

*La importancia estratégica
de los estudios culturales
en el campo de
las ciencias sociales*

Gilberto Giménez

Introducción

Este texto pretende ilustrar el papel estratégico que desempeñan los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales y, de paso, en el ámbito de las prácticas políticas y sociales, tomando como marco de referencia, más o menos implícito, la situación actual de México. El papel estratégico a que se alude quedará demostrado casi de forma automática si logramos poner de manifiesto, a la vez, la importancia determinante de la cultura en la vida social. Ese será precisamente el objetivo central de las reflexiones que siguen, con la intención de demostrar que la cultura no constituye sólo un epifenómeno, un reflejo o una floración espontánea de la vida social sino también un factor determinante que da cuenta de la organización y del funcionamiento de una colectividad, y una clave decisiva para descifrar los enigmas, las contradicciones y los conflictos que le son inherentes.

Al hablar de estudios culturales nos referimos sólo a aquellos que se esfuerzan por someter su discurso a cierto control epistemológico, apoyándose en referencias empíricas amplias y sistemáticas, bajo el supuesto de que el discurso científico es siempre, en mayor o menor grado, un discurso que intenta controlar sus paradigmas, modelos, definiciones y vocabulario, así como también exhibir sus procedimientos metodológicos de validación empírica. Esta caracterización excluye de entrada la impresionante vorágine de discursos ensayísticos o filosófico-literarios acerca de la cultura, que con frecuencia se distinguen por su insignificancia sociológica en la

medida en que tienden a reducirse a especulaciones incontroladas, en ocasiones delirantes, en otras, ingeniosas y hasta deslumbrantes, pero siempre huérfanas de fundamento empírico y de voluntad de validación. Un ejemplo de este tipo de literatura (que algunos denominan "sociología literaria") lo constituye el discurso de los llamados autores posmodernos sobre la cultura.¹ Se trata de una corriente contradictoria y confusa que tiene por denominador común la dramatización retórica del cambio cultural contemporáneo, por lo que se subraya la supuesta emergencia de fenómenos inéditos y del todo novedosos, tal como el fin de las grandes narrativas, la fragmentación e hibridación de los universos culturales, la disolución de las identidades ("todo lo sólido se desvanece en el aire"),² el predominio del estilo sobre el fondo y la sustancia y, en fin, la cancelación de toda distinción entre arte y cultura popular, entre otros ejemplos. La cultura posmoderna es, entonces, la cultura propia de una sociedad saturada por los *mass-media* e identificable por su carácter fragmentario, híbrido, iconoclasta y hedonista, por su aspecto de *collage* y por el juego ecléctico de estilos, simulaciones y superficies vacías.

Afirma Jean-Claude Passeron que el énfasis y la dramatización retórica tienen, en el mejor de los casos, un valor heurístico, pero con la condición de que no se asuman como teoría ni den lugar a generalizaciones arbitrarias (Passeron, 1991: 174). Y añade que el enemigo interior de toda teoría del cambio o de las "novedades dramáticas" lo constituye la ilusión de la unificación mediante la simple aplicación del *labelling* moderno o posmoderno a fenómenos en apariencia descubiertos en la víspera pero, de hecho, preexistentes desde mucho antes (Passeron, 1991: 176).³ El sociólogo

1. Por ejemplo, Lyotard, Jean-Francois. *La condition postmoderne*, Minuit, París, 1979; Baudrillard, Jean. *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1974; Jameson, F. *Postmodernism*, Verso, Londres/Nueva York, 1991; Featherstone, M. *Consumer culture and postmodernism*, Sage, Londres, 1991; García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1989; Crook, Stephen, Jan Pakulski y Malcom Waters. *Postmodernization*, Sage, Londres, 1992.
2. Título de un estimulante ensayo de Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1988.
3. Así, por ejemplo, no parece muy atinado presentar la hibridación de las culturas como un rasgo distintivo de la posmodernidad. Con excepción de situaciones de extremo aislamiento, la totalidad de las culturas conocidas, sean éstas tradicionales, modernas o posmodernas, siempre han sido híbridas o sincréticas, como se decía antes, por efecto del prolongado contacto intercultural. En un pasaje clásico que data de los años sesenta, Ralph Linton recordaba a los norteamericanos la deuda que han contraído con las culturas del mundo: "Nuestro sujeto se despierta en una cama hecha según un

go debe saber conjugar el lenguaje de la continuidad con el lenguaje de la ruptura, evitando a la vez la ilusión de lo “nunca visto” y de lo “nada nuevo bajo el sol” (Passeron, 1991: 171). En resumen, el sociólogo y el historiador de la contemporaneidad cultural debe tener no sólo una sino más de diez buenas razones para concluir que se está produciendo bajo sus ojos una ruptura dramática, una cesura o una novedad radical.

La concepción simbólica de la cultura

La expresión “estudios culturales” también nos obliga a disipar de entrada la penumbra semántica que envuelve al término cultura. Sabemos que se trata de un término polisémico (Kroeber, 1963; Rossi, 1970), que requiere reconsiderarse como concepto para poder tratarlo de modo coherente y pertinente. Entre las múltiples acepciones posibles adoptamos la llamada “concepción simbólica” de la cultura, que por un lado constituye la concepción más extensiva, y por otro, la de mayor difusión en el campo de la sociología y de la antropología contemporáneas, en particular a raíz del impulso decisivo que recibiera de la antropología interpretativa de Clifford Geertz (1992) en conjunción con las diferentes corrientes se-

patrón originado en el cercano Oriente, pero modificado en la Europa del Norte antes de pasar a América. Se despoja de las ropas de cama hechas de algodón, que fue domesticado en la India, o de lino, domesticado en el cercano Oriente, o de lana de oveja, domesticada igualmente en el cercano Oriente, o de seda, cuyo uso fue descubierto en China: todos estos materiales se han transformado en tejidos por medio de procesos inventados en el cercano Oriente. Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas *mocasines*, inventadas por los indios de los bosques orientales, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su *pijama*, prenda de vestir inventada en la India, y se asea con jabón, inventado por los galos; luego se rasura, rito masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el antiguo Egipto. Al volver a su alcoba, toma la ropa que está colocada en una silla, mueble procedente del sur de Europa, y procede a vestirse. Se viste con prendas cuya forma originalmente se derivó de los vestidos de piel de los nómadas de las estepas asiáticas, y calza zapatos hechos de cueros, curtidos por un proceso inventado en el antiguo Egipto, y cortados según un patrón derivado de las civilizaciones clásicas del Mediterráneo. Alrededor del cuello se anuda una tira de tela de colores brillantes, supervivencia de los chales o bufandas que usaban los croatas del siglo XVI. Antes de bajar a desayunarse se asoma a la ventana, hecha de vidrio inventado en Egipto y, si está lloviendo, se calza unos zapatos de caucho, descubierto por los indios de Centroamérica, y coge un paraguas, inventado en el Asia sudoriental. Se cubre la cabeza con un sombrero hecho de fieltro, material inventado en las estepas asiáticas [...]” (citado por G.M. Foster en *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, Fondo de Cultura Económica, México, pp.26-27).

mióticas o semiológicas. En esta perspectiva, la cultura se entiende básicamente como pautas de significados o, con mayor precisión, como un repertorio de pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. ¿Quién no recuerda el famoso pasaje donde Clifford Geertz describe la cultura como una telaraña de significados?

Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en telarañas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (Geertz, 1992: 20).

Esta concepción ha sido completada y afinada recientemente por algunos autores neomarxistas de modo que pudiera incorporarse también en ella la presencia ineludible del poder y del conflicto en los procesos culturales. Así, para John B. Thompson el análisis cultural es “el estudio de las formas simbólicas –es decir, acciones, objetos y expresiones del más variado tipo– en relación con contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados, en virtud de los cuales dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas” (Thompson, 1993: 149-150).

Como se ve con facilidad, dentro de esta concepción de la cultura los signos y los símbolos desempeñan un papel fundamental, por la sencilla razón de que no pueden existir significados sin significantes, es decir, sin signos y símbolos que les sirvan de soporte. “Los signos son los materiales de construcción de la cultura”, afirma Barry Brummet (1994: 6). Wendy Leeds-Hurwitz nos ofrece una definición cercana a la semiótica de la cultura cuando la concibe como un “repertorio de códigos (*set of codes*), incluidas las reglas de su uso” (Leeds-Hurwitz, 1993: 51). Pero los códigos, por su parte, se definen como un “repertorio de signos o de símbolos” (*set of symbols*). De aquí deriva la expresión condensada por la que con frecuencia se designa la cultura como la vida simbólica de un grupo o de una colectividad, o también como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad (Molino, 1981: 638). Y de aquí también deriva el concepto de “artefactos culturales” elaborado por Barry Brummet (1994) para definir la cultura popular. Los artefactos culturales representarían un subconjunto de signos constituidos por acciones, eventos u objetos percibidos como un todo unificado, dotados de significados ampliamente

compartidos y relacionados con identificaciones grupales (Brummet, 1994: 1-17). Desde esta perspectiva, la cultura se definiría simplemente como un repertorio integrado de artefactos vinculados con un grupo.

Así entendida, la cultura presenta por obligación una dimensión semiótica, susceptible, sobre todo bajo sus formas objetivadas, de un análisis semiótico o semiológico, según la tradición que se prefiera.⁴ Pero hay más: la cultura incluye también una dimensión retórica en la medida en que no se limita a la exhibición de significados sino que tiende también a imponerlos en forma persuasiva a los sujetos inscritos dentro de su ámbito de influencia. Desde esta perspectiva, la cultura implica una especie de retórica de la vida cotidiana y, por lo mismo, es susceptible de ser analizada a través de categorías derivadas de la tradición retórica (Brummett, 1994).

En síntesis, la concepción de la cultura que aquí nos proponemos retener se refiere, en su sentido más fundamental,⁵ al repertorio de esquemas simbólicos –no importa que éstos sean formales o informales, institucionalizados o contingentes, sistematizados o dispersos, prestigiosos u ordinarios– que organiza, para una sociedad o un grupo determinado, el universo de significaciones de donde derivan su sentido y su fuerza de reproducción los comportamientos de sus miembros.

Transversalidad de la cultura

Pero aquí surge una temible dificultad. Así entendida, la cultura exhibe como primera propiedad la *transversalidad*, es decir, se nos presenta como

4. Se sobrentiende que los signos y símbolos constitutivos de la cultura no se reducen a los del sistema lingüístico. Cualquier objeto, elemento natural, acción o acontecimiento puede servir como soporte de significados y constituirse en vehículo, por denotación o connotación, de las representaciones más variadas. En el caso límite, el mundo entero puede servir como una gigantesca cantera semiótica. Así entendida, la cultura resulta inseparable de la comunicación. En efecto, “comunicarse es emplear el mundo entero como un aparato semiótico”, decía Umberto Eco, y añadía: “Creo que la cultura es esto y nada más que esto”. (Eco, Umberto. “Social life as a sign system”, en Robey, D. ed., *Structuralism: an introduction*, Claredon, Oxford).
5. Decimos “en su sentido más fundamental” porque existen otros sentidos que derivan de éste: por ejemplo, la cultura como comportamiento declarativo (es decir, la autodefinición que un grupo ofrece de su cultura) y la cultura patrimonial o cultura consagrada, que constituye el sector valorado o privilegiado de de un grupo (por ejemplo, las bellas artes en nuestras sociedades contemporáneas, o el código de maneras en las sociedades cortesanas de los siglos XVII y XVIII) (cfr. Passeron, Jean-Claude. *Le raisonnement sociologique*, Nathan, París, 1991, pp. 324-334).

ubícua, como una sustancia inasible que se resiste a ser confinada en un sector delimitado de la vida social. Dicho de otro modo: en cuanto hecho semiótico, la cultura está en todas partes, "verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma, incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal" (Durham, 1984: 72). "Ella penetra todos los aspectos de la sociedad, de la economía a la política, de la alimentación a la sexualidad, de las artes a la tecnología, de la salud a la religión" (Bassand, 1981: 7). La cultura está presente en el mundo del trabajo, en el tiempo libre, en la vida familiar, en la cúspide y en la base de la jerarquía social y en las innumerables relaciones interpersonales que constituyen el terreno propio de toda colectividad.

Más aún, algunas de las configuraciones en apariencia particulares de la cultura, tales como la identidad, el juego y la fiesta, parecen tener la misma vocación de transversalidad. En efecto, la identidad constituye un proceso cultural que opera en forma simultánea en el campo de la economía, de la política y del conjunto de la vida social. El juego, por su parte, constituye otro ejemplo de proceso transversal. Caillois (1958) demuestra que el juego constituye una actividad cultural que comprende cuatro dimensiones que pueden presentarse en forma aislada o combinadas: el simulacro, la competición, el lance de suerte y el vértigo. A veces el juego se inscribe en sectores culturales específicos, como en el caso del deporte y del teatro; pero otras veces anima todas las dimensiones de la vida social. Así, por ejemplo, hablamos de los "jugadores" de la bolsa de valores, lugar que constituye, sin embargo, un espacio económico-financiero. En cuanto a la fiesta, su carácter transversal ha sido puesto de relieve entre otros por Rousseau y Nietzsche (Vernes, 1978; Wunenburger, 1977). La fiesta representa un equilibrio precario entre el orden y el desorden, lo profano y lo sagrado, lo imaginario y lo real. Ella puede desplegar-se en todas partes, por supuesto en los sectores específicamente culturales, pero también en la política y en el trabajo.

Ahora bien ¿cómo puede afrontarse, desde el punto de vista de la experiencia y de la investigación científica, una realidad tan vasta y oceánica que parece coextensiva a la sociedad global? ¿Cómo puede asirse lo que no parece ser más que una "dimensión analítica de todas las prácticas sociales"? (Wuthnow, 1987: 4 y ss.) Dicho de otro modo ¿cómo podemos pensar la cultura en su conjunto?

Si comenzamos por considerar la experiencia cultural, existe una tesis según la cual nunca es posible experimentar en forma simultánea o

sucesiva la totalidad de los artefactos simbólicos que constituyen la cultura de nuestros diferentes grupos de pertenencia o de referencia sino sólo fragmentos limitados llamados "textos culturales" por Brummet (1994: 27 y ss.) Un texto cultural lo representaría un conjunto limitado de signos o símbolos relacionados entre sí en virtud de que todos sus significados contribuyen a producir los mismos efectos o tienden a desempeñar las mismas funciones. Un libro constituye, por supuesto, un texto. Pero también un partido de fútbol, ya que todos los signos que observamos en él contribuyen a producir ciertos efectos como el relajamiento, el entusiasmo, la exaltación, la identificación pasional con alguno de los equipos, etc. Esta manera de enfocar las cosas ha llevado a analizar, desde el punto de vista retórico, ciertos aspectos fragmentarios de la cultura popular –en el sentido *mass-mediatico*, pero no marxista, del término, como el deporte televisado, la frecuentación de los grandes centros comerciales y ciertas películas que tratan temas con conflictos raciales en Estados Unidos metonimizándolos por referencia a ciertos acontecimientos puntuales generalmente trágicos o dramáticos (Brummett, 1994: 157-178). La metonimia es una figura retórica que desborda el campo literario y también se verifica en los textos culturales.⁶ Con respecto a éstos, su función principal la representa la condensación de una problemática compleja y abstracta en ciertos hechos concretos e impactantes, permitiendo, en consecuencia, la participación y el involucramiento de las personas en dicha problemática. Un ejemplo reciente de metonimización en México, lo representaría la masacre de Chenalhó,⁷ presentada en los medios como condensación y concreción ejemplar de la totalidad del conflicto chiapaneco. La presentación vívida de dicha tragedia en los medios televisivos favoreció una movilización general en el país y en el extranjero que no hubiera logrado la difusión del mejor análisis sociológico o antropológico sobre la compleja problemática chiapaneca.

6. La metonimia, que representa una especie de economía del lenguaje, es una figura retórica por la que se toma la parte por el todo, o el caso particular por la categoría general. Así, por ejemplo, la lírica amorosa metonimiza con frecuencia a la mujer amada por la sola mención de sus ojos: "Ojos bellos, serenos/si de dulce mirar sois alabados [...]"

7. Se trata del asesinato masivo de 46 indígenas chiapanecos, la mayoría de ellos mujeres y niños, por parte de grupos paramilitares apoyados por las autoridades locales, el 22 de diciembre de 1997.

Otra manera de acercarse a la cultura es abordarla por sectores. En efecto, las sociedades modernas se caracterizan por la diferenciación creciente en razón de la división técnica y social del trabajo. La consecuencia inmediata observable de este proceso ha sido la delimitación de la realidad social en sectores que tienden a cobrar autonomía. Como era de esperarse, la cultura ha seguido el mismo camino. Así, a las disciplinas tradicionales como la pintura, la escultura, la arquitectura, el teatro, la danza, la literatura, la religión, la música y el cine se han añadido nuevos sectores como el del patrimonio, el deporte, la fotografía, los *media*, los entretenimientos o la ciencia.

En resumen, la sectorización de la cultura ha resultado inmensa. Cada uno de los sectores tiende a convertirse en un universo autónomo, controlado por especialistas y dedicado a la producción de un sistema de bienes culturales. Al interior de cada sector se opera, a su vez, una intensa división del trabajo. Una de las explicaciones de esta diferenciación reside en la búsqueda de eficacia y productividad que caracteriza a las sociedades contemporáneas.

Cada época y cada sociedad jerarquiza estos sectores. Así, por ejemplo, no cabe la menor duda de que en los años ochenta y noventa la ciencia, los *media* y los entretenimientos dominaron la escena cultural en los países industrializados.

Las investigaciones que han abordado la cultura bajo el ángulo sectorial resultan innumerables e inabarcables. Tampoco han faltado encuestas que evalúen en forma simultánea la diferenciación y la jerarquización de los sectores culturales en los diferentes países europeos (Bassand, 1990: 129 y ss.)

Otra manera de abordar el universo de la cultura es a través del llamado "enfoque dinámico". Todos y cada uno de los sectores culturales pueden dividirse, a su vez, en cinco procesos que con frecuencia se articulan entre sí de manera muy estrecha:

- La creación de obras culturales (artísticas, científicas, literarias, filosóficas).
- La crítica, que desempeña, de hecho, un papel de legitimación.
- La conservación de las obras bajo múltiples formas (bibliotecas, archivos, museos).
- La educación, la difusión de las obras culturales y las prácticas de animación.

- El consumo sociocultural o los modos de vida.

Ocurre con frecuencia que algunos de estos procesos cobran autonomía. Así, por ejemplo, la educación tiene tal autonomía que se ha perdido de vista su vinculación con la transmisión de la cultura. Los museos son otro ejemplo de un proceso cultural que tiende a ganar independencia.

La diferenciación de la cultura en sectores suscita competencias, rivalidades y conflictos entre sus actores. Lo mismo cabe afirmar de los actores que se definen en función de los procesos arriba mencionados. El ejemplo clásico es el conflicto entre el escultor que pretende erigir un monumento municipal al estilo vanguardista o posmoderno, y el gran público que lo rechaza tildándolo de extravagante y feo.

Por último, puede abordarse el universo de la cultura estratificándolo según la estructura de clases, con el supuesto de que la desigualdad social genera una desigual distribución del poder, que a su vez condiciona diferentes configuraciones o desniveles ideológico-culturales. Se trata de un enfoque tradicional dentro de las diferentes corrientes neomarxistas que contraponen, *grosso modo*, las culturas dominantes, "legítimas" o hegemónicas a las culturas populares o subalternas. Muchos autores sitúan entre ambos niveles una cultura intermedia o clasemediera, que por definición representa una cultura pretensiosa. Los trabajos de Bourdieu en Francia (1988; 1992), de Murdock y Golding en Inglaterra (1977) y los de la demología italiana (Cirese, 1976) ilustran la pertinencia y fecundidad de este modelo de análisis.

Sin embargo, este enfoque –heredado del siglo XIX– ha sido cuestionado con vehemencia en nuestros días por parte de los teóricos de la posmodernidad y los de la cultura popular entendida en sentido americano, es decir, en términos de cultura masiva (Strinati, 1996: 130-175; Mukerji y Schudson, 1991). Estos autores sostienen que las sociedades modernas o posmodernas se dirigen a la universalización de la *middle class* y a la abolición de las diferencias cualitativas en una cultura que tiende a ser homogeneizada por los *mass-media*. En otras palabras, estaríamos frente a la muerte de las culturas étnicas y campesinas tradicionales, así como de la cultura obrera.

Basta con enunciar estas tesis –la de la reducción de las desigualdades y la de la homologación de la cultura hacia un nivel medio– en un contexto como el de México o el de la América Latina neoliberal, para percatarse de su carácter especulativo y de lo inadecuadas que resultan.

Pese a todo, autores que se apoyan en referentes empíricos, como Olivier Donnat, reconocen que la sociología de la cultura permanece marcada por las nociones de cultura cultivada, cultura media y cultura popular. Este autor ha podido comprobar que "las sucesivas encuestas escalonadas en el tiempo demuestran una tras otra, y de manera siempre consistente, que los comportamientos culturales siguen correlacionándose con las posiciones y las trayectorias sociales, y, de modo particular, con el capital cultural" (Donnat, 1994: 9). Por lo que toca a México, la primera encuesta nacional sobre las ofertas culturales y su público realizada por la Universidad de Colima permite comprobar exactamente lo mismo (González y Chávez, 1996).

Por lo demás, el enfoque neomarxista en el estudio de las culturas lejos de agotarse ha cobrado nuevos bríos, en particular en Inglaterra, donde desde los años setenta existe una escuela de estudios culturales de inspiración gramsciana que se ha desarrollado en torno a la Universidad de Birmingham.⁸

Llama la atención la actualidad de Gramsci en el ámbito anglosajón. Incluso en nuestros días hay autores que preconizan un retorno a Gramsci (*return to Gramsci*) para remediar lo que consideran "crisis de paradigma" en los estudios culturales contemporáneos. Tal es la posición, entre otros, de McRobbie (1991). Storey, por su parte, afirma: "Todavía quiero creer que la teoría de la hegemonía es adecuada para la mayor parte de las tareas que se proponen los estudios culturales y el estudio de la cultura popular" (Storey, 1993: 199-200).⁹

-
8. Basta con mencionar a este respecto la trayectoria de autores como Richard Hoggart y Raymond Williams, cuyas categorías de análisis cultural (hegemonía, culturas dominantes/alternativas/oposicionales; culturas dominantes/residuales/emergentes, etc.) fueron adoptadas por Claudio Lomnitz-Adler (véase: *Las salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz/Planeta, México, 1995).
 9. Habría también que mencionar aquí las importantes contribuciones del antropólogo americano James C. Scott (*Weapons of weak*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1985; *Domination and the arts of resistance*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1990) quien, con base en sus trabajos de campo en Malasia, desarrolló una teoría cultural del conflicto de clases en la vida cotidiana (resistencia y dominación cotidianas) a partir de una versión revisada de la teoría gramsciana de la hegemonía. Su famosa dicotomía "*hidden transcript/public transcript*" va en este sentido. Cabe destacar que esta manera de enfocar la resistencia cotidiana de las clases subalternas al poder dominante ha influenciado a un grupo importante de jóvenes historiadores americanos que se han propuesto replantear el estudio de la historia a partir de las categorías de Scott. Las ideas de Thompson acerca de la economía moral

La razón de esta persistente fascinación por Gramsci radica, a nuestro modo de ver, en tres aspectos:

- Gramsci proporciona una versión no determinista ni economicista del marxismo, sin dejar de subrayar la influencia ejercida por la producción material de las formas simbólicas (por ejemplo de los *mass-media*) y por las relaciones económicas dentro de las que dicha producción tiene lugar.
- Ofrece una teoría de la hegemonía que permite pensar la relación entre poder, conflicto y cultura; esto es, entre la desigual distribución del poder y los desniveles en el plano de la ideología, de la cultura y de la conciencia.
- Gramsci presenta una teoría de las superestructuras que reconoce la autonomía y la importancia de la cultura en las luchas sociales, pero sin exagerar dicha autonomía e importancia a la manera culturalista.

Por supuesto que para los neomarxistas anglosajones y europeos la división de clases no constituye la única forma de división social. En las sociedades modernas fuertemente urbanizadas se le superimponen, por ejemplo, la diferenciación entre generaciones y la división de género, como lo demuestran, por un lado, la emergencia de una cultura juvenil transclasista centrada en la música, la valorización del cuerpo y la fascinación por la imagen y la emoción visual (Donnat, 1994: 359-362), y la aparición de una crítica feminista de la cultura que denuncia la aniquilación simbólica de la mujer no sólo en la cultura de masas, dominada por el patriarcado, sino también en los propios estudios culturales (Tuchman, 1981; Modleski, 1986).

La interiorización de la cultura

Las reflexiones precedentes tienen por objeto preparar el terreno para dilucidar de la cuestión central que nos preocupa: ¿cuál es la importancia y el papel de la cultura en la dinámica de la vida social?, y, en consecuencia,

de los pueblos, y las de Barrington More (*La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México, 1996) acerca del condicionamiento cultural del sentimiento de injusticia en el seno de la clase obrera, representan también un esfuerzo por destacar el componente cultural de las luchas sociales.

¿cuál es la importancia y el lugar de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales? Por último ¿cuál es la proyección que pueden tener los estudios culturales en el ámbito de las prácticas políticosociales, como las políticas de desarrollo, por ejemplo?

Estas cuestiones cobran sentido en un medio como el nuestro, en el que estamos acostumbrados a pensar la cultura como si fuera sólo un suplemento de alma, un título de prestigio, un toque decorativo, un lujo prescindible, un recurso ornamental o una superestructura, hasta cierto punto superflua y nada esencial. En consecuencia, los estudios culturales tienden a relegarse a los últimos escalones de la jerarquía científica en el campo de las ciencias sociales, lejos de la historia, las ciencias políticas, las ciencias de la comunicación y, por supuesto, a kilómetros de distancia de la economía. Se comprende, entonces, el escaso prestigio de las disciplinas culturales en las esferas donde se deciden las políticas oficiales y entre las instituciones de financiamiento de la investigación científica en México. Por ello, justamente, el primer renglón que se recorta en caso de crisis presupuestaria suele ser el que representan los gastos destinados a la promoción cultural y a la investigación de la cultura.

Frente a este hecho resulta necesario subrayar la importancia estratégica de la cultura y de los estudios que la toman por objeto. Esta importancia radica fundamentalmente en la eficacia propia de la cultura, que es la de controlar y orientar el funcionamiento de las sociedades. Desglosaremos esta proposición, aún muy sintética y general, con la afirmación de que la cultura funciona en forma simultánea como el cristal a través del cual se percibe la realidad, como materia prima de las identidades sociales, como guía potencial de la acción, y como fuente de legitimación de la misma.

Para ilustrar con mayor claridad estas funciones que definen la eficacia específica y la operatividad de la cultura, es necesario emprender un rodeo y apelar a una distinción fundamental que muchos debates sobre la cultura pasan por alto de manera inexplicable. Nos referimos a la distinción entre formas interiorizadas y formas objetivadas de la cultura; o, en palabras de Bourdieu, a la distinción entre "formas simbólicas" y estructuras mentales interiorizadas, por un lado, y símbolos objetivados bajo la forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, por el otro (Bourdieu, 1985: 91).

Basta un ejemplo para aclarar esta importante distinción. Cuando hablamos de los diferentes elementos de una indumentaria étnica o

regional (el huipil, el rebozo, el sarape, el traje de china poblana), de monumentos notables (la Diana cazadora en la ciudad de México, la cabeza de Morelos en la isla de Janitzio, el monumento al indígena en Campeche), de personalidades míticas (Cantinflas, Frida Kahlo, el Santo), de bebidas y otros elementos gastronómicos (el tequila, el mezcal, el mole poblano, el chile, el frijol, el chocolate, los chongos zamoranos), de objetos festivos o costumbristas (el cráneo de azúcar, el papel picado, la piñata, el zempazuchitl), de símbolos religiosos (el Cristo barroco recostado o sentado, la virgen de Guadalupe, el Cristo de Chalma) y de danzas étnicas o regionales (el huapango, las danzas de la Conquista, la zandunga), estamos refiriéndonos a formas objetivadas de la cultura popular en México. Pero las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias y el acervo de conocimientos compartidos, propios de un grupo determinado, constituyen formas internalizadas de la cultura, resultantes de una interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significados por parte de los actores sociales.

La cultura objetivada suele ser la más estudiada por resultar accesible su documentación y observación etnográfica. En cambio, el estudio de la cultura interiorizada suele ser menos frecuentado, sobre todo en México, por las dificultades teóricas y metodológicas que sin duda entraña.

En lo que sigue nos ocuparemos sólo de las formas simbólicas interiorizadas, para cuyo estudio disponemos de dos paradigmas principales: el del *habitus* de Bourdieu (1972: 174-227; 1980), y el de las representaciones sociales elaborado por la escuela europea de psicología social liderada por Serge Moscovici (Jodelet, 1989), que ha llegado a alcanzar un alto grado de desarrollo teórico y metodológico en nuestros días.

Por falta de espacio, y debido a que los propios cultores del último paradigma consideran que la teoría del *habitus* es plenamente homologable a la de las representaciones sociales (Doise y Palmonari, 1986: 85-88) nos limitaremos a presentar un breve esbozo de esta última teoría.

El concepto de representaciones sociales, por largo tiempo olvidado, procede de la sociología de Durkheim y ha sido recuperado por Serge Moscovici (1976) y sus seguidores. Se trata de construcciones sociocognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común, que pueden definirse como "conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado" (Abric, 1994: 19). Constituyen, según Jodelet, "una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la

construcción de una realidad común a un conjunto social'' (Jodelet, 1989: 36). El presupuesto subyacente a este concepto puede formularse así:

No existe realidad objetiva *a priori*; toda realidad es representada, es decir, apropiada por el grupo, reconstruida en su sistema cognitivo, integrada en su sistema de valores, dependiendo de su historia y del contexto ideológico que lo envuelve. Y esta realidad apropiada y estructurada constituye para el individuo y el grupo la realidad misma (Abric, 1994: 12-13).

Conviene advertir que, así entendidas, las representaciones sociales no son un simple reflejo de la realidad sino una organización significativa que depende, a la vez, de circunstancias contingentes y de factores más generales como el contexto social e ideológico, el lugar de los actores sociales en la sociedad, la historia del individuo o del grupo y, en fin, los intereses en juego. En resumen, las representaciones sociales constituyen sistemas cognitivos contextualizados que responden a una doble lógica: la cognitiva y la social.

Serge Moscovici ha identificado algunos de los mecanismos centrales de las representaciones sociales, como la *objetivación* (esto es, la tendencia a presentar de modo figurativo y concreto lo abstracto) y el *anclaje* (la tendencia a incorporar lo nuevo dentro de esquemas previamente conocidos). La difusión de las nuevas teorías científicas, como el psicoanálisis, por ejemplo, ponen de manifiesto muy claramente ambos mecanismos.¹⁰

Sin embargo, la tesis más interesante sostenida hoy por la mayor parte de los autores que defienden esta corriente es la afirmación del carácter estructurado de las representaciones sociales. Éstas se componen siempre de un núcleo central relativamente consistente y de una periferia más elástica y movедiza que constituye la parte más accesible, vívida y concreta

10. Los estudios de Moscovici revelan cómo la recepción del psicoanálisis en los círculos católicos implicó, por una parte, la simplificación figurativa de la famosa tópica freudiana, con la elisión muy significativa de uno de sus componentes centrales: la *libido*, y por otra, su vinculación a la confesión (como acto terapéutico basado en la palabra) y también a la relación sexual (debido al halo erótico que parece surgir entre el analista y su cliente). Además, socialmente la práctica del psicoanálisis se asocia a ciertas categorías ya conocidas, como los ricos, los artistas, las mujeres y, de modo general, las personas de estructura psíquica débil (Doise, W. y A. Palmonari, *L'étude des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, París, 1986, pp.20-23).

de la representación.¹¹ Los elementos periféricos están constituidos por estereotipos, creencias e informaciones cuya función principal parece ser la de proteger al núcleo acogiendo, acomodando y absorbiendo, en primera instancia, las novedades incómodas.

Según los teóricos de esta posición, el sistema central de las representaciones sociales se encuentra ligado a condiciones históricas, sociales e ideológicas profundas, y define los valores más fundamentales del grupo. Además se caracteriza por la estabilidad y por la coherencia, y se mantiene relativamente independiente del contexto inmediato (Guimelli, 1994). El sistema periférico, en cambio, depende más de los contextos inmediatos y específicos, permite la adaptación a las experiencias cotidianas modulando en forma personalizada los temas del núcleo común, manifiesta un contenido más heterogéneo y funciona como una especie de parachoques que protege al núcleo central, lo que permite la integración de informaciones nuevas y en ocasiones contradictorias (Abric, 1994: 19-30).

En conclusión, las representaciones sociales son a la vez estables y móviles, rígidas y elásticas. No responden a una filosofía del *consensus* y permiten la explicación de la multiplicidad de tomas de posición individuales a partir de principios organizadores comunes.

Los seguidores de esta corriente han desarrollado con indudable creatividad una gran variedad de procedimientos metodológicos para el análisis de las representaciones sociales desde el punto de vista de su contenido y de su estructura. Estos procedimientos van del análisis de similitud –fundado en la teoría de los grafos– a la aplicación del análisis factorial y del análisis de correspondencias de datos culturales obtenidos no sólo mediante entrevistas y encuestas por cuestionarios sino también mediante cuestionarios evocadores que permiten la aproximación a las representaciones sociales con anterioridad a su discursivización (Doise, Clemence y Lorenzi-Cioldi, 1992; Grize *et al.*, 1987). De esta manera ha ido acumulándose una gran cantidad de investigaciones sobre representaciones colectivas de los más diversos objetos, como la vida rural y la urbana, la infancia, el cuerpo humano, el sida, la salud y la enfermedad,

11. Los psicólogos sociales han podido demostrar, por ejemplo, que entre el conjunto de rasgos psicológicos que atribuimos a una persona, hay siempre uno que condensa y da sentido a todos los demás, hasta el punto de que, aun que permanezcan los mismos rasgos, el simple cambio de enfoque pareciera implicar que ya no se tratara de la misma persona.

la vida profesional, las nuevas tecnologías, el psicoanálisis, los movimientos de protesta, los grupos de pertenencia, los géneros, las causas de la delincuencia, la vida familiar, el progresismo y el conservadurismo en la universidad, la identidad individual y grupal, el fracaso escolar, los estereotipos nacionales y raciales, etcétera.

La conclusión a la que queremos llegar es que el paradigma de las representaciones sociales –homologable, como queda dicho, a la teoría del *habitus* de Bourdieu– constituye una de las vías fructíferas y metodológicamente rentables para el análisis de las formas internalizadas de la cultura, ya que permite detectar esquemas subjetivos de percepción, de valoración y de acción que representan la definición misma del *habitus* de Bourdieu y que nosotros hemos denominado cultura interiorizada. Lo que demuestra, de rebote, la necesidad de que el analista de la cultura trabaje en las fronteras de las diferentes disciplinas sociales, pues los estudios culturales son y sólo pueden ser, por definición, multidisciplinarios (Giménez, 1995: 409-419).

La eficacia y operatividad de la cultura

Pero aquí nos interesan principalmente las funciones de las representaciones sociales o, lo que es lo mismo, las funciones de la cultura interiorizada, pues ellas nos permitirán precisar dónde radican la eficacia propia y lo operante de la cultura.

Según los teóricos de la corriente mencionada, las representaciones sociales tienen por lo menos cuatro funciones principales:

- Función cognitiva, en la medida en que las representaciones constituyen el esquema de percepción a través del cual los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y explican la realidad. Se sitúan en esta perspectiva ciertos métodos que se proponen analizar la cultura de los grupos sociales no desde fuera sino desde la perspectiva y las categorías de percepción del propio grupo en cuestión. Es lo que algunos autores norteamericanos llaman “crítica centrada en la cultura misma” (*culturecentered criticism*), que ha sido utilizada, por ejemplo, para la comprensión y análisis, desde dentro, de la cultura afroamericana (Asante, 1987; Gates, 1986).
- Función identificadora, ya que las representaciones sociales son las que, en última instancia, definen la identidad social y permiten la

salvaguardia de la especificidad de los grupos. La identidad resulta de la interiorización selectiva, distintiva y contrastante de valores y pautas de significados por parte de los individuos y de los grupos. Por ello puede afirmarse que no constituye más que el lado subjetivo de la cultura. Es también aquello que hace surgir a los actores sociales como sujetos agentes (*agency*) (Giménez, 1997). La identidad es un concepto de manejo delicado, pero de indudables virtudes heurísticas. En efecto, el punto de vista de la identidad ha permitido plantear desde un ángulo nuevo los estudios regionales (Bassand y Hainard, 1985; 1990) y los estudios de género (Di Cristofaro Longo, 1993; Collins, 1990), así como también los que conciernen a los movimientos sociales (Melucci, 1982; 1989), a los partidos políticos (Pizzorno, 1994) y a los conflictos interétnicos (Hecht, Collier y Ribeau, 1993; Bartolomé y Barabas, 1996).

- Función de orientación, en cuanto que las representaciones constituyen guías potenciales de los comportamientos y de las prácticas de tres maneras:
 - Al intervenir en forma directa en la definición de la finalidad de la situación. Por ejemplo, ha podido demostrarse que la representación de una tarea determina directamente el tipo de estrategia cognitiva adoptada por el grupo así como la manera en que éste se estructura y comunica.
 - Al generar un sistema de anticipaciones y expectativas que implican la selección y filtración de informaciones y de interpretaciones que influyen sobre la realidad para adecuarla a su representación *a priori*.
 - Al prescribir, en cuanto expresión de las reglas y de las normas sociales, los comportamientos y las prácticas obligadas. En otras palabras: las representaciones sociales definen lo que es lícito, tolerable o inaceptable en un contexto social determinado.
- Función de legitimación, ya que las representaciones sociales permiten justificar *a posteriori* las tomas de posición y los comportamientos. De esta manera su posición no sólo es anterior sino también posterior al desarrollo de la acción.

Así es como el análisis de las funciones de las representaciones sociales —que nosotros hemos homologado con las formas subjetivadas de la cultu-

ra— nos permite precisar su operación, su eficacia específica y el papel que desempeñan en la dinámica social. Ahora podemos reafirmar con fundamento que la cultura es a la vez esquema de percepción de la realidad, atmósfera de la comunicación intersubjetiva, cantera de la identidad social, guía orientadora de la acción y fuente de legitimación de la misma. En ello radica su eficacia y su importancia estratégica.

Pero para detectar esta eficacia e importancia fue necesario remontarnos a nivel de los actores sociales, es decir, a nivel de la *agency*, porque la cultura puede ser operativa y eficaz sólo en cuanto es incorporada por los individuos y los grupos, y en cuanto se invierte en el flujo vivo de la acción social (Archer, 1988). De lo dicho se infiere que la identidad, concebida como la dimensión subjetiva de los actores sociales, constituye la mediación obligada de la dinámica cultural, ya que todo actor individual o colectivo se comporta por necesidad en función de una cultura más o menos original. Y la ausencia de una cultura específica, es decir, de una identidad, provoca la alienación y la anomia, y conduce finalmente a la desaparición del actor.

Concluyamos, entonces, que la cultura no sólo está socialmente condicionada sino que constituye también un factor condicionante que influye en forma profunda en las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad. Max Weber, por ejemplo, ha ilustrado con maestría la influencia de la religión sobre la economía en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1985). Después de él numerosos investigadores han demostrado que la cultura define las finalidades, las normas y los valores que orientan la organización de la producción y del consumo. Hoy en día conocemos también el papel fundamental que ha desempeñado la ciencia en el crecimiento económico contemporáneo. En cuanto al ámbito político, sabemos que la base del poder no es sólo la fuerza sino también la legitimidad (que constituye un concepto cultural), y que las grandes familias políticas invocan siempre fundamentos ideológicos, filosóficos y hasta religiosos.

Por todo ello la cultura representa una clave indispensable para descifrar la dinámica social. Afirmaba Talcott Parsons que la energía y los recursos materiales condicionan la acción, pero que la cultura la controla y orienta. Por eso mismo constituye una pieza esencial para la comprensión de los determinantes de los comportamientos y de las prácticas sociales. Por sus funciones de elaboración del sentido común, de construcción de

la identidad social y por las anticipaciones y expectativas que genera, la cultura está en la misma raíz de las prácticas sociales.

La cultura especifica a una colectividad delimitando su capacidad creadora e innovadora, su facultad de adaptación y su voluntad de intervenir sobre sí misma y sobre su entorno. Ella hace existir a la colectividad, constituye su memoria, contribuye a forjar la cohesión de sus actores y legitima o deslegitima sus acciones.

Estudios culturales y políticas de desarrollo

De la importancia de la cultura se infiere directamente la importancia estratégica de los estudios culturales, que se revelan cada vez más significativas no sólo para la delineación con conocimiento de causa de una política de desarrollo cultural –lo que puede parecer obvio– sino también para el diseño de una política de desarrollo económicosocial aceptable en el plano nacional, regional y local.

Una de las mayores flaquezas de las teorías del desarrollo vigentes –tanto en la escuela neoclásica como en la de inspiración marxista– la constituye precisamente la obliteración o minimización de las variables culturales. Por ello la mayor parte de los programas de desarrollo revisten un carácter exógeno, impositivo y tecnocrático, debido a que no contemplan la identidad cultural, las aspiraciones y los requerimientos de sus destinatarios. En consecuencia, resultan incapaces de estimular un desarrollo participativo y autosustentado.

Los más recientes estudios europeos permiten ilustrar, por ejemplo, el papel que desempeña la identidad social en el proceso de desarrollo regional (Bassand, 1981 y 1990; Bassand y Hainard, 1985). Así, ha podido verificarse que las formas actuales del desarrollo capitalista –el neoliberalismo– erosionan y desestructuran en primer término la identidad colectiva de las regiones periféricas, lo que por un lado acelera el éxodo de capitales y de habitantes, y por otro suscita una fuerte anomia entre los actores que permanecen en la región. La consecuencia obligada es el acrecentamiento de los tres males característicos de las regiones periféricas: la regresión económica, la dependencia política y la marginación cultural. De donde resulta, a su vez, el deterioro del patrimonio ecológico y cultural. Por el contrario, una política orientada al fortalecimiento de la cultura y de la identidad regional estimula la autonomía económica y

política de la región, contribuyendo a contener la regresión económica, la dependencia política y la marginalidad cultural. Naturalmente, estos procesos se relacionan con las demás dimensiones socioeconómicas de la región y de la sociedad englobante (Bassand, 1981: 15-19).

Los investigadores europeos reconocen que una política que intervenga sólo en los aspectos culturales no podría impedir ninguno de los procesos de deterioro señalados. Sólo las políticas públicas que combinan acciones simultáneas sobre la economía y la identidad regional pueden garantizar el éxito, es decir, permiten a las actuales regiones periféricas liberarse del centralismo e inventar su futuro. En síntesis, una política sensata de desarrollo cultural en el plano regional implica la puesta en juego conjunto de tres tipos de acciones: abrir la región al mundo, ya que no existe incompatibilidad entre identidad y apertura al mundo;¹² cultivar la especificidad histórica y cultural, y, finalmente, estimular la participación de los habitantes, ya que lo deseable es un modelo de desarrollo endógeno autosustentado. En otros términos, para nuestros colegas europeos una política de desarrollo regional consiste en forjar una amalgama hecha de tradición y modernidad, que genere autonomía y dinamismo colectivo. Porque no hay identidad sin autonomía, al menos relativa. Una colectividad que no pueda decidir sobre su modo de vida, que sea incapaz de vivir según los valores que considera fundamentales y sin organizar su vida colectiva de acuerdo con sus propias normas, es una colectividad desprovista de identidad. Es, dicho de otra forma, una colectividad moribunda.

Estas ideas cobran una gran actualidad en la presente coyuntura nacional marcada por el conflicto chiapaneco, donde están en juego concepciones divergentes en torno al desarrollo de las regiones indígenas y la autonomía de sus comunidades. Después de todo, como afirma Melucci (1982: 70), en todo conflicto por escasos recursos subyace siempre un conflicto de identidad, frecuentemente en el sentido de un conflicto entre identidades dominantes e identidades dominadas, estigmatizadas y negadas.

En México contamos con más de diez razones para estimular los estudios culturales, no sólo en su sentido etnográfico y descriptivo, como

12. Existe la convicción generalizada de que en nuestra época la identidad ya no puede fundarse sólo en el culto por las propias raíces y tradiciones, so pena de perecer de asfixia.

ha sido con frecuencia el caso, sino en toda la variedad multidisciplinaria de sus enfoques teóricos y metodológicos. La densidad cultural de nuestra historia, el multiculturalismo –hoy por lo menos formalmente reconocido–, la riqueza de nuestro patrimonio cultural, la opulencia de nuestras culturas populares, la diversidad regional largamente comprimida en un centralismo asfixiante, el nuevo *ethos* democrático y la necesidad de un desarrollo económicosocial que incluya también un desarrollo cultural, son algunos de los argumentos que nos permiten proclamar a los cuatro vientos la importancia estratégica de los estudios culturales y la necesidad de una revisión radical de las políticas culturales vigentes.

Bibliografía

- Abric, Jean-Claude (ed.) (1994). *Pratiques sociales et représentations*, PUF, París.
- Archer, Margaret S. (1988). *Culture and agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Asante, M.K. (1987). *The afrocentric idea*, Temple University, Philadelphia.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas (1996). *La pluralidad en peligro*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Bassand, Michel (1981). *L'identité régionale*, Éditions Georgi, Saint-Saphorin.
- (1990). *Culture et régions d'Europe*, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, Lausanne.
- Bassand, Michel y François Hainard (1985). *Dynamique socio-culturelle régionale*, Presses Polytechniques Romandes, Lausanne.
- Baudrillard, Jean (1974). *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México.
- Berman, Marshall (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México.
- Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, París.
- (1980). *Le sens pratique*, Minuit, París.
- (1985). "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm.59, pp.86-93.
- (1988). *La distinción*, Taurus, Madrid.
- (1992). *Les règles de l'art*, Seuil, París.
- Brummett, Barry (1994). *Rhetoric in popular culture*, St. Martin's Press, Nueva York.

- Caillois, R. (1958). *Les jeux et les hommes*, Gallimard, París.
- Cirese, Alberto M. (1976). *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo Editore, Palermo.
- Collins, P.H. (1990). "The social construction of black feminist thought", en Malson, M. et al. (eds.), *Black women in America*, University of Chicago Press, Chicago.
- Crook, Stephen, Jan Pakulski y Malcom Waters (1992). *Postmodernization*, Sage, Londres.
- Di Cristofaro Longo, Gioia (1993). *Identità e cultura*, Edizioni Studium, Roma.
- Doise, W. y A. Palmonari (1986). *L'étude des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, París.
- Doise, W., A. Clemence y F. Lorenzi-Cioldi (1992). *Représentations sociales et analyses de données*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.
- Donnat, Olivier (1994). *Les français face à la culture*, La Découverte, París.
- Durham, Eunice R. (1984). "Cultura e ideología", en *Dados. Revista de Ciências Sociais*, vol.27, núm.1.
- Eco, Umberto (1973). "Social life as a sign system", en Robey, D. (ed.), *Structuralism: an introduction*, Clarendon, Oxford.
- Featherstone, M. (1991). *Consumer culture and postmodernism*, Sage, Londres.
- Foster, G.M. (1964). *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- García Canclini, Néstor (1990), *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.
- Gates, H.L. (1986). *Figures in black: words, signs and the "racial self"*, Oxford University Press, Nueva York.
- Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giménez, Gilberto (1995). "La identidad plural de la sociología", en *Estudios Sociológicos*, vol. XIII, núm.38.
- (1997). "Materiales para una teoría de la cultura", en *Frontera Norte*, vol.IX, núm.18.
- González, Jorge A. y Ma. Guadalupe Chávez (1996). *La cultura en México*, Consejo Nacional para la Culturas y las Artes/Universidad de Colima, México.
- Grize, Jean-Blaise et al. (1987). *Salaries face aux nouvelles technologies*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, París.
- Guimelli, Ch. (ed.) (1994). *Structures et transformations des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé, París.

- Hecht, Michael L., Mary Jane Collier y Sidney A. Ribeau (1993). *African-american communication. Ethnic identity and cultural interpretation*, Sage, Londres.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism*, Verso, Londres/Nueva York.
- Jodelet, Denise (ed.) (1989). *Les représentations sociales*, PUF, París.
- Kroeber, A.L. (1963) *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Vintage Books/Randon House, Nueva York.
- Leeds-Hurwitz, Wendy (1993). *Semiotics and communication*, Lawrence Erlbaum, Nueva Jersey.
- Lomnitz-Adler, Claudio (1995). *Las salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz/Planeta, México.
- Lyotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*, Minuit, París.
- McRobbie, A. (1991). "New times in cultural studies", en *New Formations*, número de primavera.
- Melucci, Alberto (1982). *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bologna.
- (1989). *Nomads of the present*, Temple University Press, Philadelphia.
- Modleski, T. (1986). "Femininity as mas(s)querade. A feminist approach to mass culture", en MacCabe, Colin (ed.), *High theory/Low culture*, Manchester University Press, Manchester.
- Molino, J. (1981). *Les intermédiaires culturels*, Université de Provence, Aix-en-Provence.
- More, Barrington (1996). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México.
- Moscovici, Serge (1961). *La psychanalyse, son image, son public*, PUF, París.
- Mukerji, Chandra y Michael Schudson (1991). *Rethinking popular culture*, University of California Press, California.
- Murdock G. y P. Golding (1977). "Capitalism, communication and class relations", en Curran, J., M. Gurevitch y J. Woollacott (eds.), *Mass communication and society*, Edward Arnold, Londres.
- Passeron, Jean-Claude (1991). *Le raisonnement sociologique*, Nathan, París.
- Pizzorno, Alessandro (1994). *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milán.
- Rossi, Pietro (1970). *Il concetto di cultura*, Einaudi Editore, Turín.
- Scott, James C. (1985). *Weapons of the weak*, Yale University Press, New Haven/Londres.
- (1990). *Domination and the arts of resistance*, Yale University Press, New Haven/Londres.

- Storey, J. (1993). *An introductory guide to cultural theory and popular culture*, Harvester Wheatsheaf, Nueva York/Londres.
- Strinati, Dominic (1996). *Popular culture*, Routledge, Nueva York.
- Thompson, John B. (1993). *Ideología y cultura moderna*, UAM-Xochimilco, México.
- Tuchman, G. (1981). "The symbolic annihilation of women by mass media", en Cohen, S. y J. Young (eds.), *The manufacture of news*, Constable, Londres.
- Varios autores (1981). *Les intermédiaires culturels*, Librairie Honoré Champion, París.
- Vernes, P.M. (1978). *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Payot, París.
- Weber, Max (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premià, Puebla.
- Wunenburger, J.J. (1977). *La fête, le feu et le sacré*, Editions Universitaires, París.
- Wuthnow, Robert (1987). *Meaning and moral order*, University of California Press, Berkeley.