo que el capital social (baste recordar el llamado “tráfico de influencias”). Pero entre todas las especies de capital, el capital económico es determinante, ya sea por su mayor “liquidez” y convertibilidad, ya sea porque en último análisis es el que decide el éxito de las luchas.

En cada campo, el capital correspondiente se halla distribuido de manera desigual, lo que lo asemeja a un mercado donde se produce o se negocia cierto tipo de capital (*v.g.*, la competencia intelectual y artística). De aquí que la finalidad última de los actores sociales comprometidos en un determinado campo sea acrecentar su patrimonio específico mediante estrategias adaptadas a sus objetivos y posibilidades. Así, el campo de la investigación científica “es el lugar de una competencia donde lo que está en juego de modo específico es el monopolio de la *autoridad científica* (...), es decir, la capacidad de hablar y de operar legítimamente en materia científica”.¹¹ Este mismo esquema de explicación se aplica a otros campos culturales. Así, refiriéndose al campo artístico, dice nuestro autor:

Debido a que su apropiación supone competencias que no se encuentran universalmente distribuidas (por más de que tengan la apariencia de la inmediatez), las obras culturales son objeto de una apropiación exclusiva, material o simbólica, y por el hecho de funcionar como un capital cultural (objetivado o incorporado), aseguran un *beneficio de distinción* proporcionado a la escasez de los instrumentos necesarios para su

¹¹ P. Bourdieu, “Le champ scientifique”, *Actes de la Recherche*, núm. 2/3, 1976, pp. 88-105.

¹² P. Bourdieu, *La distinción*, París, Minuit, 1979, pp. 252-253. Nuestro autor añade ahí mismo una observación interesante: “Radica aquí toda la diferencia entre la cultura legítima

apropiación, y un *beneficio de legitimación*, beneficio por excelencia que consiste en sentirse *justificado en cuanto a existir* (como de hecho se existe) y en cuanto *a ser como se debe* (ser).¹²

Hasta aquí la teoría de Bourdieu parece conformarse al paradigma económico. Pero se aparta decididamente de él cuando afirma que la mayor parte de los cálculos y de las estrategias utilitaristas se realizan de modo automático e inconsciente, por vía del *habitus*.

En efecto, según Bourdieu el *habitus* también explica las estrategias inconscientes de los agentes por las que éstos persiguen de manera cuasi-ininstintiva sus intereses específicos, sin cálculo ni deliberación conscientes. Por supuesto, los agentes sociales también hacen cálculos y planes explícitos, pero esto sólo caracteriza a una parte (y no la mayor) de nuestras prácticas. En resumen, el *habitus* es también un operador de cálculo inconsciente que permite orientarnos correctamente dentro del espacio social en función de nuestros intereses. Una vez más observamos cómo la lógica económica del *rational choice* viene a ser interferida por la lógica del *habitus*.

Como se echa de ver, Bourdieu pretende reunir en una sola teoría dos paradigmas a primera vista inconmensurables como son el paradigma económico y el lingüístico, y en esto consiste su mayor originalidad.

Por lo demás, su modelo de análisis parece funcionar satisfactoriamente dentro de los límites de una *estructura determinada de intereses ya constituidos* (como es el caso del mundo capitalista occidental) y bajo una perspectiva sincrónica. Pero resulta insuficiente para explicar el cambio social y cultural; y sobre todo resulta problemático su intento de reducir el funcionamiento social en su totalidad a una especie de “economía general de las prácticas” resultante de la extensión del modelo económico más allá de los fenómenos propiamente económicos. Semejante pretensión nos

de las sociedades divididas en clase, producto de la dominación predispuesta a expresar o a legitimar la dominación, y la cultura de las sociedades poco o nada diferenciadas, donde el acceso a los instrumentos de apropiación de la herencia cultural se encuentra más o menos igualmente repartido, de modo que la cultura, más o menos igualmente controlada por todos los miembros del grupo, no puede funcionar como capital cultural, es decir, como instrumento de dominación, o sólo puede hacerlo dentro de límites muy reducidos y con un grado muy elevado de eufemización”.

conduciría a un determinismo económico generalizado, dado el papel preponderante que Bourdieu atribuye al capital económico entre todas las demás formas de capital. Consecuentemente, tampoco parece aceptable su concepción de la sociología como una especie de “economía política generalizada”.

Entre el positivismo y la hermenéutica

Si nos volvemos ahora a los supuestos epistemológicos de los estudios culturales, podemos afirmar que éstos se distribuyen entre dos posiciones polares: por un lado, la posición positivista u objetivista que considera los fenómenos culturales como “cosas”, es decir, como fenómenos susceptibles de observación directa, de medición y de cuantificación estadística; y por otro, la posición interpretativa o hermenéutica, que considera los fenómenos culturales como “formas simbólicas” susceptibles de ser comprendidas e interpretadas.

1. La posición objetivista caracteriza a ciertos trabajos recientes de gran envergadura en materia de sociología de la cultura, como los de Robert Wuthnow y Margaret Archer.¹³

Ambos autores distinguen en la cultura dos componentes fundamentales: el *texto*, es decir, los productos culturales o formas simbólicas directamente observables, y el *sentido*, considerado como fenómeno interno y subjetivo y, por ende, no observable. Ambos también coinciden en que se puede estudiar la cultura como “texto” objetivo prescindiendo del sentido, esto es, de los fenómenos subjetivos de comprensión y de interpretación. Finalmente, ambos señalan las limitaciones de la sociología de la cultura como disciplina, replantean las dificultades clásicas de la misma y diseñan una nueva plataforma programática que según ellos permitiría elaborar por fin un discurso científico sobre la cultura.

Wuthnow comienza revisando los diversos niveles de análisis que suelen encontrarse en los estudios sobre la cultura: el subjetivo, el

¹³ Robert Wuthnow, *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley, University of California Press., 1987.

Margaret Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

estructural, el dramaturgico y el institucional. Pero rechaza radicalmente la validez científica del primer nivel, ya que presupone una concepción subjetiva de la cultura por la que ésta se asocia al sentido, a los procesos de significación y de comunicación. En efecto, para el autor esta concepción conduce a un *impasse* analítico por dos razones principales: primero, porque implica el *individualismo* (la subjetividad es esencialmente privada y particularista y, por lo tanto, no permite generalizaciones); y segundo, porque la cultura así entendida sería inobservable e inverificable. La consecuencia es obvia: hay que ir más allá del sentido (*beyond the Meaning*).

Wuthnow propone un enfoque “posestructuralista” cuyo objetivo central sería el análisis de los códigos culturales. Éstos son modelos (*patterns*) sistemáticos de relaciones y de distinciones entre “elementos culturales” tales como los símbolos, los gestos, los actos del habla, las expresiones, etcétera. Pero los códigos así entendidos, como mera disposición (*arrangement*) de símbolos, son considerados como autónomos con respecto al sentido. Dicho de otro modo: el análisis cultural toma en consideración los símbolos, no porque tengan o generen sentido, sino porque constituyen *hechos objetivos, objetos observables*. Por supuesto que son también factores de comunicación, pero no es éste el foco de la investigación cultural, sino la disposición u orden (*arrangement*) de los símbolos. La cultura así entendida, es decir, la cultura-menos-el sentido, ya no constituye un fenómeno subjetivo, sino externo, objetivo y factual. (*Culture is real talk; culture is concrete symbolic objects; culture is physical gestures*). Por consiguiente, ya puede ser objeto de una ciencia positiva como la sociología.

En coherencia con su posición, Wuthnow redefine todas las categorías de la cultura —comenzando por el propio concepto de cultura— de tal modo que se evite toda referencia a la subjetividad. Así, la cultura es el aspecto simbólico-expresivo de los comportamientos sociales; los símbolos son elementos culturales que expresan fronteras o distinciones; la ideología es un juego de expresiones concretas (orales o escritas), etcétera.

Hay que reconocer que la plataforma propositiva de Wuthnow es notable bajo muchos conceptos, no fuera más que por los brillantes ejemplos de investigación que jalonan el desarrollo de sus reflexiones. Sin embargo, tomado en su conjunto implica una concepción

positivista de la ciencia que difícilmente resulta aplicable a la cultura. Su debilidad fundamental radica en su concepción del código. En efecto, al pretender escamotear el problema del sentido, Wuthnow establece una relación lineal y directa entre códigos culturales (la cultura-estructura) y “texto” cultural (los productos culturales, los comportamientos simbólicos concretos, los discursos, etcétera). Lo que implicaría, por una parte, una especie de determinismo cultural sobre la acción (el individuo sería el resultado de una “construcción cultural”); y por otra, la pretensión de observar directamente los “códigos” en los “textos” culturales, sin pasar por la internalización y la interpretación de dichos códigos por los sujetos. Cualquier lingüista y cualquier semiólogo sabe que no es posible hablar de códigos sin pasar por la mediación del sentido, de la comprensión y de la interpretación. En lugar de la relación directa y lineal entre código y comportamiento, lo que encontramos en realidad es una serie de fenómenos intermediarios entre ambos, como son la internalización del código, el compromiso subjetivo con el código y la estructuración de los comportamientos en conformidad con el código.

Margaret Archer, por su parte, comienza estableciendo un “dualismo analítico” que distingue entre *sistema cultural* e *interacción cultural*. Esta distinción es paralela a la que suele establecerse en sociología entre estructuras sociales y actores sociales.

El sistema cultural (o cultura-estructura) comprende los “inteligibilias” culturales, es decir, todo lo que dentro de una cultura puede formularse en forma de proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas y, por consiguiente, sujetas a la lógica universal de la contradicción. Se trata, por lo tanto, de un ámbito de contenidos de pensamiento y de informaciones lingüísticamente formuladas que se concibe a la manera del “tercer mundo” de Popper, contrapuesto al “primer mundo” (estados físicos) y al “segundo” (estados mentales).¹⁴

La interacción cultural, en cambio, comprende todo lo que en la cultura no puede expresarse proposicionalmente y, ante todo, los intereses, los sentimientos de solidaridad y el poder; pero también

¹⁴ Cf. Alain Boyer, *K.R. Popper. une épistémologie laïque?*, París, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1978, pp. 109-110.

los mitos, los misterios, los símbolos, los “persuasores ocultos”, los gustos y, en general, el sentido.

La universalidad de la lógica permite a Archer afirmar que se puede estudiar el sistema cultural como *positividad objetiva*, independientemente del sentido. En efecto, siempre y en todo lugar es verdad que la proposición “no A” es contradictoria respecto a “A”. Esta lógica escapa a toda limitación contextual, supera el problema del relativismo cultural y evade el problema del sentido subjetivo. Así, siempre y en todo lugar la proposición cristiana: “Los seres humanos tienen que someter su naturaleza a leyes espirituales más elevadas”, contradice al ideal greco-latino de la armonía entre el hombre y la naturaleza.

Estamos, pues, en presencia de un positivismo lógico. La lógica juega aquí el mismo papel que la objetividad material de los gestos y de los comportamientos para Wuthnow.

Una vez establecido el “dualismo analítico” en la cultura, Archer procede a desarrollar una teoría de lo que ella llama “ciclo morfogénético”, con la que pretende registrar la relación dinámica existente entre los componentes de su categoría dual, así como la continuidad y el cambio en la cultura. Según la autora, este ciclo morfogénético comprende los siguientes pasos:

1. La estructura de relaciones lógicas dentro del sistema cultural,
2. Facilita o constriñe la interacción sociocultural;
3. Las relaciones causales de poder y de solidaridad entre agentes sociales, analíticamente independientes,
4. Modifican las relaciones lógicas en el sistema cultural.

En otras palabras, el sistema cultural ejerce una influencia causal sobre la interacción cultural, y ésta, a su vez, provoca una reelaboración del sistema cultural.

No podemos detenernos aquí en la enorme riqueza de esta reflexión que bajo muchos aspectos constituye una contribución notable a la sociología de la cultura. Sólo nos fijaremos en los problemas epistemológicos que plantea el “enfoque dual” que aquí se propone.

En primer lugar, no es seguro que se pueda disociar ni siquiera analíticamente el “sistema cultural” de la “interacción cultural”, como pretende la autora. En efecto, *al decir* lo que es el sistema o

estructura cultural, tenemos que referirnos necesariamente a la actividad de los actores sociales. De lo contrario, se establecería nuevamente una relación lineal entre estructura y comportamiento o "texto" cultural. El dualismo rígido de Archer no toma en cuenta que entre ambos elementos tiene que darse necesariamente una mediación interpretativa.

Por otra parte, el contenido ideal de una proposición no puede considerarse como algo ya dado y ya fijado desde siempre, sino, por el contrario, como algo adquirido, múltiple y cambiante. Así, siguiendo con el ejemplo de Archer, la proposición cristiana: "Los seres humanos tienen que someter su naturaleza a leyes espirituales más elevadas", lejos de tener un contenido universalmente transparente y perceptible para todos en cualquier tiempo y desde cualquier observatorio, es en realidad producto de una *interpretación* controvertible. Se podría objetar, por ejemplo, que si bien el aserto en cuestión se ajusta a cierto tipo de cristianismo ascético, no corresponde a la concepción de la naturaleza sustentada por el humanismo devoto del Renacimiento, que también constituye una vertiente del cristianismo.

En resumen: todo parece indicar que la sociología de la cultura no puede eludir el problema del sentido, porque ningún tipo de estructura cultural posee una *objetividad positiva* definible en sí misma, al margen de todo sentido y de toda interpretación.

2. En el polo opuesto del positivismo objetivista se encuentran aquellos que enfatizan el problema del sentido y, por tanto, de la comprensión y de la interpretación de las formas simbólicas. Según estos autores, la cultura sólo puede ser objeto de una sociología o de una antropología interpretativas.

Entre los precursores de esta posición pueden citarse, entre otros, a autores como Leslie A. White¹⁵ y Lévi-Strauss.¹⁶ También deben situarse dentro de esta corriente a autores contemporáneos como Ann Swidler¹⁷ y el propio Bourdieu, quien si bien no desarrolla una

¹⁵ Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, New York, Farrer, Strauss and Cudahy, 1949.

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979

¹⁷ Ann Swidler, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, núm. 51, 1986, pp. 273-286.

teoría del sentido, enfatiza la *interiorización* de las estructuras por el individuo en forma de *habitus*. Pero, como queda dicho, ha sido sobre todo Clifford Geertz quien generalizó la idea de una antropología interpretativa y de una concepción semiótica de la cultura, legándonos, además, un ejemplo brillante de descripción/interpretación/explicación (*thick description*) a propósito de la riña de gallos en Bali.¹⁸ Sin embargo, voy a limitarme a presentar aquí la metodología de la *interpretación profunda* elaborada por John B. Thompson a partir de su revisión “materialista” de la concepción de Clifford Geertz.¹⁹

En la perspectiva de su “concepción estructural” de la cultura, Thompson considera las formas simbólicas no sólo en sí mismas, sino también en cuanto *inmersas en contextos sociales estructurados*. El análisis cultural sería entonces “el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas”. Este contexto cultural comprende, entre otras cosas, las relaciones asimétricas de poder, el acceso diferencial a los recursos y oportunidades sociales y los mecanismos institucionalizados para la producción, transmisión y recepción de las formas simbólicas.

Thompson comienza señalando las características distintivas de las formas simbólicas. Éstas manifiestan siempre un *aspecto intencional* (son producidas por un sujeto que se propone comunicarse con otros sujetos), un *aspecto convencional* (implican reglas, códigos y convenciones de varios tipos), un *aspecto estructural* (constan internamente de una estructura articulada de elementos relacionados entre sí), un *aspecto referencial* (se refieren a objetos externos y dicen algo acerca de ellos) y, finalmente, un *aspecto contextual* (se hallan inmersas en contextos y procesos sociales históricamente específicos).

Las formas simbólicas así caracterizadas son objeto de procesos y estrategias de valorización que pueden ser de dos especies: valorización simbólica y valorización económica o mercantil.

En el mundo moderno, la circulación de estas formas simbólicas

¹⁸ Clifford Geertz, “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, in: *The Interpretation of Cultures*, *op. cit.*, pp. 412-453. Véase un análisis discursivo de estas “notas” en Marie-Jeanne Borel, “Textes et construction des objets de connaissance”, in: Claude Reichler (sous la direction de), *L’interprétation des textes*, Paris, Minuit, 1989.

¹⁹ John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, *op. cit.*, pp. 272-331.

está mediada por mecanismos e instituciones de comunicación de masas que han alterado profundamente la naturaleza misma de la cultura y los modos de transmisión o comunicación cultural. Thompson enfatiza este hecho mayor de nuestra actual situación cultural que él denomina *mediatization of culture*, esto es, la *mass-mediación* generalizada de la cultura.

En cuanto a las condiciones hermenéuticas de la indagación histórico-social, Thompson invita a revisar la tradición hermenéutica representada por filósofos como Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur. En efecto, frente a la tentación positivista de estudiar los fenómenos sociales y culturales como si fueran *objetos naturales*, estos autores nos enseñan que tales fenómenos (y particularmente las formas simbólicas) suponen, por definición, la actividad de comprensión y de interpretación.

El paradigma analítico presentado por Thompson se inspira en la idea de "hermenéutica profunda" de Ricoeur, según la cual todo proceso de interpretación científica de los fenómenos sociales y culturales tiene que estar mediado por métodos explicativos y objetivantes. De este modo la explicación y la interpretación no serían excluyentes ni antitéticas, sino que constituirían momentos complementarios de un mismo círculo hermenéutico.

El esquema de análisis propiamente dicho comprende una fase preliminar donde se procura reconstruir, por vía etnográfica (mediante entrevistas, observación participante, etcétera), la interpretación cotidiana de las formas simbólicas en la vida social. Es lo que Thompson llama *hermenéutica de la vida cotidiana*, o también *interpretación de la doxa*. Esta fase preliminar responde a las características del campo de estudio, que constituye un *ámbito pre-interpretado* por los actores sociales antecedentemente a cualquier procedimiento de observación científica.

A continuación, el esquema introduce tres fases analíticas que corresponden a la "hermenéutica profunda" propiamente dicha. Estas fases no deben considerarse en forma secuencial, sino como dimensiones analíticamente distintas de un mismo aunque complejo procedimiento interpretativo.

La primera fase es la del *análisis histórico-social*, cuya finalidad es la reconstrucción de las condiciones de producción, de circulación y de recepción de las formas simbólicas. Estas condiciones

contextuales están constituidas por los siguientes elementos que representan otros tantos niveles de análisis: el escenario espacio-temporal, el campo de interacción, las instituciones sociales, la estructura social y los medios técnicos de transmisión o difusión.

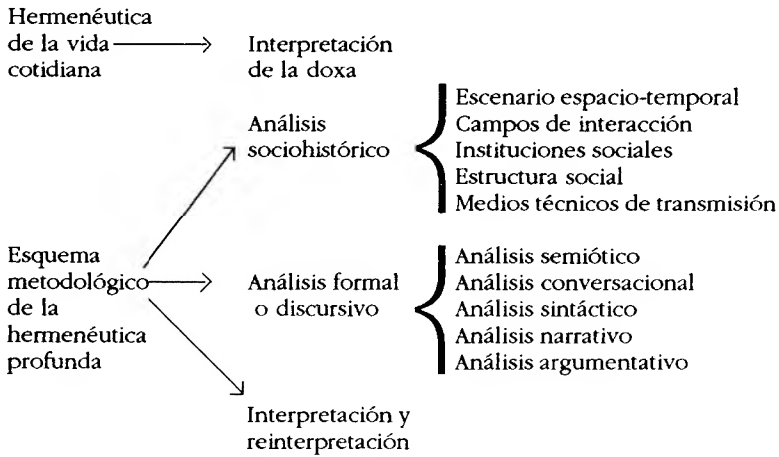
La segunda fase es la del *análisis formal*, que estudia la estructura interna de las formas simbólicas en virtud de la cual éstas son capaces de representar y simbolizar. Aquí pueden convocarse diferentes técnicas inspiradas en la lingüística, que van desde la semiótica hasta el análisis narrativo y argumentativo, pasando por el análisis sintáctico y el conversacional.

La tercera fase es la de la *interpretación y reinterpretación* que, si bien requiere del apoyo de la fase anterior, constituye una operación diferente. En efecto, el procedimiento anterior era analítico (desconstrucción, disociación de elementos de un todo), lo mismo que la fase del análisis histórico-social. La interpretación, en cambio, procede por síntesis, construyendo creativamente un sentido global que imputa a los comportamientos o acontecimientos observados. La interpretación se propone fundamentalmente reconstruir la *dimensión referencial* de las formas simbólicas (qué es lo que se representa y lo que se dice acerca de lo representado), apoyándose en los resultados de los dos momentos analíticos precedentes.

Este proceso de interpretación, mediado por métodos objetivantes, es también un proceso de *reinterpretación*, en la medida en que las formas simbólicas forman parte, como ya se ha dicho, de un ámbito pre-interpretado. Se trata, por consiguiente, de reinterpretar lo ya interpretado en la vida cotidiana, de proyectar creativamente un sentido que puede diferir del que se construye rutinariamente en las interacciones cotidianas. Esta divergencia sólo se podrá apreciar por contraste con los resultados de la *interpretación de la doxa* que, como hemos visto, constituye una operación preliminar.

Por lo demás, la posibilidad de un *conflicto de interpretaciones* es inherente a toda interpretación. Toda interpretación es en principio cuestionable, porque constituye una operación riesgosa, conflictiva y abierta a la disputa. En caso de conflicto de interpretaciones, la única manera de resolverlo es la *discusión racional* en un espacio de comunicación libre de presiones (Habermas), donde la única fuerza reconocida y admitida sea la del mejor argumento.

El propio Thompson ha adaptado esta metodología al análisis de



las ideologías (donde el foco de interés es detectar cómo el discurso moviliza el sentido al servicio de las relaciones asimétricas de la dominación), y al análisis de los medios masivos de comunicación (donde se introduce un “enfoque tripartito” que distingue el momento de la producción/transmisión, el momento de la construcción de mensajes, y el momento de la recepción/apropiación).

3. La propuesta metodológica de Thompson es, quizás, la más completa y ambiciosa entre todas las que han sido presentadas en el ámbito de la concepción interpretativa (o semiótica) de la cultura.

Esta propuesta permite integrar, por una parte, diferentes técnicas de análisis de manera sistemática y coherente, explotando todas sus virtualidades pero a la vez reconociendo sus limitaciones particulares; y, por otra, permite eludir simultáneamente la *falacia del reduccionismo* (que pretende explicar exhaustivamente las formas simbólicas sólo en función de sus condiciones histórico-sociales de producción) y la *falacia del inmanentismo* (que reduce toda explicación cultural al análisis formal y meramente interno de las formas simbólicas).

Pero, sobre todo, se trata de una propuesta que no sólo da su debido lugar a la dimensión subjetiva y hermenéutica de la cultura, sino que ha sido construida enteramente en función de la misma. Y esto sin menoscabo de la atención debida a los aspectos menos

“semióticos” de la cultura, como lo son su contexto histórico-social y las relaciones de fuerza que la enmarcan.

Por último, si bien el paradigma de Thompson enfatiza la dimensión hermenéutica de la cultura, no se presenta como una posición metodológica excluyente ni siquiera respecto del positivismo que critica. A este propósito, nada más equilibrado y sensato que esta autoevaluación del propio Thompson que nos permitimos citar *in extenso* a modo de conclusión:

Existe, por supuesto, la tentación constante de tratar los fenómenos sociales, en general, y las formas simbólicas, en particular, como si fueran objetos naturales susceptibles de ser sometidos a diferentes tipos de análisis formal, estadístico u objetivo. Mi posición aquí *no es* la de considerar que tal tentación es totalmente desorientadora, que, por lo tanto, debe ser resistida a toda costa; ni la de considerar que el legado del positivismo debe ser erradicado de una vez por todas. Este punto de vista puede ser el de algunos proponentes radicales de lo que suele llamarse “enfoque interpretativo” en el análisis social, pero no es el mío. Mi razonamiento se encamina más bien a afirmar que los diferentes tipos de análisis formal, estadístico y objetivo son perfectamente apropiados y hasta de vital importancia en el análisis social, en general, y en el análisis de las formas simbólicas, en particular; pero que, sin embargo, estos tipos de análisis deben ser considerados, a lo más, como enfoques *parciales* en el estudio de los fenómenos sociales y de las formas simbólicas. Son parciales porque, como nos lo recuerda la tradición hermenéutica, muchos fenómenos sociales son formas simbólicas y todas las formas simbólicas son constructos dotados de sentido que, por más exhaustivamente que se los someta al análisis formal objetivo, suscitan inevitablemente problemas de comprensión e interpretación. Por consiguiente, los procesos de comprensión y de interpretación tienen que ser considerados no como una dimensión metodológica que excluya radicalmente el análisis formal u objetivo, sino más bien como una dimensión a la vez complementaria e indispensable respecto de la primera.²⁰

²⁰ *Ideology and Modern Culture, op.cit.*, pp. 274-275.