

LA CONSTRUCCIÓN SEMIÓTICA DEL MUNDO

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
1.-ESPACIO Y REPRODUCCIÓN Y SOCIAL	7
2.-LA CULTURA COMO ESPACIO DE REPRODUCCIÓN SOCIAL	29
3.-LA CONSTRUCCIÓN SEMIÓTICA DEL MUNDO	50
CONCLUSIONES	74
BIBLIOGRAFÍA	80

INTRODUCCIÓN

Introducción

¿Cómo se ejerce el poder sin violencia?, ¿puede la violencia no estar presente en las relaciones de poder?, ¿porqué se reproducen las relaciones de poder? ¿qué clase de violencia debe ejercerse para reproducir el poder, para imponer el monopolio de lo socialmente aceptado?

Estas preocupaciones, entre otras, dieron origen a este trabajo de investigación. Buscar las respuestas en aquellas teorías que no se fundamentaban en el marxismo y que indagan en aspectos que inquietan a quien presenta este trabajo. Qué clase de poder se ejerce con la educación, con el sistema de creencias religiosas, con el consumo de cultura y en qué deriva de esto.

Optamos para intentar dar respuesta a estos cuestionamientos la escuela estructuralista y post-estructuralista, partiendo del aquel primer estructuralismo que tiene como objeto de estudio al lenguaje. En el capítulo primero explicamos de manera muy sucinta las reglas fundamentales que Saussure expone en su Curso General de Lingüística como un método de análisis sin presupuestos teóricos ni históricos, analizando la lengua desde sus elementos más formales. Descubrimos que el lenguaje como sistema de signos encadenados de manera "lógica" producen sentido.

El análisis que hace Saussure proporcionó elementos para realizar un análisis y estudio riguroso de los fenómenos sociales para revelarlos científicamente; sin embargo, este estructuralismo puso demasiado

énfasis en los elementos estáticos de la realidad a expensas de los dinámicos, al prescindir del factor temporal, histórico.

En el camino nos encontramos con Pierre Bourdieu, sociólogo francés que revolucionó el método de estudio, introduciendo el elemento temporal. A través del primer capítulo se analizan conceptos básicos de su teoría como habitus, campos, estructuralismo constructivista y agentes, entre otros.

Al finalizar el capítulo, encontramos las primeras respuestas definiendo poder y capital cultural. También encontramos coincidencias entre el pensamiento de Marx y de Bourdieu, sobre todo en los que se refiere al espacio social como espacio de luchas por detentar el poder.

El segundo capítulo está dedicado a revisar las definiciones históricas que ha tenido el concepto de cultura y cómo de una definición restringida y limitada a lo meramente artístico, con el devenir histórico se amplía, llegando a ser los modos de vida (*ethos*).

Revisamos el estudio que hace de la cultura la Escuela de Francfort con la Teoría Crítica, que estructuró todo un sistema filosófico y crítico acerca de la cultura y su función como instrumento de dominación política, estableciendo la relación entre capitalismo y cultura, generando el concepto de INDUSTRIA CULTURAL y el modo en que a través del consumo masivo de cultura se crean los estereotipos. El análisis deja fuera al sujeto y su participación en la configuración del mundo. Para la Teoría Crítica, la estandarización y la uniformidad de las posibilidades culturales eran resultado de los que llamaron "el poder absoluto del capitalismo".

En el tercer capítulo acercamos los conceptos de cultura, dominación y poder político y tratamos de establecer su relación para hacer posible la reproducción social. Tomamos como referencia el concepto de hegemonía que hizo Gramsci, quien da cuenta de que la nueva sociedad capitalista reproduce y articula una nueva dimensión de las relaciones de poder, no solamente por medio de una dictadura o de un aparato coercitivo de violencia física, sino a través de lo que él llamaría HEGEMONÍA de un grupo social.

Revisamos los conceptos de legitimidad y dominación que hacen Maurice Duverger y Karl Deutsch, y la necesidad histórica de que desde el poder se lucha para hacer de la realidad un entorno socialmente aceptado.

ESPACIO Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

1.- ESPACIO Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

Con el propósito de contextualizar el pensamiento y la teoría de Bourdieu, nos parece conveniente recordar el origen y algunos principios del método Estructuralista, aunque para algunos sociólogos esta sea "*tradición de pensamiento muerta*" (Giddens: 1990, 254).

Fundamentalmente, el estructuralismo como método de investigación sociológica y antropológica tiene su origen en la lingüística estructural de Saussure que, a partir de la publicación del Curso General de Lingüística (1916), determinó el objetivo de esta ciencia: estudiar y descubrir la realidad lingüística sin presupuestos teóricos ni históricos y analizar la lengua en sus propios elementos formales. La lingüística moderna (lingüística estructural) está basada en el concepto de estructura y en el principio fundamental de que la lengua es un sistema cuyas partes se hallan unidas por una relación de dependencia y de solidaridad. Partiendo de Saussure, la doctrina estructuralista enseña el predominio del sistema sobre los diferentes elementos. Cada unidad o signo del sistema se define por el conjunto de relaciones que sostiene con los demás y por las oposiciones en que interviene; la estructura del sistema da su "significación" o su función a los signos. Para el autor, "*...la tarea de la lingüística, entre otras, es buscar las fuerzas que entran en juego de manera permanente y universal, en todas las lenguas y deducir las leyes generales a que se puedan reducir todos los fenómenos particulares...la lengua es un sistema riguroso y la teoría debe ser un sistema tan riguroso como la lengua*" (Saussure: 1992, 7 y 31).

Este método para algunos científicos sociales de los años sesenta tenía los elementos necesarios para aplicarse en otras áreas de investigación.

Según Lévy-Strauss, la lingüística y las ciencias sociales consideran el mismo objeto de estudio: "*las realidades fundamentales y objetivas consistentes en sistemas de relaciones*" (Giddens:1990,258). Para este antropólogo el verdadero estructuralismo trata por encima de todo de captar las cualidades intrínsecas de determinados tipos de orden. Desde ese punto de vista cada realidad humana es una totalidad estructurada, significativa y articulada en un sistema de relaciones estables con leyes internas de regulación y cuyo sentido hay que buscar en ella misma, en su estructura profunda. El conocimiento de dichas cualidades permitirán la construcción teórica de dichas estructuras; así, la estructura es un instrumento conceptual, un modelo teórico-práctico capaz de traducir la realidad en términos lógicos y matemáticos. Sin embargo, esto no significa que los investigadores hipostasien arbitrariamente su propio sistema hipotético sobre los datos empíricos que arroja la realidad social. Por el contrario, al descubrir la red de relaciones que constituyen y sostienen a la sociedad, se manifestarían las regularidades que la conforman. La actividad estructuralista consiste en re-construir un objeto o fenómeno para que salgan a la luz sus reglas de funcionamiento permitiendo formular leyes generales.

El método de la lingüística estructural de Saussure estaba profundamente ligado al positivismo lógico o neopositivismo que floreció entre las dos guerras mundiales. Estuvo representado por el *Círculo de Viena*, formado básicamente por científicos naturales y filósofos. Para los neopositivistas el único objeto de conocimiento es lo "dado" en la experiencia, por lo que rechazan toda realidad que no sean los hechos y las relaciones entre éstos. El propósito era orientar a la Filosofía por caminos científicos y oponerse radicalmente a la metafísica y a todo conocimiento *a priori*; la orientación empirista del *Círculo* se compensó con la utilización de los

recursos de la lógica formal simbólica. Tanto en la elección de los temas como en el tratamiento con el que los elaboran, los miembros de esta Escuela defienden la claridad unívoca, el rigor lógico y la fundamentación suficiente como condiciones imprescindibles del filosofar válido.

A través de los principios positivistas se pretendía alcanzar la legitimidad epistemológica a partir de formas privilegiadas del conocimiento. Para ello, era necesario no sólo exigir a toda ciencia que los hechos, en este caso los hechos sociales y con ello el lenguaje, fueran asumidos estrictamente como objetos de percepción, que pudieran ser verificables para ser susceptibles de ser enlazados en y por leyes.

La preocupación por revelar los fenómenos sociales en términos absolutamente científicos demostraba la necesidad de legitimar o, mejor, de fundamentar el conocimiento de las realidades sociales a través de la elaboración de principios epistemológicos más que ontológicos. La inquietud por descubrir las estructuras sociales otorgando mayor importancia a la forma que éstas adquirirían más que a su contenido tenían como base el siguiente razonamiento: si la naturaleza podía descifrarse, por qué no los acontecimientos sociales; si en la naturaleza había regularidades, qué impedía que en la sociedad se encontraran.

Para los primeros estructuralistas, la lingüística proporcionaba instrumentos rigurosos para el análisis, por lo que los conceptos que utilizaba la lingüística estructural tales como arbitrariedad del signo, sincronía o totalidad, entre otros, podían ser aplicados a ámbitos distintos dentro del campo de las ciencias sociales. Lo anterior queda más claro con la afirmación de Lévy-Strauss: *"La vida social es como el lenguaje"* (Giddens: 1990, 260). Esta aseveración es seductora, pues al mismo tiempo que la

vida social es como el lenguaje también el lenguaje es medio privilegiado con el que construimos la vida social; de hecho, entre el lenguaje y la vida social se establece una relación dialéctica. Más aún, a través del lenguaje vamos construyendo la realidad no en una sola dirección, pues estas dos entidades se van tejiendo entre si. Arriesgarse a comparar la vida con el lenguaje implicó adoptar los avances metodológicos de éste al análisis social.

Sin embargo, la crítica que hacen los post-estructuralistas, entre ellos Giddens y Bourdieu, es que los primeros estructuralistas sobrevaloraron aquellos factores que sistemáticamente se presentaban en las colectividades para descubrir las estructuras que determinan la conducta humana, descuidando con ello las prácticas que generan dichas estructuras; para ellos fueron privilegiados los elementos estáticos de la realidad a expensas de los dinámicos asegurando que lo fundamental de la experiencia humana no reside en la creatividad histórica, sino en la estructuralidad decisiva de lo ya existente y en el peso de las estructuras a las cuales ha de subordinarse la conciencia activa de las personas.

Para los primeros estructuralistas, las formulaciones debían permitir una cierta traductibilidad de una estructura a otra, con arreglo a ciertas normas de traducción. Dichas traducciones no eran de modo alguno históricas sino lógicas (o formales), lo que podría *garantizar* el carácter universal y la objetividad del modelo en cuestión.

Bajo la óptica de la lingüística, las estructuras del lenguaje pueden existir más allá del contexto temporal y espacial. Prescindir del tiempo, es decir de la circunstancia histórica que produce los hechos sociales, es lo que

confiere el carácter “sincrónico” al lenguaje y lo que, en su momento, constituiría el paradigma del análisis social.

De hecho el método estructuralista está en oposición al enfoque diacrónico que explica los fenómenos en una sucesión temporal o histórica a favor de la organización sincrónica. La anulación del tiempo, como categoría de análisis, permitiría a los científicos sociales elaborar *leyes universales* que explicarían los hechos sociales, por lo que para estos teóricos habría un principio ontológico al interior del análisis epistemológico que presupone la existencia de regularidades transhistóricas.

Para los estructuralistas es el orden transhistórico de las relaciones que se establecen al interior de las colectividades y entre ellas lo que todo científico, sea cual sea su ciencia, debería estudiar basándose en la creencia de que las cosas que ocurren, ocurren con base en un ordenamiento de mecanismos y leyes más o menos fijas y constantes. Para Wallace, *“los astrofísicos suponen que los procesos (sean conocidos o no) que existen aquí y ahora en la Tierra existen a través del cosmos y en todos los tiempos, pasados y futuros...de forma similar, los sociólogos suponen que los mismos procesos (igualmente conocidos o no) existen en todas las sociedades pasadas, presentes o futuras”* (Giddens: 1990, 363).

Este razonamiento guarda un argumento radical: la creencia de que las potencialidades transhistóricas de los fenómenos son empíricamente irrefutables, pues los principios que sostienen dichas potencialidades sólo tienen en cuenta lo constante y no lo accidental. Bajo esta perspectiva las prácticas y acciones de las personas quedan suprimidos; los agentes de transformación no son tomados en cuenta. Éstos quedan a merced de los

mecanismos y leyes más o menos fijas que dan lugar a la vida social; al aplicarse absolutamente el método científico al estructuralismo, o en palabras de Bourdieu hacer uso y abuso de las “transportaciones mecánicas” en la utilización del método, se reduce a las personas a un mero punto de cruce de las estructuras sociales, donde éste aparece como un “epifenómeno” de las estructuras quedando las prácticas de los sujetos literalmente anuladas. No sólo eso, también el individuo mismo es borrado de los análisis científicos.

Aun cuando a primera vista parezca ociosa la reflexión filosófica, se impone como necesario hacerlo pues sus efectos alcanzaron a las ciencias sociales; ente ellos, es de suma importancia subrayar e insistir que en el estructuralismo las acciones de los individuos fueron prácticamente marginadas, lo que podría tener explicación en uno de los conceptos centrales de la lingüística.

Para los lingüistas, el lenguaje es un sistema de signos en donde cada uno de éstos se constituye en función de la diferencia que establece con los demás signos. Adicionalmente, la relación que se establece entre el signo y el objeto es arbitraria: por ejemplo, la palabra “casa” no es el objeto “casa”. La arbitrariedad del signo establece su valor diferencial en función de la oposición con respecto a lo otro. Los signos del lenguaje tienen dos caras, la primera es el significante –la base material-, la *palabra*, que representa o simboliza el significado del signo-; ésta sólo tiene valor a partir de la diferencia respecto de otros significantes, es decir, otras palabras. La palabra “casa” es distinta de la palabra “caza”, pero también se diferencian porque cada una de ellas posee y traduce una carga de significado diferente. Para el signo “yo”, las implicaciones sociológicas fueron importantísimas: el “yo” únicamente tiene validez cuando está

inmerso en una totalidad anónima, es un signo entre los demás. El “yo” sólo es una forma gramatical, o sea, es puro significante; no se refiere a una subjetividad en particular, por lo que no habría razón para atribuirle un valor sociológico o filosófico privilegiado.

En la totalidad anónima del análisis lingüístico el sujeto queda reducido para el análisis sociológico, pues la totalidad es mucho más que la suma de sus partes y también es mucho más que cada una de sus partes constitutivas; por lo que el “yo” sólo tendría sentido como “parte” que conforma un todo. Si el lenguaje es forma y no sustancia, en lo social las estructuras también son forma y no sustancia; importa el *cómo*, el *qué*, pero no el *quién*, *cuándo*, *para qué* ni el *porqué* con todo lo que esto implica. En este sentido las personas son sólo puntos en este gran esquema social construido por el estructuralismo y tienen relevancia en tanto que son parte del gran sistema social, pero no más.

Bourdieu reivindicará el papel de los individuos y de hecho superará este primer estructuralismo también denominado estructuralismo positivista.

Más adelante, Parsons elabora una teoría sobre el estructuralismo social en la que los individuos no son conceptualizados como “epifenómenos”, convirtiéndolos en sujetos de relaciones que se comprometen con todo lo que son en un proceso de interacción que generan las estructuras del sistema social. Contrario al primer estructuralismo, a Parsons le interesa particularmente el modo en que los sujetos orientan sus acciones respecto de las situaciones.

Para esta nueva escuela estructuralista los niveles de investigación serían dos: el primero, un nivel descriptivo; el segundo, un nivel analítico. Este

último conservaba rasgos del estructuralismo positivista, debía seguirse para comprender y aprehender el concepto de estructura social; básicamente es un modelo lógico a través del cual damos cuenta de los fenómenos sociales. Para Parsons la estructura social está conformada por una red de relaciones que, conforme a ciertas normas o reglas, tienen cierta intención entre los sujetos que participan en las diversas interacciones. Las reglas de participación son modelos culturales normativos e institucionalizados que han sido interiorizados por el sujeto. En este sentido, hay coincidencia con el pensamiento de Bourdieu; sin embargo, para éste el concepto de reglas es sustituido por el de estrategias, concepto que permite una mayor flexibilidad y comprensión de situaciones particulares: las estrategias son acciones llevadas a cabo por los sujetos en momentos precisos.

Tradicionalmente la ciencia social había puesto mayor atención en aquellos factores que se presentaban en las colectividades; trataban de indagar aquellas situaciones estructurales que determinaban la condición humana, pero descuidaban las prácticas que generan vida social.

A pesar de que Bourdieu compartió la plenitud del estructuralismo en los años sesenta, también es cierto que produjo *"uno de los usos más creativos del método...vio ese tipo de análisis como la 'reconstrucción objetivista' por la que hay que pasar para acceder a interpretaciones 'más completas y complejas' de los procesos sociales"* (Bourdieu, Sociología y Cultura, p. 9, 1990)

De acuerdo con Bourdieu, lo realmente rescatable del método estructuralista y que en esencia era su novedad, pero que se había

olvidado, era la introducción de un pensamiento RELACIONAL, rompiendo también con el pensamiento sustancialista.

El método relacional permite caracterizar los elementos, por las relaciones que sostienen con los otros elementos del sistema; en la relación con los otros, cada elemento adquiere su sentido y su función. El método lingüístico se asoma en esta reflexión pues, como lo hemos visto anteriormente, el valor de los signos se define por su relación de diferencia con los otros signos. Bourdieu no refutaría este argumento lingüístico, pero agregaría que el análisis de los fenómenos sociales siempre son EN UN MOMENTO DADO, lo que significa que la interpretación de los fenómenos debe darse en el marco de un tiempo histórico; de lo contrario, tendremos análisis descontextualizados que sin lugar a dudas son, “empíricamente irrefutables”, pues no oponen resistencia a toda clase de contextualización e interpretación; pero por otro, no se escaparía de ser una interpretación relativa y “acomodada” de las relaciones específicas. En la teoría de Bourdieu, se resume de la siguiente manera: “...en lo impensable de una época está todo aquello que no puede ser pensado si faltan las disposiciones éticas y políticas que inclinan a tomarlo en cuenta y en consideración...” (Bourdieu, El Sentido Práctico, p. 20,1991)

Con este argumento, Bourdieu matiza el concepto de regularidades transhistóricas pues el tiempo histórico explica muchas de las cosas que quedan sin explicación cuando se pretende dar cuenta de ciertos fenómenos que han sido reducidos a simples leyes y que no pueden por ello con la contextualización. Además, contextualizar los fenómenos sociales teniendo en cuenta el método relacional permitiría entender mejor cuándo las condiciones “éticas y políticas” contribuyen a que algunas cosas sucedan o puedan siquiera ser pensadas como posibles.

Bourdieu denominó a su teoría como ESTRUCTURALISMO CONSTRUCTIVISTA O CONSTRUCTIVISMO ESTRUCTURALISTA. Entender lo que significa este concepto nos permitirá acceder directamente al problema que nos ocupa. Nombra así a su método porque afirma que el mundo social está sostenido por estructuras objetivas, es decir, estructuras que son externas a las personas . Estas estructuras no solamente orientan y coaccionan, en un momento dado, las prácticas, sino también las representaciones que del mundo se hacen las personas; todo esto suele suceder con independencia de la conciencia de los sujetos, o sea, hay una incorporación de las estructuras permitiendo al sujeto pensar el mundo, hacer en el mundo y construir el mundo de manera diferente en los lugares y en los momentos; consecuentemente y al mismo tiempo, los individuos son parte activa de este proceso de construcción de las estructuras objetivas.

Por esta razón, Bourdieu dejará de llamar sujetos o individuos a lo que en adelante nombrará *agentes*. Al reemplazar estos dos conceptos por el de *agente*, Bourdieu atribuye a las personas una permanente actitud de participación, aunque sean inconscientes de ello. Si consideramos al *agente* como individuo, éste no es más que un títere que de manera pasiva sólo es receptor de las influencias del medio ambiente. Cuando el *agente* es considerado solamente como sujeto éste tiene una participación más activa que el individuo; el sujeto se relaciona con el objeto (la realidad, el mundo) en la medida en que aquél construye a éste último; este es el caso del sujeto universal o trascendental de Kant; el objeto no ejerce influencia sobre el sujeto, es la obra maestra frente a su creador.

El concepto de agente da cabida a dos momentos: por una parte es el constructor del mundo y, por otra, de modo simultáneo, el mundo lo

construye. *El agente es el constructor construido*. Sustraer al agente de ejercer influencia y ser influenciado en y por el mundo social entendiendo que el mundo social se “estructura” de una manera particular en el espacio y en el tiempo, es reducirlo, como ya se dijo, a un epifenómeno e implicaría necesariamente apelar a la resignación de estar a merced de las circunstancias.

Por constructivismo Bourdieu, quiere dar cuenta de que una parte de los esquemas mentales de acción y percepción con que las personas participan en el mundo tienen su origen, su génesis dentro y gracias al mundo social. En Cosas Dichas, el autor también califica a su teoría como ESTRUCTURALISMO GENÉTICO: “...*el análisis de las estructuras objetivas –las de los diferentes campos- es inseparable del análisis de la génesis en el seno de los individuos biológicos, de las estructuras mentales que son, por una parte el producto de las estructuras sociales y, del análisis de la génesis de esas estructuras sociales mismas: el espacio social, y los grupos que en él se distribuyen son producto de luchas históricas (en las cuales los agentes se comprometen en función de su posición en el espacio social y de las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden ese espacio)*” (Bourdieu, Cosas Dichas, p. 26, 1988)

En la definición que el propio Bourdieu hace de su teoría, destacan algunos conceptos importantes que reflejan el alejamiento con el estructuralismo tradicional (Saussure y Lévy-Strauss). Es significativa la inclusión que hace Bourdieu del concepto de “luchas históricas”; en este sentido puede encontrarse también una similitud fundamental con el marxismo. Para ambos, el desarrollo de la historia se establece relaciones de lucha, mismas que son llevadas a cabo por los distintos grupos sociales, aun

cuando es evidente que para Marx son clases sociales y para Bourdieu, grupos sociales.

Tanto para uno como para el otro, no hay duda de que el soporte de la sociedad y su reproducción, tienen su principio en las clases sociales y en la relación de fuerza, de lucha, de diferencia que se establece entre ellas.

Las luchas históricas son generadas en el espacio social, pero además estas luchas reproducen este espacio. Es conveniente hacer notar que lo que llamamos "sociedad", en la teoría de Bourdieu es denominado "espacio o mundo social"; es importante considerar esta diferencia conceptual porque el espacio social denota una *geografía* dimensionable en múltiples direcciones. Bourdieu representa al mundo social como un espacio que se construye a partir de la distribución diferenciada de un conjunto de propiedades que actúan sobre una región específica del espacio. Estas propiedades le otorgan a quien o quienes las posean, cierto poder sobre la región en cuestión. La distribución diferenciada genera las luchas entre los grupos sociales por detentar el poder de un campo específico en el espacio social.

Sin embargo, en este sentido Bourdieu establece una relación polémica con el mismo marxismo. Dado que en la realidad social se producen fenómenos cuya explicación no se reduce a una pugna que se explique únicamente por los conflictos de apropiación económica, Bourdieu hará notar que la articulación entre lo económico y lo simbólico –en términos marxistas, la articulación entre lo estructural y superestructural- es mucho más complicada de lo que parece a simple vista.

Por esta razón centrará su preocupación fundamental en lo que se refiere a lo cultural y lo simbólico. De este modo, Bourdieu pone el acento en aquellos problemas “superestructurales” que también legitiman el poder político y que fueron marginados por los marxistas. El sociólogo francés no acepta que la sociedad esté determinada por un único factor, pero tampoco puede reducirse a la suma de todos ellos.

El concepto clásico de sociedad encierra, en cambio, un significado bidimensional y plano porque para los marxistas se reduce, en términos generales, a dos grandes esferas: la estructural y la superestructural, en donde la primera ejerce dominio absoluto y determina al resto de la sociedad. Sin embargo, esto no significa que para Bourdieu el campo económico no sea de suma importancia; de hecho, señaló que “*el campo económico tiende a imponer su estructura a los otros campos*”, (Bourdieu. Sociología y Cultura, p. 283, 1990), pero esta imposición depende, y mucho, del campo del que se trate.

Por lo tanto, para Bourdieu el análisis de la cultura no es cuestión de poca importancia, por el contrario, si de comprender al poder y su legitimidad se trata no podemos dejar a un lado lo que concierne a este campo. Ciertamente, las clases o grupos sociales se reproducen en la lucha y también se diferencian unas de otras porque unas poseen el poder económico y otras no, pero además porque unas poseen cierto capital específico, en este caso capital cultural y simbólico, que le otorga el poder para “imponer” al resto de la sociedad como legítima su propia representación del mundo. Esto lo veremos más adelante con mayor detalle.

Al pensar el espacio social puede compararsele con un espacio geográfico en donde los habitantes de un territorio determinado se ubican y distribuyen en una región específica y desde ahí pueden tener una perspectiva del resto del mundo. En el caso del espacio social los agentes ocupan posiciones determinadas en regiones específicas de dicho espacio, lo que no debe llevarnos a pensar que los agentes están restringidos absolutamente para ocupar un sólo lugar, ya que en realidad los agentes pueden ocupar varias posiciones; sin embargo, *"cada uno ellos está acantonado en una posición o en una clase precisa de posiciones vecinas (en una región determinada del espacio) y, aun cuando fuera posible hacerlo mentalmente, no se pueden ocupar en la realidad dos regiones opuestas del espacio"* (Ibid, p. 282).

En el espacio social, los agentes estarán más próximos unos de otros cuantas más propiedades en común tengan; esta relación es, por otra parte, inversamente proporcional: cuanto menos en común tengan, estarán más alejados en el espacio. Por lo tanto, las distancias espaciales coinciden con las distancias sociales. Esto naturalmente, no sucede de igual manera en el espacio real o físico.

La cercanía entre las personas propiciada por el espacio físico *favorece* la identificación entre ellas; es el caso de los grupos étnicos, por ejemplo. En la medida en que la cercanía física es además apoyada por la cercanía social, el grupo tiene más probabilidades de estabilidad y durabilidad. En cambio, en el espacio social, la distribución y las distancias físicas no siempre garantizan la proximidad y la identificación. En otras palabras, en el espacio social no se puede reunir a cualquier agente con otro, sin tener en cuenta sus diferencias fundamentales, específicamente, según

Bourdieu, las económicas y las culturales. De lo contrario las ya tensionadas relaciones entre grupos podría derivar en un conflicto.

Podemos describir el espacio social como *"un campo de fuerzas, es decir, como un conjunto de relaciones de fuerzas objetivas que se imponen a todos los que entran a ese campo y que son irreducibles a las intenciones de los agentes"* (Loc. cit.). No obstante, aunque las relaciones de fuerza son irreducibles a los intereses de los agentes, no es menos cierto que ellos contribuyen con sus prácticas en la producción y reproducción del espacio social. Por otra parte, los agentes no se desplazan azarosamente en este espacio; por un lado porque el "conjunto de fuerzas objetivas" que confieren su estructura al espacio se imponen a ellos y, por otro, porque ellos oponen a las fuerzas del campo su propia *inercia*, es decir, sus "propiedades" que, según Bourdieu, pueden existir en estado incorporado bajo la forma de disposiciones, o en estado objetivado, representado por los bienes.

El conjunto de relaciones que se definen y adquieren su valor con referencia a las prácticas de los otros es lo que va constituyendo el espacio social. En las relaciones que generan al espacio social subyacen las estructuras objetivas, así como las estructuras mentales; puesto que las relaciones y las estructuras que conforman el espacio social no aparecen a simple vista, éstas son una construcción lógica que tiene su base en la percepción de las prácticas de los agentes, esto es, que *"las interacciones...esconden las estructuras que en ellas se realizan...donde lo visible, lo que es inmediatamente dado, esconde lo invisible que lo determina"* (Bourdieu, Cosas Dichas, p. 130, 1988). Entre los agentes y las estructuras hay una relación de mutua constitución que se produce no en una sucesión lineal en el tiempo, por el contrario, su estrecho

entrelazamiento es simultáneo por lo que su ordenamiento ontológico es igual. En otras palabras, resulta difícil establecer qué fue primero, si “el huevo o la gallina”, aunque epistemológicamente deba recurrirse a una separación analítica.

En la teoría de la reproducción social uno de los conceptos que mayor relevancia tiene es el del HABITUS, que Bourdieu define como: *“un sistema de disposiciones, es decir, como principios generadores y organizadores de las prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia de las reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta”* (Bourdieu, El Sentido Práctico, p. 92, 1991).

Con el concepto de habitus, Bourdieu rompe con uno de los principios fundamentales del estructuralismo que otorga a las estructuras una supremacía sobre las personas y cuyas consecuencias, como ya vimos, implican la abolición del sujeto. Por otra parte y en oposición a lo anterior, tenemos que la noción de habitus supera al subjetivismo en donde las prácticas de los agentes son trascendentes a las estructuras.

El concepto de habitus permite relacionar al agente con el mundo sin que ninguno de los tenga una supremacía ontológica; a través del habitus el agente organiza sus percepciones del mundo, las interpreta y actúa conforme a ellas, y en la medida en que estos esquemas de organización están coaccionados o influidos por las estructuras objetivas, en esa misma medida las estructuras mentales son ESTRUCTURAS ESTRUCTURADAS. Al

mismo tiempo, el habitus da cuenta del proceso por medio del cual lo social es interiorizado por los individuos y logra la concordancia entre lo objetivo y lo subjetivo. Lo anterior explica porqué el habitus es parte fundamental de la reproducción social ya que garantiza cierta coherencia con el desarrollo social y permite producir prácticas más o menos creativas que responden a los límites que las estructuras objetivas permiten. Por otra parte, la interiorización de las estructuras del mundo social tiene una implicación muy poderosa: *"las disposiciones de los agentes tienden a ser adaptadas a la posición que ocupen, por eso los agentes tienden a percibir el mundo como evidente y a aceptarlo mucho más ampliamente de lo que podría imaginarse"* (Bourdieu, Cosas Dichas, p. 134, 1988).

Aceptar al mundo como evidente quiere decir que ese mundo que percibimos no aparece como caótico o desprovisto de necesidad, por ello es importante que entre la posición ocupada, las percepciones y las prácticas se establezca una correspondencia. Las posiciones ocupadas por los agentes son un principio de división y diferenciación respecto de los demás; la distribución de ellos está ligada inseparablemente de sus propiedades. Las propiedades de los agentes son signos de la posición que ocupan en el espacio social y estos signos, al igual que los signos del lenguaje, tienen su fundamento ontológico a partir de la relación diferencial con otros signos. Por lo tanto, el espacio social es también un espacio SIMBÓLICO que se organiza según la posición diferencial, o sea, todo aquello que distingue a una posición de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone. Así lo señala Bourdieu: *"la identidad social se define y se afirma en la diferencia...las más fundamentales oposiciones de la estructura de las condiciones (alto-bajo; rico-pobre; feo-bonito; etc) tienden a imponerse como los principios*

fundamentales de estructuración de las prácticas y de la percepción de las prácticas. Sistemas de esquemas generadores de prácticas que expresan de forma sistemática la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la diferencia constitutiva de la posición, el habitus aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantes (producto del habitus), según unos principios de diferenciación que...son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales” (Bourdieu, La Distinción, p. 171, 1991)

El espacio social-simbólico está constituido, por definición, a partir de distintos estilos de vida, lo que quiere decir que lo conforman modos diferentes de divertirse, de trabajar, de crear una familia y de determinar las prioridades de la vida cotidiana, así como los medios para alcanzar los fines, esto es, de construir el mundo social; la diversidad de interpretaciones le da al mundo una “pluralidad potencial de posibles interpretaciones”, permitiendo de esta manera evitar las explicaciones absolutas y de los callejones sin salida; la relatividad de las explicaciones dadas gracias a la “pluralidad” conceden cierta indeterminación, cierta elasticidad. Hasta las estructuras más firmes y constantes presentan variaciones en el tiempo. Esto significa que hay un “elemento objetivo de incertidumbre que da cabida a la pluralidad de visiones del mundo y da, también, una base a las luchas simbólicas por el poder de producir e imponer una visión y un sentido al mundo que sea legítimo.

No debe pensarse que la relación que se da entre los agentes y el mundo social se produce en la inmediatez, que nada media entre lo social y lo individual.

Aun cuando vemos el mundo con nuestros sentidos y lo aprehendemos con nuestro entendimiento, también es cierto que lo hacemos desde un contexto específico, de tal manera que las cosas del mundo se nos presentan *mediadas* por un telón de fondo, como suele llamarse, por un *social background*.

De acuerdo con Bourdieu, la palanca metodológica que ayuda a superar la inmediatez la podemos encontrar en el concepto de *campo*, que resulta ser esa instancia mediadora entre el agente y las estructuras objetivas sociales.

Los campos son aquellos espacios que pueden homologarse estructural y funcionalmente con el espacio social; los campos son partes constitutivas, estructurantes de dicho espacio: "*Dado su modo (el de Bourdieu) de afirmar la indisolubilidad de lo material y lo cultural, su teoría de la sociedad no organiza los hechos a partir de la diferencia entre estructura y superestructura...el gran esquema ordenador será más bien su teoría general de los campos*" (Bourdieu, Sociología y Cultura, p. 17, 1990).

En un primer acercamiento, que no es exacto, el campo puede pensarse como un microcosmos, *nuestro pequeño universo*. El análisis sincrónico de los campos permite determinar sus diferencias, pero también hace posible descubrir sus *regularidades transhistóricas*.

Observar las diferencias funcionales de cada campo nos faculta a acceder al conocimiento de las propiedades específicas de los campos; al descubrir las variables secundarias podemos precisar los mecanismos generales que los van configurando. No importa de qué campo se trate ni

el momento histórico en el que sea analizado, un campo siempre es un espacio de lucha por la legitimidad y el poder en cada uno de ellos.

El espacio social siempre *será*, porque los campos son irrigadores de sangre que mantiene vivo al mundo por la constante confrontación entre los grupos que los conforman y por la lucha entre los campos mismos.

Para que un campo funcione es necesario que algo esté en juego y que haya quienes participen en el juego: *"Cuando se trata de juego, el campo (espacio de juego, las reglas del juego, los asuntos del juego, etc) se da claramente como lo que es, una construcción social arbitraria y artificial, [al igual que el lenguaje] con reglas explícitas y específicas, espacio y tiempo estrictamente delimitados; la entrada en el juego toma la forma de un cuasi-contrato que es, a veces, explícitamente evocado o expresamente recordado a quienes "se dejan llevar por el juego" hasta el punto de olvidar que se trata de un juego. Por el contrario, en el caso de los campos sociales, no se entra al juego mediante un acto consciente, se nace en el juego, con el juego y la relación de creencia es tanto más total, más incondicional cuanto que se ignora como tal"* (Bourdieu, El Sentido Práctico, p. 114, 1991).

Sin embargo, querer jugar el juego es razón necesaria pero no suficiente; la razón suficiente para participar en un campo es poseer el CAPITAL adecuado, que Bourdieu llama "capital específico", con ello quiere explicar que es necesario poseer el capital válido y necesario en relación con un campo determinado o específico.

El capital es *con lo que se cuenta* para tener acceso a participar en el juego de fuerzas de un campo. La apropiación del capital puede darse en

dos niveles: a) capital incorporado, el habitus; b) capital objetivado, la posesión de cosas materiales. Esto es, capital cultural y capital económico, respectivamente. Los distintos tipos de capital son poderes que definen. El volumen acumulado de cierto capital contribuirá a determinar la posición de una agente en el espacio social, y asimismo depende de la composición y estructura de su capital.

El capital es poder. Los poderes sociales fundamentales son el capital cultural (entendido como conjunto de saberes y conocimientos que producen significados sociales) y el capital económico. El capital simbólico es la forma que toman los diferentes capitales cuando son reconocidos, es decir, lo que comúnmente llamamos prestigio, reputación, etc.

Pero también, el poder es una relación que se establece sobre la base de que unos lo tienen y otros lo quieren. En los campos, las estrategias y las prácticas de los que dominan estarán encaminadas a defender el monopolio de la violencia legítima (autoridad específica, siempre en relación con un campo específico); los que pretenden o aspiran ocupar las posiciones de dominio pondrán en acción estrategias y prácticas dirigidas a cambiar el estado de fuerzas del campo.

Conservación y subversión son las constantes en las luchas simbólicas dentro de los campos. La tensión entre las fuerzas por preservar o alcanzar ciertas posiciones es lo que mantiene fuertemente cohesionado al espacio social. Lograr el monopolio del capital específico es el fundamento del poder o de la autoridad dentro de un campo particular.

-o0o-

LA CULTURA COMO ESPACIO DE HEGEMONÍA

2.- LA CULTURA COMO ESPACIO DE HEGEMONÍA

Los hombres han perdido la habilidad de reconocer lo divino en sí mismos y en las cosas: la naturaleza y el arte, la familia y el Estado, sólo tienen interés para ellos como sensaciones. En consecuencia, sus vidas fluyen insignificadamente y su cultura compartida está interiormente vacía y sufrirá un colapso porque merece sufrir un colapso. Sin embargo, la nueva religión que la humanidad necesita emergerá inicialmente de las ruinas de esa cultura.

Cornellius

En los seres humanos está la posibilidad de la invención. Les pertenece la capacidad, sean conscientes de ello o no, de inventar su propia existencia; la opción permite una construcción eligiendo entre múltiples caminos y lo que hemos llegado a ser podemos conocerlo a través de lo creado, de lo inventado. Sin embargo, hemos elegido para la especie humana un camino que se aleja paso a paso de lo mejor que hay en la humanidad.

El primigenio estado natural de los hombres y de las mujeres ya no se recuerda; el mundo humano no sólo se ha erigido en franca oposición con el mundo que le dio origen, sino que en este afán de ABSOLUTO dominio, la desnaturalización de los seres humanos es la contrapartida de la conquista de la naturaleza, por lo que el precio pagado por la organización social que hace posible la conquista de la naturaleza se ha convertido en un problema.

En este mundo "civilizado" todo lo otro y todos los otros son opuestos; el despliegue ostentoso de lo humano se traduce en un implacable proceso social que no sólo ha transformado aquel primer *oikos* natural, sino que también para hacer esto posible ha desarrollado la individualidad más acentuada, ha subrayado, propiciado y conducido a una forma de ser, de

pensar, de actuar, finalmente de construir e inventar un mundo en permanente disyunción: tú o yo, lo que no está conmigo, está contra mí o lo que es lo mismo y más exacto: lo que no es como yo (en TODOS los sentidos) está contra mí, olvidando así la tercera persona del plural: nosotros, la conjunción tú y yo.

Es conveniente ahora recordar la inquietud de la Teoría Crítica, *comprender porqué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie* (Horkheimer y Adorno, Dialéctica del Iluminismo, p. 7, 1969) Obviamente este "nuevo género de barbarie" no sólo se refiere a la distancia que hemos impuesto entre la naturaleza y la especie humana, la distancia también existe al interior de este mundo social.

El propósito de este capítulo no es denunciar lo que ya es evidente y, en algunos casos, irremediable: el efecto de lo humano sobre la naturaleza. En estos momentos lo que nos interesa es la reflexión en torno al mundo que ya es "naturalmente" humano: el mundo de la cultura.

Cuando nos aproximamos al concepto de cultura, debemos ser conscientes de su multiplicidad semántica; esto implica enfrentarnos a los diferentes significados que guarda el concepto de cultura. En un primer momento la cultura ha sido definida como algo opuesto al mundo natural, pues la primera es una producción absolutamente humana. A través de la cultura hemos creado la sociedad en la que vivimos, dicho de otro modo la cultura es un rasgo distintivo y definitorio de la humanidad. Lo señala Giddens *"la diferencia entre la sociedad y la naturaleza es que la naturaleza no es producida por el hombre. Aunque no es creada por una única persona, la sociedad se crea y recrea de nuevo, si no ex nihilo, por*

los participantes en cada encuentro social. La producción de la sociedad es una 'realización cualificada' que los seres humanos mantienen y llevan a cabo" (Giddens, op.cit. p. 364, 1990).

Al interior de la diversidad de significados que sugiere el concepto de cultura, podemos decir que en un sentido muy clásico y restringido, la cultura se reduce al mejoramiento de las facultades humanas, por lo que ésta sería tanto proceso como resultado. En los siglos XVII y XVIII, la cultura era todo aquello que tenía su origen en la intervención consciente y libre del sujeto y que encuentra su verdadero fin en el perfeccionamiento de la *naturaleza* humana.

Bajo esta concepción, toda manifestación y despliegue cultural orientados en contra de la esencia del hombre no es verdadera cultura; si no es para enaltecer lo humano entonces es pseudocultura. La cultura estaba estrechamente relacionada con la producción y consumo de lo artístico y con la acumulación de conocimientos; este acervo material de obras artísticas y cúmulo de conocimientos podría definírsele como "patrimonio cultural".

A partir de ese momento, la jerarquización de los objetos culturales será sometida a un código que tendrá en mayor estima y por más valioso aquellos productos culturales que más espirituales sean, cuanto más ligados al ámbito de la interioridad. La relación cercana con este privilegiado mundo del patrimonio cultural no sólo enriquece, sino que también perfecciona y distingue tanto al creador como al consumidor de dicha creación, al poseer las "disposiciones intelectuales y espirituales" necesarias y convenientemente cultivadas para disfrutar y consumir legítimamente. *"El resultado final de este proceso de codificación será la*

distinción de círculos concéntricos rígidamente jerarquizados en el ámbito de la cultura: el círculo interior de la 'alta cultura' legítima cuyo núcleo privilegiado serán las bellas artes..." (Giménez, Para una Concepción Semiótica de la Cultura, p. 5, 1991).

Indudablemente concebir a la cultura como una manifestación diversa del quehacer artístico no fue lo único, pues condujo, a su vez, a crear alrededor de este mundo una elite que también construyó una manera adecuada de vivir de acuerdo con el *glamour* que implica relacionarse estrechamente con el arte. La cultura en ese sentido, y las prácticas que alrededor de ella se llevaban a cabo, encerraba un particular *modo de vida*. Así la cultura dejó de ser únicamente lo artístico para convertirse cada vez más en la forma de vida que se creaba en todos los campos.

Esta concepción de cultura es muy restringida; sin embargo, puede proporcionarnos ciertos elementos para avanzar en su análisis. Lo que nos importa rescatar de esta aproximación es que realmente lo cultural se fue identificando con las *maneras de vivir*, con los modos de concebir el mundo. Según Raymond Williams en Hacia una Sociología de la Cultura, el término cultura bajo esta perspectiva empieza a indicar un PROCESO. Con la Ilustración, el concepto de cultura representaba la configuración del espíritu que constituía todo el modo de vida (*ethos*) de un pueblo en particular. Por lo tanto, la práctica y la producción cultural no sólo tienen su punto de referencia en un orden social establecido, sino que también contribuyen a estructurar el orden social, de tal manera que la cultura está esencialmente implicada en todas las formas de actividad social.

La afirmación de Raymond parece indicar que en el siglo XVIII se aceptaba toda expresión cultural como constitutivo de este *ethos*

conformador del espíritu de un pueblo; sin embargo, esto fue sólo en apariencia. El proceso generador de dicho espíritu no incluía toda la vida cultural, siendo por el contrario excluyente con todo aquello que no perteneciera al campo de la cultura ilustrada.

Los movimientos revolucionarios tanto en Europa como en América Latina, debían justificar el nacimiento de un nuevo orden social y político. Las insurrecciones libertarias en contra del absolutismo y de la colonización, como la Revolución Francesa y los movimientos de independencia de las colonias en América, evidenciaron la presencia de un personaje hasta ese momento olvidado, pero fundamental e imprescindible en el nacimiento de un nuevo momento histórico: el pueblo.

En el pueblo, los ilustrados encontraron el argumento que sostenía todas las ideas para luchar en contra de los gobiernos absolutistas y también de la idea revolucionaria, en todos los sentidos, de soberanía; pero, al mismo tiempo que el pueblo se convertía (¿o lo convirtieron?) en el estandarte de la lucha, también representaba todo lo que los ilustrados (tanto de Europa como de América) repudiaban: la ignorancia, la superstición, la vulgaridad.

Los *modos de vida* que detentaba el pueblo, su *cultura*, fue aceptada como antagónica a la cultura legítima de los ilustrados oponiendo lo *culto a los inculto*, siendo esto último la manifestación de lo elemental y de lo popular; en otras palabras, las expresiones que el pueblo hacía de su representación del mundo eran francamente opuestas a la idea primera que de cultura se tenía, o sea, el perfeccionamiento de la naturaleza humana.

El pueblo fue una identidad refleja que contenía por definición, profundas contradicciones; por un lado, era la justificación sublime, por lo que se luchaba; fue el fundamento del nuevo discurso político (igualdad, libertad, democracia), fue condición de posibilidad para dar cuerpo a este discurso. El pueblo se transformaba en el sustento ontológico de la sociedad naciente; pero, por otro lado, era lo que avergonzaba, lo que había que negar u ocultar, era el pariente incómodo. La cultura popular era la negación de la cultura ilustrada y la primera se constituía a partir no de lo que era, sino de lo que le faltaba.

Estas profundas diferencias continuaron basándose en la idea restringida de la cultura; aunque ésta no era únicamente un asunto de estética y de concepción y relación con el mundo para construir el *ethos*, si fueron estos argumentos los que permitieron establecer la distinciones entre aquellos que poseían una cultura reconocida como legítima y aquellos otros cuya cultura no sólo no era reconocida, sino también despreciada, contribuyendo a generar y reproducir las distancias y diferencias sociales que desde su naturaleza imponen los diversos modos de vida y de cultura.

Desde esta perspectiva, la filosofía de la Ilustración albergaba dos posiciones difíciles de reconciliar. La primera, era el pensamiento ilustrado en contra de la tiranía del absolutismo y en nombre del pueblo; la otra, en contra el *ethos* del pueblo y a favor de la Razón. La cuestión a resolver era cómo lograr que parecieran *iguales* aquellos que no lo eran. Había que hacer *parecer iguales* a los que desde un principio habían nacido en mundos diferentes; en el discurso se les incluyó pero el hecho de no ser iguales producía una concreta y real exclusión. Era necesario crear un discurso *legítimo* que reconciliara y convenciera a casi todos de las diferencias sociales.

Al movimiento de la Ilustración se opusieron otros movimientos que se enfrentaron a la fe ciega del racionalismo y del utilitarismo burgués; reivindicaron y dieron validez a los valores culturales que provenían del pueblo. Con ello, el concepto de cultura necesariamente cambiaba al ampliarse, pues se reconocía la pluralidad de culturas como modos distintos de configurar la vida social.

El advenimiento en Europa del liberalismo originó profundos cambios económicos y sociales que, al alcanzar su máximo desarrollo, significaron el definitivo derrumbe del antiguo orden social y político generado desde la Edad Media, y se inició una nueva etapa basada en las relaciones capitalistas.

Aun cuando el liberalismo alcanza su auge en el siglo XIX, este movimiento tiene sus génesis mucho tiempo atrás; el derrumbe de la Edad Media no fue un acontecimiento que se produjera en poco tiempo. Todas las estructuras sociales y las estructuras mentales (los habitus de los que habla Bourdieu) generadas, reafirmadas y reconocidas legítimamente, estaban incorporadas en todos los niveles o dimensiones del espacio social que hubiera parecido que un gigante empezara a caer lentamente aplastando todo lo que está debajo de él.

Imagínese el impacto que causaron las noticias científicas y geográficas en un mundo que se concebía como centro del universo, un mundo privilegiado por Dios. Si todo el universo giraba alrededor de la Tierra (como se pensaba antes de descubrir lo contrario) y el hombre era el amo y señor del planeta, entonces también debía serlo de todo el espacio cósmico. El choque que produjo el descubrimiento de otras tierras comprobó a los europeos dos cosas: la primera, que la Tierra no era plana;

la segunda, y más contundente que la anterior, que no eran los únicos con el privilegio de gozar la generosidad de este planeta y que no eran los hijos únicos de Dios.

A primera vista parece cosa fácil, pero con toda seguridad fue peor que un terremoto. Impresionante si hubiera sido posible observar la caída de las estructuras sociales como un edificio al que se le quitaran los cimientos.

Las explicaciones, los cimientos epistemológicos, las justificaciones divinas y no divinas no fueron suficientes para controlar el gran derrumbe. En todos los órdenes tuvieron que practicarse las reconstrucciones; ya no se podía, ni se debía mirar hacia arriba para buscar respuestas y los caminos. La ciencia, como explicación del mundo que se nos presentaba a la ojos, sustituyó los "saberes" de la Iglesia; era imperativo encontrar un punto de partida para volver a empezar, que tuviera su génesis en el mundo y solamente se halló este derrotero en el mundo humano, en la razón humana como única fuente confiable de conocimiento, de aprehensión y de construcción de un nuevo sentido del mundo y, en consecuencia, de un nuevo orden social.

"El Príncipe de Maquiavelo puede muy bien ser el retrato del hombre nuevo de su época. Sabe lo que busca conseguir; es cruel sirviendo su ideal. Es francamente materialista, sin el estorbo de cualquiera de esas otras vanidades mundanas tan arraigadas en las costumbres medievales. La utilidad es la piedra angular de su método con el poder como criterio de utilidad. Sus aspiraciones son enteramente seculares, y su estado mira sólo a tierra" (Laski, El Liberalismo europeo, p. 39, 1953).

Los descubrimientos geográficos en América ensancharon de un sólo golpe las perspectivas de desarrollo social e individual. En ese momento qué importaban los códigos éticos que restringían el enriquecimiento *"Antes (en la Edad Media), el criterio sobre la legitimidad de los actos no derivaba, por decirlo así, del sólo concepto de la ganancia, sino que aparecía determinado por reglas morales a las que los principios económicos se subordinan...(para) el productor medieval...la adquisición de riqueza (presuponía) una justificación fundamental en principios éticos"* (ibid. p. 19- 20)

La distancia entre el mundo de Dios y el de los hombres fue creciendo y delimitando sus "campos" de ejercicio. Sin embargo, el proceso de colonización en Mesoamérica se logró por mucho gracias a la evangelización.

La Iglesia, gran productora de significados sociales, la que alguna vez tuvo en su poder todos los poderes encontró en Nueva España el espacio propicio para reedificarse. Es innegable que muchas misiones como la franciscana, la jesuita y la dominica llegaron con una verdadera intención humanista. Fue realmente el clero secular el que encontró en estos territorios la oportunidad de ensanchar los espacios de poder que iba perdiendo *lenta, pero inexorablemente* en Europa.

El liberalismo generado y apoyado por la filosofía de la Ilustración sostuvo la doctrina del progreso y, más específicamente, la del progreso individual, con su noción concomitante de perfectibilidad mediante la razón; desalojó la idea de la inamovilidad social. Una nueva clase social nacía: la burguesía. Ésta dio impulso a las nuevas transformaciones sociales en todos los órdenes: el campo fue sustituido por la ciudad; los banqueros, los

industriales y los comerciantes reemplazaron a la vieja clase dominante constituida por la aristocracia noble, eclesiástica y militar, así como el surgimiento de una nueva clase social opuesta a la burguesía: el proletariado. Todo esto debía conducir necesariamente a una nueva concepción y práctica cultural.

En el centro de la mentalidad burguesa se situaba la idea de las ganancias y, junto con ella, una novedosa relación individualista del hombre y la sociedad, sostenida en las nociones de libertad y democracia.

La moral rígida de la Iglesia, el arraigado sistema de creencias que sostenía toda la estructura (entendida como espacio social), empezó a ser un estorbo para esta nueva forma de organización social que implicaba necesariamente una reconstrucción de todos los significados sociales que se generaban en y por las nuevas relaciones no sólo al interior de cada nación europea, sino las relaciones de éstas con las colonias americanas.

Acorde con las necesidades de las nuevas relaciones sociales, surgió esta nueva doctrina política y económica que justificaba el orden burgués. La burguesía y el liberalismo consolidaron su poder tras una dura lucha contra las arraigadas estructuras del orden social. A lo largo del siglo XIX, la burguesía triunfante logró que su representación del mundo fuese reconocida y aceptada.

El liberalismo como doctrina y como modo de interpretar lo social, se relaciona con la noción de libertad. Libertad en todos los sentidos y dirigida en todas las direcciones posibles. Nace como oposición al privilegio otorgado a quien sea en virtud del nacimiento o la creencia. Sin embargo, la libertad no era una concesión otorgada a cualquiera; de hecho,

pensaban que la igualdad solamente limitaba el desarrollo individual. El liberalismo, la vivencia del liberalismo, era únicamente para aquellos que tuvieran algo que defender; y para poder lograrlo necesitaban espacios de crecimiento, tanto a nivel horizontal como vertical. Fue franca su oposición a toda autoridad política que detuviera su avance; requería de un aparato político con un espacio muy bien definido, con facultades para “dejar hacer, dejar pasar”.

“También como todas las filosofías sociales, contenía en sus mismos gérmenes los factores de su propia destrucción en virtud de la cual la nueva clase media habría de levantarse a una posición de predominio político. Su instrumento fue el descubrimiento de lo que podemos llamar el Estado contractual. Para lograr este Estado...limitó la intervención política dentro de los límites más estrechos, compatibles con el mantenimiento del orden público....la libertad contractual jamás es genuinamente libre hasta que las partes contratantes poseen igualdad de fuerza para negociar. Y esta igualdad, por necesidad, es una función de condiciones materiales iguales. El individuo a quien el liberalismo ha tratado de proteger es aquel que, dentro de su cuadro social, es siempre libre para comprar su libertad; pero ha sido siempre una minoría de la humanidad los que tienen los recursos para hacer esa compra” (Ibid, p.16 y 17).

La complejidad del proceso productivo fue diferenciando las áreas de trabajo con lo que los aspectos de la actividad fue separándose. Con el desarrollo de la burguesía se forma un mercado específico para los objetos culturales, “la burguesía crea ‘instancias específicas de selección y consagración’ donde los artistas ya no compiten por la aprobación religiosa o el encargo cortesano si no por la legitimidad cultural” (García Canclini, Op. Cit. P. 18).

A lo largo del siglo XIX, con el desarrollo capitalista, la cultura se construye como un campo autónomo y la burguesía encuentra en la apropiación privilegiada de los “signos estéticos”, aislados de su base económica, una manera de “eufemizar y legitimar su dominación”. (Ibid, p. 33)

El surgimiento del capitalismo vino obligadamente acompañado de la *sociedad de masas*. A partir de este momento la cultura no pudo permanecer intacta; no sólo fueron afectadas e influenciadas las prácticas culturales, sino también lo fueron los análisis respecto de ellas y, entre los efectos a los que tuvo que adaptarse la cultura, fue, justamente, el de la masificación.

El capitalismo y la masificación, así como en su momento la Ilustración, tuvieron como correlato el discurso que cuestionaba la verdad y la legitimidad del sentido del mundo que el capitalismo iba construyendo. El marxismo fue la más poderosa teoría que cuestionó los medios que utilizaba este sistema económico para reproducirse tanto económica como socialmente ejerciendo el control de la dominación a través del Estado.

Sin embargo, la cultura para los marxistas no ocupó lugar de relevancia, pues no hay una teoría sistemática acerca de ella. Podemos afirmar que hubo una tendencia a homologar a la cultura como *ideología*, cobrando valor sólo cuando se la relacionaba con la estructura económica.

No obstante, homologar la cultura como ideología muestra un avance sustancial, ya que podemos decir que la cultura en tanto ideología cobijaba en su seno una fuerte carga política; un significado que se

relacionaba directamente con el campo de la dominación legítima. En este sentido, la cultura adquiriría importancia desde un punto de vista de valoración política. Más tarde, Lenin distinguió la cultura dominante de la cultura dominada "*Cabe distinguir una cultura dominante que se identifica con la cultura burguesa erigida en punto de referencia supremo y en principio organizador de todo el sistema; y las culturas dominadas,...de los diferentes marcos regionales, y los elementos de cultura democrática y socialista...*".(Giménez, Op.cit p. 20, 1991).

A partir de ese momento, el análisis de la cultura dio un gran salto, pues incluso el pensamiento clásico marxista refería a la cultura y a la civilización en el sentido que se les daba durante el Iluminismo en el siglo XVIII. Con Lenin, la cultura adquiriría aquel primer significado al que hicimos referencia, pero con matices y contexto histórico distintos, lo que hacía también diferente en cierta medida el papel que jugaba la cultura en la sociedad. De acuerdo con el pensamiento de Lenin, una cultura superior debía liberar al hombre de la servidumbre y favorecer la construcción de una sociedad en donde no exista la explotación del hombre por el hombre. O sea, la cultura debía permitir el *mejoramiento de la naturaleza humana*, la cultura de la liberación que proponía Lenin era el proyecto de una "contracultura" que contrarrestara los efectos de explotación y dominio que la cultura burguesa estaba imponiendo tanto a la naturaleza como a la sociedad. La cultura entendida como constructora del mundo y de formas de vida, entendida como constitutiva del *ethos*, debía ser un instrumento de liberación no de dominación.

¿En qué sentido la cultura burguesa, según los marxistas, era una cultura de dominación y de explotación del hombre por el hombre? Para contestar

esta pregunta recurrimos a la Teoría Crítica elaborada por la Escuela de Francfort.

La Escuela de Francfort propuso una teoría interdisciplinaria cuyo objetivo era el análisis global de la sociedad. El conjunto de reflexiones que produce la Escuela es conocida como Teoría Crítica, cuyo principal fundamento era el análisis filosófico y su primera intención, como buenos marxistas, era la reflexión de la realidad social para lograr su transformación. La Teoría Crítica estructuró todo un sistema filosófico y crítico acerca de la cultura y su función como instrumento de dominación política. El propósito principal de la Escuela no era solamente explicar el mundo social, también y sobre todo, era la transformación de los procesos históricos asumiendo una posición crítica que impulsara los cambios sociales.

Los marxistas anteriores a los francfortianos al igual que los primeros estructuralistas (aun cuando sus razones fueran diferentes) no se preguntaron por el sujeto de los cambios; el centro de atención de los marxistas estaba concentrado en los acontecimientos mundiales, escenario de poderosas luchas entre clases y países. Podríamos afirmar que había cierto desprecio por el estudio del individuo y su participación en la configuración del mundo; esto se debía no únicamente, porque afirmaban que la realidad problemática no era el individuo, sino que la sola idea era rechazada por considerarla como un asunto *pequeño burgués*. Es Lukács, quien rompe de modo radical con esta tradición de pensamiento, e introduciendo como verdadero problema el asunto relacionado con los sujetos. Posteriores a Lukács y siguiendo con la orientación de éste, la Escuela de Francfort toma en sus manos la problemática del individuo como variable fundamental.

Las primeras tareas de investigación, que fueron asignadas al Instituto de Horkheimer, fue la investigación psico-sociológica de la integración social de los individuos y el análisis teórico-cultural del funcionamiento de la cultura de las masas. En aquel momento histórico en que el capitalismo avanzado inundaba la vida de todos, en que la tan ansiada racionalidad, reflejada en el discurso de la filosofía moderna, había logrado domesticar a la naturaleza y la humanidad, se hundía en una nueva barbarie; para los teóricos del determinismo histórico ya no daba respuesta y solución a las contradicciones immanentes que el capitalismo planteaba. ¿Había lugar para el ser humano en este mundo? Esta era la cuestión. El hombre que para ellos estaba planteado en la imagen del proletario, no había tenido la fuerza suficiente para generar la transformación necesaria. Quedaba abierto el problema del papel histórico del proletariado.

En este sentido, Bourdieu da cuenta de un error metodológico que concierne no sólo al marxismo sino también al estructuralismo. Afirma que no puede reducirse a la estructuras las interacciones, como tampoco pueden derivarse (las estructuras) de las acciones e interacciones. El "error teorista" que cometió Marx, según Bourdieu, "*consistió en concluir la homogeneidad objetiva de las condiciones, de los condicionamientos que resultaban de su identidad de posición*" (Bourdieu, Cosas Dichas, p.130, 1988). Es decir, el error de Marx y los marxistas fue haber construido teóricamente a las clases sociales, ubicadas justamente por su "identidad de posición" como clases reales. Esto quiere decir que las clases sociales están "por hacerse", no están dadas en la realidad social. Es posible hacerlas gracias a que se toman en cuenta su posición en el mundo social y sus luchas desde la región que ocupan, además por la relación con las

disposiciones mentales características de la clase social; lo que hace posible calcular las verdaderas potencialidades para ganar una lucha.

Al surgimiento de capitalismo, la producción manufacturada o artesanal fue sustituida por la producción en serie de los objetos; la producción individual fue reemplazada por la producción masificada. Incluso aquellos que eran productores se asemejaban a sus productos ya que se convertían en masa; un objeto creado bajo estas circunstancias siempre es posible sustituirlo; no importa como individuo en este sistema de producción; lo realmente relevante es que funcione como el engranaje de las siguientes estructuras. Por ello cualquiera que ocupe su lugar está bien, pues este productor no imprime sello personal al objeto que lo diferencie de los demás y tampoco que diferencie su creación de la de los demás.

A esta dinámica productiva no escapa la producción de la cultura. Inmerso en este sistema de producción, el campo de la cultura sufre un terremoto en su interior: aunque no deja de haber una producción selecta de objetos culturales, específicamente artísticos, se abre, al mismo tiempo, un espacio para la cultura masificada. La cultura, los objetos culturales, serán ahora productos en serie. Este fenómeno tendrá profundas consecuencias y un gran impacto en la esfera del poder político para el ejercicio de la dominación.

La teoría crítica hace una diferencia respecto del concepto de cultura. Para Horkheimer *"la cultura es, siempre que se tratara de obra de arte, un conjunto de medios y aparatos culturales que median entre las exigencias sociales conductuales externas y la psique del individuo, que se había convertido en un sujeto manipulable"* (Giddens, Op. Cit. p. 304, 1990).

Los franfortianos encuentran en el análisis de la cultura respuesta a la cuestión sobre los mecanismos mentales que se producen en los sujetos para que éstos respondan a la dominación. Desde la perspectiva de la producción en serie de los productos culturales, en Dialéctica del Iluminismo, el término cultura de masas fue sustituido por el de INDUSTRIA CULTURAL; esta distinción es importante pues permite diferenciar y eliminar desde el principio la posible interpretación que da lugar al concepto de cultura de masas como espacio en el que la cultura surge espontáneamente, remitiéndose en un momento dado a pensar en el arte popular.

Según la Escuela de Francfort, la cultura constituye un ámbito de estudio de notable importancia que no debía quedar excluido del análisis y menos tomarlo en cuenta sólo como el reflejo de la estructura económica. Al considerar a la cultura como instrumento de dominación, la Teoría Crítica supera la percepción que los primeros marxistas tenían de ésta; al igual que Bourdieu, como veremos más adelante, pusieron en el centro de su trabajo las cuestiones culturales y simbólicas, rescatando estos campos de la dependiente y automática relación con la estructura económica.

Con el concepto de INDUSTRIA CULTURAL se produce una revolución en la manera de analizar y reflexionar sobre la cultura; pero también acerca de la reflexión sobre la dominación que va más allá del uso legítimo de la violencia física de la que el Estado es poseedor. Ahora la dominación, también y sobre todo, es posible gracias a esa instancia que por sus cualidades intrínsecas generan una sociedad masificada y con ello, no pudiendo ser de otra manera y en este contexto, una sociedad que gracias a los sistemas culturales *producen* a los sujetos adecuados para aceptar la dominación.

La tendencia a la automatización del mercado cultural condujo al establecimiento de instituciones de producción y distribución de bienes específicamente culturales que se desarrollaban de manera relativamente independiente de otras esferas de producción. También obedeció a la dinámica del sistema económico, pues la lógica del mercado le dio a la vez un carácter mercantil a la cultura. El espacio antes *privilegiado* de la cultura igualmente se vio afectado por los procesos de racionalización tecnológica y el poder que empezaban a generar dichos procesos.

Fue evidente que la enajenación no sólo ocurrió en la fábrica, tampoco se escapó el proceso de consumo de la cultura, pues la invasión de la cultura masificada traspasó los espacios y tiempos de lo cotidiano; espacio en el que podría pensarse que el individuo tenía cierto dominio sobre la propia libertad subjetiva. Para la Teoría Crítica, la estandarización y la uniformidad de las posibilidades culturales eran resultado de lo que llamaron “el poder absoluto del capitalismo”.

La antigua producción cultural en la que sobresalía la máxima expresión del espíritu humano, con cualidades de originalidad y autenticidad pero, sobre todo, de irrepetibilidad, ahora perdía cada vez más su singularidad debido los modelos mecanizados y repetitivos en los que la fórmula es valorada por encima de la forma y el contenido. La masificación era posible gracias a los adelantos tecnológicos, por lo que para la *Escuela* la dominación sostiene una muy estrecha relación con la técnica. En este sentido el fin práctico de los francfortianos era superar la etapa histórica en la que *“la organización de la vida, en la que el destino de los individuos dependa no del azar y de la ciega necesidad de incontroladas relaciones*

económicas" (Wolf, [La investigación de la Comunicación de Masas](#), p. 35, 1990)

Las instituciones productoras de cultura y de los bienes culturales facilitaban la dominación. Según la Teoría Crítica, el dominio o control social llevados a cabo por la INDUSTRIA CULTURAL se vale de la estrategia de crear estereotipos *"los estereotipos son un elemento indispensable para organizar y anticipar las experiencias de la realidad social que lleva a cabo el individuo. Impiden el caos cognitivo, la desorganización mental, representan en definitiva un necesario instrumento de economía del aprendizaje"* (Ibid., p. 52).

El mercado de masas impone estandarización y organización, los gustos y necesidades del consumidor imponían como necesario el estereotipo y la baja calidad de lo que se consumía; se requería de un sujeto colectivo que no cuestionara la calidad y que tuviera "anestesiado" el intelecto para que realizara un consumo distraído y poco cuestionado.

La INDUSTRIA CULTURAL creaba un individuo que en apariencia era soberano en sus decisiones, no siendo sujeto sino objeto de dominación. La ausencia de contenidos culturales que permitieran la reflexión y la autoconciencia eran reflejo de la ubicuidad, la repetitividad y la estandarización; estos tres elementos de la cultura masificada son un medio de insospechado poder para el control psicológico. Horkheimer y Adorno presentan una imagen cuando intentan explicar los efectos de la invasión de la INDUSTRIA CULTURAL: el consumidor es como un prisionero que cede a la tortura y acaba por confesar cualquier cosa.

El control del “caos cognitivo y de la desorganización mental”, sólo puede significar que los estereotipos hacen cada vez menos posible que las ideas preconcebidas de las personas cambien o sufran alguna modificación, a menos que sea para su propia reafirmación; para los teóricos se produce un debilitamiento en la comprensión de la propia existencia, como si los pensamientos se anquilosaran, reforzando esto por el “permanente bombardeo de la industria cultural” ante la cual estaríamos literalmente a la intemperie, indefensos y reproduciendo los mecanismos que generan la dominación y las condiciones de desigualdad con nuestra propia inconsciencia.

-o0o-

LA CONSTRUCCIÓN SEMIÓTICA DEL MUNDO

3. LA CONSTRUCCIÓN SEMIÓTICA DEL MUNDO

Dice Manuel Scorza en La danza inmóvil, que en todos los tiempos de la historia los hombres y las sociedades siempre tuvieron un rostro, pero:

En las sociedades primitivas el rostro de los caciques, sus curacas, sus incas, sus chamanes. Dios mismo tuvo un rostro. Jehová le dijo a Moisés: "tu no podrás ver mi cara porque ningún hombre puede verme y sobrevivir...Cuando pase mi gloria yo te colocaré en el hueco de la roca y te abrigaré con mis manos mientras paso. Después levantaré la mano y tú me verás de espaldas, pero mi rostro no podrás verlo". ¡Era imposible verlo, pero Dios tenía un rostro! El rostro de la Monarquía, fue el de los reyes....En todos los tiempos el rostro del Poder fue visible. ¿Qué son la arquitectura, la pintura, la música de esas edades, sino monumentos, alabanzas creadas en honor de los rostros del Poder: monarcas, príncipes, reinas palpables? El poder siempre tuvo una cara a la que era posible amar y odiar, alabar o insultar, suplicar o guillotinar. Con la locura del capitalismo nació la sociedad sin rostro. Para Lenin la última etapa del capitalismo es el imperialismo, pero no, la última etapa del capitalismo es la esquizofrenia, la separación de la realidad...el capitalismo apareció enmascarado detrás de las sociedades anónimas. Gracias a las tinieblas de las sociedades anónimas por primera vez en la historia los hombres ejercen impunemente el poder. Los Presidentes de la República no son sino fantoches, antifaces: detrás de ellos está el rostro sin rostro de las trasnacionales. Hoy el poder lo ejercen hombres cuyos rostros no conoceremos jamás: los invisibles propietarios.

La inquietud intelectual de Habermas empieza con una ruptura; una ruptura que tiene sus origen en el descubrimiento de uno de los rostros con

peor cara de la historia. Era un adolescente cuando presencié los efectos de la Segunda Guerra Mundial, recibí un choque al descubrir los horrores del régimen nazi y se preguntó "*¿Cómo puede explicarse por qué una cultura que había dado lugar a la tradición que iba de Kant a Marx –donde los temas de la razón crítica emancipadora y la realización concreta de la libertad fueran tan dominantes- suministró un terreno tan fértil para que surgieran Hitler y los nazis? ¿Cómo es que los alemanes no se revelaron a esta monstruosa patología de un modo más enérgico?*" (Jay, (et.al) Habermas y la Modernidad, p. 14, 1993).

La barbarie de la que hace mención la Escuela de Frankfurt no sólo consiste en que nos alejamos del estado de verdadera humanidad, la barbarie también está ahí en donde predomina la indiferencia. Tanto para Horkheimer como para Adorno, las razones que iban conduciendo al declive hacia la barbarie permanecían ocultas en un misterio.

La preocupación de la Teoría Crítica no era tanto la razón en sí misma o el problema de la igualdad entre los hombres, ni tampoco la conquista de la naturaleza. Su verdadera preocupación era el paradigma de vida del siglo XX que se sintetizaba en la RACIONALIDAD. Para ellos lo verdaderamente aborrecible no era tanto el sufrimiento humano como la indiferencia humana al dolor, en otras palabras la DESHUMANIZACIÓN SUBLIMINAL (Martín Jay, La Iluminación dialéctica, p. 291), producto de la industria cultural y consecuencia del permanente bombardeo de significados sociales. La estrecha relación entre cultura, poder y dominación parecía más evidente que nunca.

Las explicaciones al estado actual de cosas son múltiples y diversas; no únicamente porque las áreas de conocimiento son muchas, sino también

porque el mundo social en su multidimensionalidad exige respuestas en la misma medida, que en ningún caso se agotan en sí mismas. En este capítulo pretendemos aproximarnos a las explicaciones por una posible vía: la manera en que la cultura ha contribuido a que la dominación sea posible. Dicho en otras palabras, la relación entre el poder, la cultura y la reproducción social. Que quede claro de antemano que esta investigación es sólo un acercamiento y no agota el tema.

La relación entre cultura y poder no es una cosa nueva; aunque en otros momentos no fuera evidente o ni siquiera se la pensara como una relación posible, ésta siempre ha existido.

Durante la Edad Media, quienes ostentaban el monopolio económico también ejercían la dominación; y aun cuando del poder económico dependían casi todas las relaciones sociales, también es cierto que la acumulación de otra clase de poder ejercía un perfecto y absoluto control sobre la sociedad, es decir, el monopolio del saber que se restringió a un grupo social muy concreto: la Iglesia. Las instituciones eclesíásticas reunían a todos aquellos que, por lo menos en un primer momento, tenían un interés por aproximarse al conocimiento, especialmente al de la Sagrada Escritura.

Esta clase de poder basado en la acumulación de capital cultural asignaba de manera segura una clara diferenciación y distinción social. Puede ser que la posesión de este tipo de riqueza no tuviera como propósito explícito el ejercicio del poder y la dominación sobre la sociedad, pero también es cierto que la dominación ejercida a partir de la posesión de conocimientos legítimamente reconocidos, en un área tan importante como la interpretación de los textos sagrados, era evidente.

La sociedad feudal pudo sobrevivir tanto tiempo gracias a la inmovilidad, producto de una moral rígida en la que todo orden humano estaba severamente controlado por los representantes divinos. Las autoridades intelectuales de la Iglesia, que también lo eran políticas, poseían la única verdad, el irrefutable capital cultural que hacía posible la dominación: la interpretación de la palabra de Dios. El resto de la sociedad, sobre todo aquellos que conformaban la mayoría no tenían ni autoridad moral, ni epistemológica para poner en duda el orden de las cosas, fueran éstas humanas o sobre humanas. La dominación política de la Iglesia estaba firmemente asegurada por cualquier lado; tanto los que dominaban como los dominados estaban relacionados a partir de la creencia de que los que ejercían el poder debían hacerlo. Para la Iglesia no fue difícil imponer por mucho tiempo esta manera particular de interpretar y vivir el mundo. *“La Edad Media está empapada de la noción de un supremo fin ultraterrestre, al que tiene que ajustarse toda conducta....toda la moralidad social de la Edad Media estaba construida sobre esta doctrina. La sostienen por igual los ordenamientos de la Iglesia y del derecho civil”* (Laski, Op. Cit, p. 20, 1953).

Paralelo al poder eclesiástico estaba el poder de la monarquía. El poder que ésta ejercía no sólo estaba avalado por los aparatos coercitivos; además, la dominación era posible gracias a la posesión de un capital específico tan eficaz como el capital cultural poseído por la Iglesia. Nos referimos al capital simbólico, aquel que encuentra su manifestación en los privilegios, los títulos nobiliarios provenientes de la cuna, el nacimiento con sangre azul y además por designio divino. Aquellos que nacían en este exclusivo y excluyente espacio social gozaban de todas las garantías y todos los capitales para ejercer el dominio necesario que permitió conservar su posición.

Por un largo momento de la historia, tanto el campo de la Iglesia como el de la monarquía reunieron sus fuerzas para mantener las cosas exactamente en el lugar que les correspondía por *naturaleza* y siempre y cuando esto conviniera con los intereses de ambos.

¿Debemos por esto pensar que la maldad, la ciega ambición o la patología que produce estar en el lugar privilegiado eran las razones fundamentales de las prácticas que defendían las posiciones adquiridas o heredadas reproduciendo casi por inercia las relaciones sociales? Puede ser que sí, que no totalmente.

Un sistema estructurado con tal cohesión como el medieval, en donde por mucho tiempo reinó la tranquilidad, no hubiera podido mantenerse vigente si todas las condiciones no hubieran contribuido para que esto sucediera.

El sistema de significados sociales que dominante durante la Edad Media y en el que la Iglesia jugó un papel protagónico, lo señala Laski "*la Iglesia era la fuente natural del criterio ético*", encajó de manera perfecta en todos los niveles de la sociedad feudal, por lo menos en sus momentos de mayor esplendor que nada más duraron diez siglos. La movilidad, el puro deseo de desplazamiento dentro del espacio social era inconcebible en este contexto histórico, económico y, sobre todo, cultural. La quietud, el orden derivado del supraorden fue aceptado sin mayor oposición.

El proceso histórico fue inevitable, la separación tuvo que darse porque nuevas fuerzas, especialmente las económicas, exigían que así sucediera, "*el triunfo del espíritu capitalista sucedió porque dentro de los límites del antiguo régimen las potencialidades de la producción no podían ser ya explotadas*"(Ibid. p.21).

El Estado empezó a ganar terreno frente a la Iglesia, las antiguas relaciones de convivencia entre estas dos instancias se desvanecían. Era el momento de luchar una frente al otro, había que imponer, ya fuera para la conservación o para la sublevación respectivamente, la nueva estructuración del mundo; la lucha se libraba por imponer una interpretación legítima de las transformaciones que producían un nuevo ordenamiento.

El gran aporte que hicieron Marx , Engels y Lenin en el ámbito de la teoría política fue la “desfechitización” del Estado. Al afirmar el carácter de clase de todo fenómeno estatal, mostraban que la aparente autonomía y superioridad del mismo tiene su génesis y explicación en las contradicciones inmanentes de la sociedad como un todo; para ellos, la función del Estado es precisamente la de conservar y reproducir la división entre las clases, garantizando que los intereses particulares de una clase se impongan como interés general de la sociedad. También analizaron la estructura del Estado e indicaron que la represión (con el monopolio legal y de hecho de la coerción y de la violencia) era el modo principal a través del cual el Estado en general, y en particular el Estado capitalista liberal, hace valer su naturaleza de clase.

La teoría clásica del Estado en “sentido restringido” fue superada, especialmente por Gramsci, al reconocer la socialización de la participación política en el capitalismo desarrollado y la formación de sujetos políticos colectivos. Gramsci da cuenta de que la nueva sociedad capitalista reproduce y articula una nueva dimensión de las relaciones de poder, no solamente por medio de una dictadura o de un aparato coercitivo de violencia física, sino a través de lo que él llamaría hegemonía de un grupo social sobre la sociedad entera que legitima un código de

creencias por medio de ciertas instituciones como la Iglesia, la escuela o los medios de comunicación, entre otros.

Estas instituciones dan a la hegemonía una base material propia, un espacio autónomo y específico de acción y manifestación; para Gramsci no hay hegemonía o dirección política e ideológica sin este conjunto de organizaciones materiales que componen la sociedad. Se ha constituido finalmente en uno de los principales fundamentos ontológicos de la nueva sociedad capitalista.

¿Cómo se articulan el poder político y la cultura para que las estructuras de dominación permanezcan vigentes y legitimadas en la sociedad?

En el capítulo dos hemos explorado una posible explicación sobre la manera en que la cultura masificada se relaciona y participa del poder político. De la misma forma, en el capítulo uno encontramos respuestas preliminares. La propuesta de la Teoría Crítica parece convincente y en buena parte lo es; sin embargo, no podemos conformarnos ni metodológica ni existencialmente con las respuestas que propone, pues hace posible la comprensión de los procesos de reproducción social basada en una aparente exterioridad conspirativa de la dominación; el espacio social en su totalidad tiene un tejido mucho más difícil y complejo de lo que a primera vista podría pensarse.

Es posible tratar de comprender esta articulación desde el concepto de hegemonía o, de acuerdo con la teoría de Bourdieu, entender la articulación como una mutua implicación entre la cultura, el poder y la reproducción social, en la que se constituyen las fuerzas y los sentidos que componen la trama social. "*Pensar la industria cultural, la cultura de masas*

desde la hegemonía implica una doble ruptura: con el positivismo tecnologista que reduce la comunicación a un problema de medios y con el etnocentrismo culturalista que asimila la cultura de masas al problema de la degradación de la cultura” (Martín Barbero, De los medios a las mediaciones, p. 95, 1987).

La ruptura de la que hace mención Martín-Barbero nos permite reubicar los problemas en el espacio de las relaciones entre las prácticas culturales y las estructuras sociales; esto es, en un espacio histórico en donde la legitimidad social y política se desplace de la imposición de la sumisión a la búsqueda del consenso. Resulta, así, menos radical aceptar que la constitución histórica de la articulación entre cultura y poder se halla ligada al largo y lento proceso de gestación del mercado, el Estado y la sociedad más que a la degradación de la cultura.

Ya se dijo que el espacio social se reproduce porque existen permanentes situaciones de lucha. En cada uno de los campos la constante en juego es el poder; podrán cambiar los grupos confrontados, las disposiciones y la escala axiológica de un campo, pero la lucha por el poder es un principio constitutivo de los campos específicos y del campo social en su totalidad. Lograr que en un campo se reconozcan como legítimos los ordenamientos de un grupo es la meta principal.

Si bien el poder queda determinado como una relación dentro de un espacio específico, el poder político posee características particulares que no sólo lo distinguen de otro tipo de poderes sino que además lo convierten en el máximo; éste se distingue de los demás por querer alcanzar la dominación en todo espacio social y también se basa en la

posesión de los instrumentos a través de los cuales puede ejercer el control, en primer lugar el monopolio legítimo de la coacción física.

Es el monopolio socialmente aceptado lo que permite que todos aquellos que no lo posean queden subordinados a él. Por lo tanto, la relación social en torno al poder es una relación asimétrica, en otras palabras, el poder en general y el poder político en particular entraña por definición diferencias y desigualdades sociales.

Sin embargo, aun cuando lo que caracteriza al Estado es la exclusividad en el uso de la fuerza, ésta es condición necesaria pero no suficiente para detentar el poder político, como tampoco es posible reducirlo a una lucha entre clases que está fundamentalmente determinada por la desigualdad económica y la posición que éstas tienen en el espacio social.

El poder político descansa también en otra clase de poderes que, a largo plazo, son más eficaces para prolongar en el tiempo el orden de cosas y la reproducción del orden en cuestión.

Los *otros poderes* deben articularse de tal manera que la coacción física no sea necesaria y que las relaciones de dominación marchen tan suavemente como sea posible. El grupo social que detente el poder político tendrá más garantizada su posición de dominio en la medida en que use lo menos posible la violencia física para imponerse y alcance el reconocimiento, la creencia social de lo pertinente y la necesidad de que ocupe la posición que ocupa.

La creencia de la sociedad debe estar tan firmemente arraigada en ello, que los ordenamientos provenientes del grupo dominante no sean sentidos

como coacción. La aceptación pacífica, el *estar de acuerdo con lo que se manda*, es lo que conocemos como CONSENSO.

“Hablar de consensus es poner el acento sobre el hecho de que el poder descansa en la creencia, en la aceptación, en el acuerdo; hablar de ‘poder’ es afirmar que el consensus no es espontáneo ni automático, que a este respecto la coacción y la fuerza juegan su papel propio. Una sutil diferencia, situada en el inconsciente, separa las dos fórmulas” (Duverger, Métodos de las Ciencias Sociales, p. 524, 1992)

Según Weber el poder implica necesariamente la posibilidad de imponer la propia voluntad *autorizada* por la sociedad o aun en contra de toda resistencia. Es decir, lo que se busca es encontrar la aceptación y obediencia a las disposiciones del grupo dominante.

En este caso hablamos de DOMINACIÓN. Si los gobernantes logran el consenso entre los gobernados, entonces las relaciones entre estos grupos es más fluido o, como afirma Duverger, “más suave”.

Duverger dice que el poder es *“una estructura, un marco social (el estudio jurídico del poder en el Estado se llama derecho ‘constitucional’). Lo que expresa bastante bien este carácter. Por el contrario la dominación resulta de los conflictos y de las luchas de los ‘gobernados’ que se distinguen netamente de los ‘gobernantes’.* (Ibid., p. 526)

La distinción que hace Duverger entre poder y dominación es clara y pertinente; sin embargo, la definición que da Weber es más adecuada, pues para él, el poder es la posibilidad de imponer la propia voluntad y la dominación es la probabilidad de encontrar obediencia a lo impuesto.

Ciertamente Duverger, a diferencia de Marx, hace de la dominación un concepto que se da en todos los niveles y en todas las direcciones posibles y necesarias dentro del espacio social; mientras que Marx hace recaer las relaciones sociales de una manera unívoca que va de los que poseen los medios de producción hacia los que no los poseen. Duverger rompe con la visión determinista marxista.

El poder no es una “estructura, un marco social”. Sin duda es una estructura objetiva en tanto coacciona las acciones de las personas; el poder es la “probabilidad de” para que una vez que estemos en la “posición” adecuada pueda ejercerse la dominación. El poder es una condición de posibilidad para realizar las relaciones de dominación.

Las relaciones sociales lo son de dominación en todos los espacios o campos constitutivos de la sociedad; no siempre los antagonismos tienen su génesis en las luchas de clases, en el sentido marxista, y muchas de las relaciones no se limitan únicamente a obtener los beneficios del poder político o del poder económico para acceder al primero.

“El Estado es una relación de dominio de hombres sobre hombres basada en el medio de la coacción física....para que subsista es menester que los dominados se sometan a la autoridad de los que dominan...¿Cómo hacen los poderes políticamente dominantes para mantenerse en su dominio?”
(Weber, Economía y Sociedad, p. 1057, 1984).

Si bien el poder y su ejercicio, la dominación, son producto de las relaciones sociales en espacios específicos, el poder político busca ejercer el dominio sobre la sociedad entera. Lo mejor es que el grupo

dominante goce de la aceptación de dominar. Según Weber, *"la dominación implica necesariamente la legitimidad"* (Ibid, p. 170). Para Duverger *"es una de las llaves del problema del poder"* (Duverger, Op. Cit., p. 523)

La legitimidad descansa en un acuerdo: legítimo es el poder y la dominación cuando son reconocidos socialmente como válidos. Naturalmente, la legitimidad no puede alcanzarse a través de la coacción física. Es necesario asistirse de otros medios que promuevan la creencia de que los fines que busca un determinado grupo (el dominante) y los medios para alcanzarlos es algo que concierne y conviene al grupo social completo, a la mayoría por lo menos.

A mayor legitimidad, menor violencia. Cuando un grupo social pone en duda la legitimidad del grupo gobernante, si cuestiona los fines y los medios, cuando el o los acuerdos sobre los que descansa políticamente una sociedad son inaceptables para una parte de la misma y no se dan las condiciones para convencer que los acuerdos son válidos o factibles de ser recordados, las probabilidades de que el conflicto se resuelva violentamente son muy altas porque los dominadores para conservar su posición y los inconformes para cambiar el orden de las cosas se enfrentarán.

Cuando los dominados legitiman el orden político impuesto por los dominadores, las relaciones de dominación tienen más probabilidad de ser estables; aunque la legitimidad no es un estado de cosas que una vez alcanzado puede confiarse en que marchará por inercia. La legitimidad es un proceso, pues siempre habrá quienes lo cuestionen, incluso hasta sus últimas consecuencias y otros que lo defiendan, también hasta sus últimas

consecuencias. La dominación política debe buscar constantemente las legitimaciones necesarias, que la sociedad respete los ordenamientos jurídicos sin más, no garantiza la seguridad de la estabilidad política. Habermas dice al respecto *"Por legitimidad entiendo el hecho de que en un orden político merecedor de reconocimiento; la pretensión de legitimidad hace referencia a la garantía -en el plano de integración social- de una identidad social determinada por vías naturales. Las legitimaciones sirven para hacer efectiva esa pretensión: para mostrar cómo y por qué las instituciones existentes son adecuadas para emplear el poder político en forma tal que lleguen a realizarse los valores constitutivos de la sociedad"* (Habermas , Reconstucción del Materialismo histórico, p.240, 1990).

La legitimidad, el reconocimiento social, está estrechamente vinculada con una escala axiológica determinada. Validar un orden político no puede hacerse en el vacío y sin ningún parámetro que guíe nuestra decisión. No importa cuál sea nuestro punto de referencia para derivar la escala de valores que consecuentemente legitimará o deslegitimará un orden político. Las acciones políticas llevadas a cabo convienen a mis intereses o no convienen, sean los que sean los intereses que se defiendan, este es el principio fundamental de la legitimidad.

En cuanto que las prácticas políticas no siempre son reconocidas por el total de la sociedad; la estabilidad y la cohesión social dependerá de que el menos número de personas o grupos vea afectado sus intereses.

Según Habermas la legitimidad sólo es referible a los asuntos políticos, sin embargo, el concepto puede ser aplicado, y de hecho lo es, a otros aspectos de la vida social. Bourdieu dice que una práctica cultural es

legítima respecto de otra, o sea que se la reconoce como válida. Legitimidad significa reconocimiento social, lo mismo puede aceptarse un ordenamiento jurídico como legítimo que el conjunto de significados sociales. Es importante hacer esta precisión porque la vara con la que se miden los propios actos y los ajenos, siempre será a través de los valores en lo que se *Cree*; dichos valores no son una invención sin punto de referencia, en muchos casos los valores que orientan nuestra conducta son una *imposición* que se hace desde el poder, cualquiera sea su espacio de lucha y de dominación.

Precisamente porque la jerarquía de los valores depende del grupo social, de la temporalidad y de la espacialidad, es que la legitimidad, entendida como valor y cualidad deseable de la dominación, no es absoluta, por el contrario es relativa. El rango que ocupen los valores deja ver el mundo y el sentido de su relación con el mundo o el espacio social en cuestión.

Estando los valores tan estrechamente unidos a los significados sociales, podemos afirmar que los valores forman un sistema simbólico, estructurado y estructurante del habitus de las personas. El grupo dominante buscará y utilizará los medios más adecuados para reforzar la incorporación de *ciertos valores* adecuados para conservar y confirmar la legitimidad y con ello poder ejercer el dominio.

Lo dicho antes no quiere significar que las personas estén al arbitrio de la imposición, sin defensa alguna; esto sólo explica una de las partes de la relación entre estructuras y habitus, que mutuamente se implican y dando como resultado la legítima aceptación de ciertas condiciones. La legitimidad, según K. Deutsch, puede ser "por procedimiento", en primer lugar; esto es, cuando los gobernados juzgan adecuados los medios a

través de los cuales llega al poder un gobierno. Es segundo lugar, está la "legitimidad por representación", cuando el representado siente tal identificación con sus representantes que las decisiones tomadas por éste serán aceptadas como propias por aquel. La legitimidad, en este caso, estará sustentada en el quién y no en el cómo. Deutsch señala que generalmente estos dos tipos de legitimidad nos son estrictamente valorados. En cierta medida es la obediencia *gratuita*, el hábito, lo que hace posible la legitimidad. En tercer lugar, "la legitimidad por resultados" es el tipo de legitimidad más importante, pues recae en la identificación no entre personas sino entre la escala de valores y la de las acciones, Deutsch dice: *"La gente siente que un gobierno es justo o injusto, legítimo o ilegítimo...por lo que hace. Si sus acciones u omisiones violan sus valores básicos...la legitimidad promete compatibilidad de los objetivos y las prácticas públicas con los valores privados y las personalidades de los individuos...Cuando una ley, el gobierno o todo el sistema político, aparecen como ilegítimos, los individuos los desafían sin remordimientos.* (Deutsch, Política y Gobierno, p. 39, 1993).

El último enunciado de esta cita demuestra que la interrelación entre la ilegitimidad y los valores no es otra cosa que la mutua implicación y adaptación de las estructuras y el habitus. Querer dominar legítimamente implica que la clase en el poder debe accionar y coaccionar no sólo sobre las prácticas de los agentes, sino que debe buscar influir en el mundo de las ideas, es decir, en el campo de lo cultural y lo simbólico, la *sensación* de compatibilidad, de integración, entre lo social y lo individual.

La legitimidad, además de estar apoyada por el poder de los mensajes políticos o por la propaganda, en palabras de Duverger, encuentra su soporte en las prácticas y creencias de las personas que están insertas en

sus sistemas de hábitos mucho más profundamente que en su conciencia. Las personas califican o descalifican un procedimiento electoral no sólo como un punto en la historia, sin referente alguno; la historia de ese proceso electoral tiene que ver con la historia personal del que legitima o deslegitima. Por eso, la acción para construir el poder ideológico no se realiza en la lucha por las ideas “en la conciencia” de las personas, sino en las relaciones de sentido no conscientes, que se organizan en el habitus, y que en muchos momentos determinan las percepciones, las acciones y las decisiones, con mucho más fuerza que los actos realizados desde la conciencia.

Los que ejerzan o quieran ejercer el poder político y la dominación deberán luchar por el monopolio de la representación legítima del mundo social; poseerlo significa tener el poder para juzgar y clasificar; la lucha por la construcción y la imposición de la clasificación. La dominación descansa en la posibilidad de lograr que los demás acepten y creen como verdadera la representación de la realidad impuesta por un grupo para el resto de la sociedad. La aceptación de esta realidad contribuye, también, a crearla.

Todo lo anterior, conduce a suponer que el Estado requiere de una doble y perfecta articulación entre la violencia física y la violencia simbólica.

En la medida en que la integración social no se concibe como el resultado exclusivo de la fuerza coercitiva y represiva, el problema del consenso adquiere cada vez mayor importancia. Asimismo, procurar la adhesión a un sistema de valores y de creencias en una concepción del mundo hacen del concepto de hegemonía un concepto central.

En un primer momento, a la hegemonía se la ha concebido como un instrumento utilizado por la clase dominante para legitimar su propio dominio presentándolo como natural y sobre todo presentando sus intereses como el interés del grupo. La hegemonía es un fundamento para llevar a cabo la *dirección* no sólo política, sino también moral, simbólica.

Según Gramsci, el poder político no es suficiente para conservar la unidad de la sociedad, ya que el consenso es fundamental para lograrlo a través de la hegemonía, que no sólo es la vía para conquistar el poder sino que es condición indispensable del mismo. Para Gramsci la sociedad civil es el campo de la hegemonía, en el que el poder orienta sus acciones ideológicas por medio de ciertas instituciones.

En términos generales al concepto de hegemonía se le relaciona con la capacidad de dirección en cualquiera de los campos sociales; la hegemonía política, la cultural, la económica o la religiosa demuestran que los sujetos de la relación hegemónica no sólo son las clases sociales, sino todos los grupos sociales. Para Bourdieu, *"en la estructura de la vida cotidiana se arraiga la hegemonía: no tanto en un conjunto de ideas alienadas sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares como una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscritas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable"* (Bourdieu, Sociedad y Cultura, p. 35, 1990)

La hegemonía, al igual que la legitimidad, está profundamente unida al habitus; éste incorpora las estructuras objetivas a partir y gracias a aquella; el agente tiene un sentido de la propia posición ocupada y el sentido de la posición del otro. En ese sentido, Bourdieu habla de "habitus de clase"; el

habitus es la clase incorporada que no es lo mismo que la "clase objetivada", la interiorización de las diferencias sociales y la aceptación de ocupar una posición determinada, lo explica Bourdieu a partir de las "clasificaciones". A través de la formación del habitus, las condiciones de existencia de cada clase van imponiendo inconscientemente un modo de clasificar y experimentar lo real. *"Cuando los sujetos seleccionan, cuando simulan el teatro de las preferencias, en rigor están representando los papeles que les fijó el sistema de clase. Las clases revelan a los sujetos como 'clasificadores clasificados por sus clasificaciones' (Ibid.).*

La hegemonía puede arraigarse en las "estructuras mentales" por medio de ciertas instituciones que inculcan los valores, que sistematizan y organizan las percepciones del mundo. Los distintos tipos de educación, las maneras diferentes de apropiarse de la información y del conocimiento y los modos de consumir culturas son generados por un proceso de socialización que tiene su origen en la familia, en la escuela, en los medios de comunicación; para Bourdieu, estas *"instituciones son los mandatarios del Estado"*(Bourdieu, Cosas Dichas, p.182, 1988), en la medida en que son generadoras de significaciones sociales, las luchas que llevan a cabo son las "luchas simbólicas" sobre la percepción del mundo; la apuesta de las luchas políticas es por el ejercicio legítimo de la imposición y división del mundo.

La división del mundo no es efecto únicamente de la convencional manera que separar y clasificar a los grupos sociales. La diferencia es consecuencia de la diferencia y la oposición de los sistemas culturales.

Así las cosas, hemos llegado al punto central de este capítulo: ¿cómo se articula el poder político y la cultura para crear a las condiciones para reproducir la diferenciación social?

Para responder a esta pregunta es necesario especificar que en la teoría de Bourdieu no existe análisis definido y específico sobre la teoría del Estado; esto puede encontrar dos posibles respuestas. La primera de ellas es que Bourdieu sobrevalora lo simbólico y las reacciones de luchas en torno a este campo. La segunda es porque todos los campos son campos de lucha, y el campo de lucha por el poder político no es la excepción, aun cuando como cualquier otro campo tenga sus propias normas del juego.

En primera instancia, habría que hacer algunas precisiones útiles respecto del concepto de cultura. Anteriormente se dijo que “la vida es como el lenguaje”; ésta, además de ser una hermosa comparación, también guarda un significado profundo.

La vida social es una construcción semiótica, en tanto que está construida por símbolos o signos; es por eso que la vida social, que no es otra cosa que la vida construida, inventada por los seres humanos, es CULTURA. Si la cultura es vida (vida social) y la vida social es lenguaje, entonces la cultura es lenguaje que comunica a través de sus significantes, es decir, de los usos y costumbres, de las tradiciones, de los gustos estéticos, de las preferencias, en unas cuantas palabras la cultura habla de los distintos modos de concebir el mundo y de vivir en ellos. Los significantes culturales no son más que los signos que esconden bajo su apariencia los significados sociales contenidos en el HABITUS. Si aceptamos como verdadera esta deducción, entonces la cultura es mucho más que la

superestructura: la cultura está en todo lugar donde haya personas inventando un sentido a la vida.

La cultura como lenguaje es un sistema simbólico en donde cada signo afirma su identidad no en sí mismo, sino en la relación diferencial. Por definición, no es la igualdad tanto como la diferencia la que soporta a estos campos; el mundo social se constituye en base a distinciones y así, la cultura es la constructora y distribuidora de identidades sociales cuyo principio está en la diferencia y la oposición. Diferencia e identidad se implican entre sí y constituyen ontológicamente al espacio social.

La cultura es todo aquello que los seres humanos creamos o inventamos; los seres humanos construimos y nos construimos a partir de significados, las personas somos símbolos. En ese sentido los sujetos no solo son más que construcciones semióticas; significantes y significados que, al igual que los signos lingüísticos, encontramos nuestro fundamento ontológico en la diferencia con los demás. Bajo esta luz somos el punto de referencia de quienes nos rodean.

No son pocas las implicaciones que pueden derivarse de estos argumentos. Con el lenguaje nombramos, con el lenguaje describimos, con el lenguaje describimos, con el lenguaje construimos las relaciones y con lenguajes convertimos en totalidad integrada todo aquello que de lo contrario estaría desprovisto de sentido y que se nos presentaría como caótico. Todo aquello que nombramos es indiferente a nuestro pronunciamiento, éste deriva de una necesidad ABSOLUTAMENTE humana.

Al mismo tiempo, es una cualidad humana la necesidad de ser pronunciado por otros; mientras que el mundo que nos rodea es en la

medida en que lo reconozcamos, las personas somos no sólo nuestras diferencias inmanentes, también somos en tanto que los otros nos reconocen.

En la medida en que el lenguaje es un sistema arbitrario de signos, la cultura no escapa a esta lógica. La arbitrariedad no es en modo alguno un concepto negativo, lo único que denota es que entre el significado y su significante no hay relación natural; la relación es completamente convencional, en tanto arbitrario, es una construcción cultural, pero sin el lenguaje la cultura no podría construir. Si el lenguaje es cultura y la cultura es lenguaje, entonces la cultura no puede, por definición, estar exenta de la arbitrariedad.

La arbitrariedad cultural, sin embargo, tiene la capacidad de hacer aparecer *lo construido* como algo natural. Que Enrique VIII haya nacido en el lugar adecuado, en el momento adecuado para *ser rey*, no significa que innatamente Enrique VIII fuera rey; las condiciones de su nacimiento estuvieron articuladas de tal manera que el poder simbólico de su nacimiento hizo parecer como *natural* lo que definitivamente no lo era.

La construcción semiótica de todo cuanto nos rodea y todos los que nos rodean no puede ser más arbitraria.

La arbitrariedad cultural tiene su génesis en la relación entre las estructuras sociales y el habitus. Los significados sociales o capital cultural encuentran su campo específico de producción y reproducción fundamentalmente en la institución escolar, que a través de la violencia simbólica logra imponer significaciones como legítimas. La arbitrariedad cultural y la violencia simbólica se articulan en dos sentidos: es violencia simbólica en la medida

en que las relaciones de fuerza entre los grupos que constituyen una formación social son el fundamento del poder arbitrario (que es la condición de la imposición de una arbitrariedad cultural). El segundo sentido tiene que ver con la selección arbitraria de los significados que define la cultura de un grupo como sistema simbólico.

En una sociedad determinada, la arbitrariedad cultural que las relaciones de fuerza entre los grupos colocan en posición dominante, es aquella que expresa más completamente los intereses objetivos de los grupos o clases dominantes.

La institución que *legítimamente* posee el monopolio de la violencia simbólica le ha sido dado a la escuela; en ella como campo de reproducción simbólica, la reproducción cultural y la reproducción social van de la mano; el reconocimiento social tiene su origen en la escuela, es ahí donde se expiden los reconocimientos sociales y culturales que se convierten en poder simbólico para poder participar legítimamente en las luchas simbólicas.

El habitus adquirido por la institución escolar, que a su vez es legítimamente reconocido por la sociedad, reproduce la diferenciación y distinción de las clases sociales. El poder simbólico del capital cultural es avalado oficialmente y garantizado e instituido jurídicamente a través de la "nominación social" (o sea, del reconocimiento social) que le pertenece *legítimamente* al Estado y a "sus mandatarios".

En este sentido, Bourdieu afirma que el Estado es el productor de la clasificación social. El discurso oficial afirma lo que una persona es, y con

ello, le otorga identidad; son sus reglas del juego y el respeto a ellas otorga el reconocimiento.

El poder político hace uso de todos sus medios para que la constitución simbólica de los *agentes* se adecue a sus necesidades de reproducción. El fundamento ontológico de los individuos se encuentra en que su ser es simbólico y en la medida de ello las posibilidades de construcción son múltiples.

Los "Hitlers" que un día asombraron a Habermas, son una producción semiótica, son símbolos de lo que los seres humanos hemos llegado a ser. La relación entre el poder político, la cultura y los seres humanos es una relación de complicidad, en tanto que todo lo construido proviene de nuestra capacidad de inventar y los que somos es posible descubrirlo a través del mundo social en el que hemos elegido vivir.

-o0o-

CONCLUSIONES

Conclusiones

Al cabo de este trabajo, reivindicamos la teoría constructivista de Bourdieu; en ella encontramos una manera nueva de concebir, construir y explicar las relaciones que configuran el espacio social.

Lo más atractivo del pensamiento de Bourdieu no son sólo los conceptos y la manera de hacer de ellos una teoría, en cambio lo es el hecho de explicar el mundo desde una perspectiva simbólica sin hacer del campo social una reducción simplista que no contempla la imposición de dinámicas particulares entre los campos. Sumar el concepto de CONSTRUCTIVISMO o GÉNESIS al del estructuralismo renueva una teoría que puede ser muy útil. El gran mérito de Bourdieu es el de haber logrado una explicación que, al mismo tiempo, une en condiciones de igualdad a los campos económico y simbólicos en los procesos sociales.

En tanto que el espacio social está cruzado por múltiples relaciones que influyen y son influidas, Bourdieu hace del análisis social algo muy complicado, pero al mismo tiempo muy sencillo. En la medida en que se entendió que el espacio social es una esfera cuya dinámica no está determinada solamente por los mecanismos económicos, y que los agentes no son considerados como simples *soportes de las estructuras investidas de poder*, pudo superarse la óptica de la Teoría Crítica. Él mismo acepta tener puntos de coincidencia con la Escuela de Frankfurt; sin embargo, para ésta los sujetos no son más que objeto de dominación, sin más remedio que vivir en la deshumanización porque el mundo se les impone como un gigante que tiene todos los instrumentos necesarios para hacer de ellos unos esclavos.

Esto es parcialmente cierto, pero ahora podemos decir que los sujetos que vivimos en el espacio social hemos contribuido con nuestras propias prácticas a que así ocurra. A la luz de la teoría de Bourdieu, y a la pregunta de quiénes construyen las relaciones objetivas que se *revierte* contra sus creadores, la respuesta no puede ser otra que los propios agentes creadores y creados. La dominación desde el campo del poder político es desde adentro y no desde un *mundo aparte*.

Es significativa la manera en que los marxistas ejemplifican a la sociedad, presentándola como un edificio al que si se le quitara el piso de abajo o los propios cimientos, éste se derrumbaría. Por eso preferimos pensar al espacio social como una esfera que es contenedora de todo lo que sucede adentro de ellas, y no a su alrededor o, abajo.

Sin embargo, parece que el planteamiento de Bourdieu es un discurso exclusivamente teórico perfectamente estructurado que sólo tiene como propósito quedarse en el terreno explicativo o descriptivo de la realidad social. En tanto que el mundo social impone a los agentes sus estructuras objetivas y éstas determinan o coaccionan las percepciones, prácticas y construcciones de los agentes y éstos, al mismo tiempo, con sus *estructuras estructuradas estructuran* ese espacio, no quiere decir otra cosa que esta relación entre agentes y estructuras reproduce al ser reproducida.

Lo que resulta verdaderamente cautivador es que el discurso teórico de Bourdieu no entraña una explícita intención transformadora del mundo social. De hecho, en ningún momento él asume ese papel; sin embargo, la misma teoría proporciona los elementos de transformación. La clave está en haber agregado el concepto **CONSTRUCTIVISMO**. Ciertamente es que las estructuras se imponen a los agentes, de otra manera el espacio social no

podría mantener la cohesión que lo hace posible; por otra parte, las relaciones que se imponen son una construcción cultural y *por ello* una construcción arbitraria. Es decir, no hay razones para no poder construir otras relaciones, igualmente arbitrarias, pero relaciones nuevas.

Están tan imbricadas las relaciones objetivas con el habitus que resulta muy difícil poder separarlas, incluso analíticamente, por lo que la transformación del habitus es una tarea igualmente complicada. La transformación del habitus es la reestructuración del propio yo, de la relación con los otros y del significado que estas entidades adquieren al estar vinculadas bajo nuevas "reglas" o estructuras. El impacto en la percepción que los agentes tienen del mundo que les rodea también incluye las jerarquías legítimamente aceptadas.

En el entendido de que un análisis social exclusivamente economicista es reducido, recurrimos al elemento cultural o superestructural. Esta aproximación diacrónica nos permite afirmar que la cultura es un constitutivo ontológico de personas y pueblos. Las expresiones artísticas burguesas, así como las manifestaciones artísticas, denotan el estado de las cosas. Todas esas expresiones artísticas y folclóricas no son más que los signos o los símbolos que esconden verdades; lo anterior no significa que atrás o debajo de ellas haya una cosa distinta. Somos los símbolos que representamos ser.

La teoría del lenguaje, en este sentido nos fue de mucha utilidad. La cultura siendo simbólica, *signica*, tiene los mismos principios que la estructura del lenguaje; en ambos casos, están sostenidos por la diferencia. Válganos decir, en un mundo construido arbitrariamente, la única relación *natural*, lógicamente humana, es la relación arbitraria, basada en la diferencia.

Desde la diferencia construimos, esto implica que al interior del espacio social co-existen múltiples espacios con singularidades específicas, y dinámicas de sobrevivencia y de reproducción particulares en cada campo. Si esto no fuera así, el campo social no tendría esperanza de vida.

La dominación es parte de la reproducción del campo y ella encuentra en las diferencias la posibilidad para realizarse. El punto no es si la dominación debe existir, sino quiénes y cómo dominan. La dominación ejercida porque los agentes ocupan una posición privilegiada en las relaciones de poder, permiten *aprovechar* las diferencias entre las personas. No sólo las aprovechan como si fuera un golpe de suerte, sino que harán todo lo posible por influir y coaccionar las estructuras objetivas que les permitan permanecer en esa posición privilegiada, pues tiene el poder del monopolio legítimo de la violencia física y de la violencia simbólica. La coacción, mientras más simbólica, garantizará una mayor estabilidad y serán más las probabilidades de reproducir las diferencias y las distancias sociales. En este mundo simbólico, las luchas para preservarlo o para transformarlo, deberán también ser simbólicas.

Por otra parte, no basta afirmar que los sistemas simbólicos son instrumentos de dominación en tanto que son estructurantes y son estructurados, es importante analizar cómo la configuración interna de esos campos se vincula con el resto de la sociedad.

-o0o-

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía

- ✿ Bourdieu, Pierre, Cosas Dichas, Ed. Gedisa, Argentina, 1988.
- ✿ ----- El Sentido Práctico, Ed. Taurus Humanidad, Madrid, 1991.
- ✿ ----- La Distinción, Ed. Taurus Humanidades, Madrid, 1991.
- ✿ ----- Sociología y Cultura, Ed. Grijalbo, México, 1990.
- ✿ Coutinho, Carlos Nelson, Introducción a Gramsci, Ed. Era (Serie Popular), México, 1986.
- ✿ Deutsch, Karl, Política y Gobierno, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- ✿ Duverger, Maurice, Métodos de las Ciencias Sociales, Ed. Ariel (Colección Demos), México, 1992.
- ✿ Giddens, Anthony, La Teoría Social Hoy, Ed. Alianza, Madrid, 1990.
- ✿ Giménez, Gilberto, Para una concepción Semiótica de la Cultura, Ed. Rei, México, 1991.
- ✿ Habermas, Jürgen, Reconstrucción del Materialismo Histórico, Ed. Piados, México, 1990.
- ✿ Horkheimer M., Adorno T., Dialéctica del Iluminismo, ED. Sudamericana, Argentina, 1969.

- ✿ Jay, Martín, (et. al.), Habermas y la Modernidad, Ed. Rei, México, 1993.
- ✿ Laski, Harold J., El Liberalismo Europeo, Fondo de Cultura Económica (breviarios) núm. 81, México, 1953.
- ✿ Martín-Barbero, Jesús, De los medios a la mediaciones, Ed. Gustavo Gali, Barcelona, 1987.
- ✿ Saussure, Ferdinand, Curso de Lingüística General, Ed. Fontamara, México, 1992.
- ✿ Weber, Max, Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- ✿ Wolf, Mauricio, La Investigación de la Comunicación de Masas, Ed. Gedisa, Argentina, 1990.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD: IZTAPALAPA

DIVISIÓN: CSH

GRADO: LICENCIATURA

TÍTULO: LA CONSTRUCCIÓN SEMIÓTICA DEL MUNDO

NOMBRE: LAILA AIMEÉ ROMERO CARRILLO

ASESOR: MARIA EUGENIA VALDES VEGA

MÉXICO, D.F. OCTUBRE 27, 2006

