

Joaquín Alonso  
Freyre  
Roberto Fernández  
Blanco

*La dimensión cultural de  
la práctica social*

IE

studiar cualquiera de los ámbitos de la práctica social precisa tratarla teóricamente en tanto objeto, cuestión en la que resulta difícil obtener resultados fiables si se parte de las metodologías empiristas que generalizan por vía inductiva lo común en actos, acciones o actores presentes en cada práctica concreta. Al concebir la realidad como multitud de individuos, esta construye conceptos como universales abstractos de fácil refutación ante nuevas manifestaciones del objeto investigado.

En términos lógico-dialécticos, la substancia social hay que evaluarla por los atributos esenciales de la práctica concreta y por su contención de relaciones sociales, no por la descripción de atributos circunstanciales. Si el punto de partida no es el acto sino *la lógica general de la actividad* dentro de la cual ocurren todas las acciones posibles, la práctica no es solo un conjunto de acciones acometidas por un sujeto individual o colectivo con fines y medios específicos determinados por las condiciones materiales y por las redes de sentido construidas en el curso de la acción. La práctica humana, más que su forma empírica inmediata, es manifestación singular y particular de un sistema

de relaciones sociales que imprime con fuerza de ley (universal) su peculiaridad a las acciones específicas sean estas cuales sean.

Considerar la dialéctica eje de la explicación científica de lo social exige *obviar los rasgos fenoménicos del acto particular como condición para descubrir su lógica general*. Esto provoca diferencias teóricas y metodológicas con multitud de investigadores; pero también políticas y económicas, por conducir el análisis hacia la transformación del sistema social. Tal orientación al cambio explica la obstinada adhesión de parte de la ciencia social moderna y contemporánea a presupuestos metafísicos sobre la práctica no como *actividad* sino solo como *acción*.

Uno de los representantes más conocidos de esta tendencia particularista es Talcott Parsons. Aunque este autor intenta explicar las leyes generales de la práctica social concreta, su intelección científica termina por abandonar la lógica real del objeto y crea una teorización de precaria utilidad por excesiva abstracción (Wright Mills). A la inversa de lo defendido por el positivismo anterior y posterior a Parsons, la práctica social debe ser comprendida como actividad humana que al transformar la sociedad y la naturaleza transforma también al sujeto que la ejerce. Como proceso –y concepto– manifiesta y contiene la unidad de la teoría y la práctica tanto en el ámbito de la producción de bienes materiales como en el de la producción intelectual.

Por tanto, cada acción, sus objetivos y sus resultados contienen un grado de desarrollo de la tecnología y del conocimiento humanos que reproducen un estadio particular del desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción, de su cultura y civilización. Esto lleva a considerar que toda práctica contiene las relaciones instauradas por los hombres para llevarla a cabo, las cuales imponen a toda acción la determinación múltiple de medios y fines, estructura y función, contenido y forma que caracterizan al sistema social donde tienen lugar.

Concebir toda práctica singular como manifestación de la lógica universal de un contexto social particular explica la gradación existente entre el conocimiento empírico, basado en datos aislados provenientes de la experiencia cotidiana, y el conocimiento científico que, teniendo la misma fuente, sistematiza la información empírica para develar las leyes que rigen el comportamiento de lo real. Además, abordar la práctica concreta no como acto, sino como manifestación de una forma de activi-

dad social, reconoce la primera como manifestación particular o singular de la segunda, que existe en esos niveles como lógica universal y no como abstracción.<sup>1</sup>

Fue Marx quien planteó el análisis de la realidad como *lectura de la práctica social* que «tal como existe objetivamente (...) es un libro abierto de las facultades humanas (...) una psicología humana que puede ser directamente aprehendida» (*Manuscritos...* 121). A partir de aquí la comprensión hegeliana de lo universal contenido en la práctica particular y singular funde el enfoque empirista sobre lo concreto del materialismo vulgar con la dialéctica contradictoria de los contenidos desarrollada básicamente por el idealismo. Salvo excepciones, esta línea no fue continuada después. En su lugar se produjeron acercamientos irregulares de investigadores posicionados en mantener el equilibrio funcional del sistema burgués.

En el marco de este devenir dual y en los albores de la ciencia social, Emile Durkheim intentaba «consultar el código» inserto explícita e implícitamente en lo social para conocer cómo las personas obedecen el poder imperativo y coercitivo de los «hechos sociales». Descriptivamente señalaba la *dimensión cultural de la práctica social*. Y al plantear que la sociedad mantiene su unidad por una «conciencia colectiva» que existe como saber normativo «común» a sus miembros e irreductible a la conciencia individual, lo que refería era la lógica general del *corpus* social dada a este por las relaciones establecidas según el modo de producción.

Concebía la sociedad como una «persona ideal cualitativamente diferente de las personalidades individuales que la conforman (...) el individuo no puede existir fuera de ella ni negarla sin negarse a sí mismo (...) [ya que la sociedad es] una autoridad moral que confiere a las normas morales un carácter obligatorio» (*Sociología...* 140). Pero como consideraba «sagradas» las normas morales, la sociedad debía ser «transformada y pensada simbólicamente para ser convertida en divinidad» (140). Ello crea una «aureola que rodea y protege al hombre contra desbordes sacrílegos» (177). El sacrilegio referido es combatir la inequidad que fractura la simetría propia de los vínculos en toda comuni-

<sup>1</sup> El particularismo metafísico opera con una abstracción que solo va de lo concreto a lo abstracto, mientras que la dialéctica va de igual modo de lo concreto a lo abstracto pero regresa a lo concreto pensado en el sentido de Marx.

dad humana. Sacralizando la norma que quiebra el vínculo basado en lo común, Durkheim lo postula inmanente, eterno.

Similar énfasis de clara intención clasista se observa en otros teóricos como Max Weber. En su obra más conocida, *Economía y sociedad* (1944), declara sin ambages que aunque la «dominación o autoridad (...) puede descansar en los más diversos motivos de sumisión (...) En lo cotidiano domina la costumbre y con ella intereses materiales utilitarios (...) Pero la costumbre y la situación de intereses (...) no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les agrega otro factor: la creencia en la legitimidad» (321-322).

Aunque señala la desigualdad propia de las sociedades clasistas y las redes de sentido que ellas permiten, Weber no niega su naturaleza espuria ni es coherente con las implicaciones teóricas, metodológicas y prácticas de sus resultados. Al contrario, el teórico y político de Erfurt cita a Marx —sin declararlo— al afirmar que «todo fenómeno empírico e histórico (...) nunca constituye un “libro abierto” en donde todo se declare» (225). Luego se dedica, nada menos que a «comprender (Verstehen) el sentido objetivamente válido de lo social» y el rol de la dominación en la estructura funcional de la sociedad. O sea, analiza la dimensión cultural de la práctica social, pero no asume intención alguna de superación de esa situación.<sup>2</sup>

Si no se elude, como estos y otros clásicos de la teoría social, la contradicción fundamental de las sociedades clasistas, la actividad científica objetiva obliga a restaurar a la ciencia una perspectiva sobre el componente cultural de toda acción humana que no es posible llevar a cabo desde la —a veces ingenua—

<sup>2</sup> La propia vida y obra de Weber muestran esta flagrante contradicción. En medio de la crisis social y civilizatoria creada por la Primera Guerra Mundial y la efervescencia política resultante de ello, Weber se presentó en 1917, durante la llamada Revolución de Baviera, ante estudiantes universitarios para convencerles de que un científico no debía inmiscuirse en la marcha de los acontecimientos, pues su función era solo analizar y explicar el estado de su objeto de estudio. Curiosamente, en ese momento era diputado del parlamento alemán y partidario explícito de la política del *Kaiser*. Sobre este particular consúltese *El político y el científico*, texto que recoge aquellas intervenciones. Semejante duplicidad no es un hecho aislado, está presente en buena parte de la producción científica sobre lo social. Otro ejemplo paradigmático es Talcott Parsons, líder de la sociología norteamericana que estudiaba en plena Guerra Fría y por encargo del Departamento de Estado los mecanismos de control social para evitar el cambio social generado por la ola revolucionaria de los sesenta.

segmentación teórica y metodológica de uso común entre los investigadores sociales. Segmentación que acaba por confinarlos en los vericuetos del idealismo, la fragmentación metafísica y hasta en el franco oportunismo.

En consecuencia, el análisis social de las culturas resultantes de la actividad, necesita comprender toda práctica como significativa; explicar la cultura no solo como ideas y sensaciones, sino como «“sistema significado y significante” resultado de la actividad que lo contiene como cualidad» (Williams). O sea, que toda práctica social es, por su contenido, pero también por su forma, cultural, y ambos niveles reproducen el sistema de relaciones sociales imperantes en tanto cultura.<sup>3</sup>

Este enfoque, similar al omnicomprendivo de la antropología, resuelve, como no hace aquel, la polémica sobre el procedimiento para investigar las manifestaciones de la cultura como totalidad. Ello se hace al «distinguir dentro de la práctica social como práctica significativa aquellas manifestaciones cuya función primaria es significar y aquellas cuya propiedad significativa es secundaria» (Williams).

En las primeras se ubican prácticas centradas en la codificación como el lenguaje verbal, el visual, la señalética, la mímica y las que se sirven de los códigos para realizar su función como el arte, la filosofía, la religión, la moral y también redes autorreferenciales de significado entre las que se hallan blogs y plataformas digitales como Twitter, Facebook, Researchgate, etc. Estas prácticas son numerosas y de alto valor, pero *son prácticas indirectamente significantes* — agricultura, pesca, ganadería, minería, construcción de edificaciones y viales, elaboración de tejidos y artículos, etc. — las que abarcan la mayoría de las prácticas y las culturas humanas.

<sup>3</sup> En esta línea Roland Barthes apuntaba: «el hombre contemporáneo pasa su tiempo leyendo (...) objetos y fenómenos en apariencia heteróclitos (...) una ametralladora soviética en manos de un rebelde congoleño aporta (...) [tanta] información (...) [como] las armas norteamericanas (...) del gobierno» (56). Estudiar los significados permite clasificar «una masa enorme de hechos en apariencia anárquicos [y] la significación es la que suministra este principio (...) [pues] junto a las diversas determinaciones (económicas, históricas, psicológicas) (...) [se halla] una nueva cualidad del hecho: el sentido» (55). Pese a esto las investigaciones culturales suelen preferir el irracionalismo implícito en la antropología (Leví-Strauss), la semiótica (Eco), la teoría de la comunicación (McLuhan), la sociología (Geertz), etc.

Lo anterior supera el sentido habitual del término *cultura* asignado solo a aquella porción de la práctica social cuyo *sistema significante es percibido en su forma manifiesta* —lenguaje verbal, sonoro, visual, arte, filosofía y folclor, etc.— o como totalidad abstracta inaprensible al conocimiento y la acción social usual en el posicionamiento antropológico y culturoológico. Pero reformular el modo en que se aborda el «sentido objetivamente válido» de la práctica social desemboca en los contenidos ideológicos y hegemónicos presentes en su dimensión cultural. Contenidos cuyas pautas culturales reproducen los vínculos de simetría o asimetría como tendencia inherente a las relaciones de opresión o emancipación que resultan dominantes en la sociedad en que existen las prácticas estudiadas.<sup>4</sup>

En este punto vale acotar que si unas pautas —y prácticas— son dominantes tanto empíricamente como en el sentido ideológico del término, no significa que sean únicas. Aun cuando lo dominante se expande como una retícula hasta la periferia del sistema social, lo subordinado genera constantemente formas y modos contrahegemónicos. La tendencia a reproducir asimetrías en los vínculos comunitarios entre las personas no es irreversible. Negar las prácticas y culturas propias de toda sociedad clasista puede hacer dominante un modo de producción transicional como el existente en Cuba que es parte del devenir emancipador de la humanidad.

Para incorporar el concepto de hegemonía al análisis de la dimensión cultural de la actividad, Raymond Williams tipifica los hechos sociales en dominantes, emergentes, residuales o arcaicos. Como descripción pierde universalidad, pero explica grados de desarrollo coexistentes en una sociedad y las formas de lucha de clases ligadas desde lo cultural a la emancipación o su inverso.

<sup>4</sup> Sobre las pautas, o normas, Parsons considera la «tradicción cultural» como «sistema simbólico de significados (...) “impuesto” (...) en una situación real [ya que] (...) la orientación hacia un orden normativo (...) se encuentra enraizado en los fundamentos más profundos del marco de referencia de la acción» (31-33). En el inmanentismo culturoológico de Parsons, Durkheim y otros, lo que se «transmite», «aprende» y «comparte» son las «pautas» y «normas de integración» encargadas de dotar de cohesión al sistema social. Según ellos gracias a eso los mecanismos de control social crean la interfase «gratificación-deprivación» que hace estable un sistema social. Aunque tal nexo entre el «hecho social» y los sistemas normativos es cierto, obvian que toda cultura, toda norma, como todo signo, es siempre una *re-presentación*.

Así, las «hegemonías alternativas» reproducen las contradicciones y los niveles locales, regionales y universales de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.<sup>5</sup>

Obviamente todo grupo y clase social define —de manera consciente o no— una «tradición cultural selectiva» funcional a sus intereses. Por ello al análisis de Williams es preciso incorporarle el concepto de *refuncionalización*. Este amplía la óptica del teórico inglés que no explica la direccionalidad sociopolítica de la conversión de una tipología en otra. En la refuncionalización, procesos directa o indirectamente significantes son ajustados a otro patrón cultural para eliminar o atenuar pautas de socialidad contrarias a las necesidades e intereses de una clase o grupo dominante.<sup>6</sup>

La refuncionalización parte de la relación entre los procesos de *identificación* y *catarsis*, explicados por Aristóteles, propios de todo proceso de significación, pero dirigidos hacia el control social. Convertidos en mecanismos de dominación cultural ya en el esclavismo, han terminado por crear un *efecto* narcótico (Merton y Lazarsfeld) a partir de la identificación y la catarsis

<sup>5</sup> Para Williams son «dominantes» prácticas que reproducen las relaciones sociales imperantes. Lo «arcaico» reproduce tradiciones, ritos, prácticas que subsisten «de un modo deliberadamente especializado» (232). Lo «residual» fue dominante, pero subsiste como «efectivo elemento del presente» (233). Lo «emergente» supone «nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones (...) [creadas por los grupos que surgen del estado de cosas imperante y al cual pretenden darle solución en función de sus intereses]» (233). Ubicar lo «residual» y lo «arcaico» es relativamente sencillo por su vínculo con fases y formaciones sociales anteriores. Pero con lo «emergente» es diferente porque «en la estructura de toda sociedad (...) [existe] siempre una base social para los elementos (...) alternativos o de oposición a los (...) dominantes [que contienen como posibilidad] (...) el surgimiento de una nueva formación cultural» (235).

<sup>6</sup> Bernstein aborda esto desde el discurso verbal. Aquí se hace desde la mediación práctica sobre los contenidos. Abundan ejemplos en cultos y prácticas lúdico-hedonistas de sociedades antiguas. En la modernidad están el ademán en que terminaron muchos hippies, feministas, gais, raperos, ecologistas «y revolucionarios» diversos. Hoy series, videojuegos, sitios web y *reality shows* promueven una aparente movilidad social ascendente y, junto al éxito al moderar la acción de agrupaciones como el partido griego Scyriza, el partido Podemos y el M-15 españoles y algunos foros sociales, se reproducen la dominación y la enajenación en lugar de negarlas.



superficial –acrítica– de los sujetos del hecho «cultural» –en su sentido metafísico– y de todo el sistema social.<sup>7</sup>

Generalmente han sido los grupos de poder los que se han servido más y mejor de la refuncionalización. Al *descontextualizar* y *resemantizar* de manera gradual las culturas contrahegemónicas modelan según el patrón deseado la socialidad y los significados antagónicos al orden imperante. Así, lo *emergente* es convertido en *residual* primero, para hacerlo desaparecer después o mantenerlo *arcaico* en tanto conserve utilidad para la dominación o no pueda ser destruido.

Dado que *lo* dominante refuerza las diferencias sociales, el examen de la dimensión cultural de la práctica debe explicar las tensiones entre las clases. Ahí se centró el francés Pierre Bourdieu (*La lógica de los campos*) quien incorporó con más sistematicidad que Williams los estudios del signo y el significado como actividad. Al aplicar los resultados de Marx en *El Capital*, Bourdieu concluyó que las fuerzas sociales generan espacios de sentido que analizó con el par categorial de campo y *habitus* cultural.

En esta lógica, la cultura «común» a los representantes de la clase dominante reproduce el tipo de actividad necesaria para

<sup>7</sup> Para Aristóteles la *identificación* es el proceso por el cual un sujeto o grupo se identifica con una imagen. Después sobreviene la *catarsis* como asimilación o internalización de los patrones contenidos en la imagen recibida. El filósofo reconocía aquí un contenido clasista pues permitía que el pueblo –especialmente los esclavos– aceptara el tipo de gobierno imperante en la *polis* griega. Luego ambas categorías se mantuvieron como mecanismo de control cultural: transitan de la tragedia griega al circo romano; del auto sacramental medieval al sensualismo burgués y también a las formas vulgares del realismo socialista. Ejemplo contrario y eficaz de quiebra del vicioso eje *identificación-catarsis* está en las obras de Berthold Brecht, dramaturgo, poeta y comunista alemán que concibió el *efecto de extrañamiento* (*Verfremdung Effekt*) para, con alto valor estético, distanciar al público de la *ilusión* y hacerles reflexionar sobre la situación social y política de la Alemania nazi. Esto es, para movilizar su *conciencia crítica* y con ello su acción social grupal e individual.

<sup>8</sup> Por ejemplo, una imagen del Che, de Cristo e incluso de Hitler son símbolos porque refieren más que a sí mismas a universos cosmovisivos y hasta sistemas sociales completos. Sin embargo, la foto de un familiar o de un espacio natural son solo signos sin valor simbólico. No es lo mismo tatuar sobre la piel el nombre de un ser querido que grabar el de un profeta o reformador social; no es lo mismo portar un collar elegido por su condición cromática o por su forma que elegir color y diseño porque *representan* un dios, una cosmogonía o una ideología particular. Lo mismo sucede con los signos del resto de los códigos y prácticas directa e indirectamente significantes.



mantener la dominación. Por su situación de clase a los dominados les es –o les debe ser– *común* quebrar la dominación y construir relaciones sociales distintas. La posición de los individuos en esta relación genera y condiciona los *habitus* según los cuales desarrollan su actividad cotidiana. Sin embargo, paradójicamente, es en los *habitus* donde se encuentran con mayor fuerza y menor visibilidad las relaciones de dominación establecidas por el grupo de poder.

En el sentido dialéctico seguido aquí, Bourdieu considera que «el principio de la acción histórica (...) está en (...) la relación entre dos estados de lo social (...) entre la historia objetivada en las cosas, en forma de instituciones, y la (...) encarnada en los cuerpos, en forma de esas disposiciones duraderas. (...) [Estos son] dos modos de existencia de lo social, el *habitus* y el campo, la historia hecha cuerpo y (...) hecha cosa» (*Sociología...* 53). Así permite aprehender lo cultural contenido en la práctica social, pues «cuando la gente (...) deja actuar su *habitus* para obedecer a la necesidad inmanente del campo (...) en ningún momento siente que está cumpliendo con un deber (...) [y puede] verse y ser vista como persona (...) desinteresada» (113-114).

En las sociedades asimétricas la actividad de los sujetos les hace adquirir de modo «natural» ciertos *habitus* que instauran una poderosa «ilusión de comunidad»: creer que todos tienen iguales intereses y oportunidades (Marx y Engels). Fenómeno que junto a la refuncionalización hace «olvidar la dominación» a quienes deben subvertirla (Grignon y Passeron). Esto provoca «en los acontecimientos (...) una verdadera refracción de la dominación» (Bourdieu, *La lógica...* 167).

Gracias a esta «refracción», la *ilusio* puede convertirse en núcleo de la dominación cultural. Por ello es preciso «hacer un análisis de las formas en que un grupo (...) constituye su identidad y se simboliza a sí mismo, en que una población obrera pasa a ser un movimiento obrero o una clase obrera. Esta transición supone una representación en el sentido de delegación, pero también de teatro, es una alquimia muy complicada en la cual el efecto de (...) discursos ya constituidos y de modelos de acción colectiva (...) desempeñan un papel muy importante» (189).

No obstante, reconoce Bourdieu, una parte «que no es, por cierto la menor, de las determinaciones que pautan la definición práctica del sentido, le son dadas al discurso [y por tanto a

la cultura] automáticamente desde afuera» (*Langage...* 61). De este modo insiste en que la percepción individual y grupal de lo social se halla mediada por circunstancias cuya objetividad es innegable, pero no inamovible: «ese status, así como el habitus que en él se engendra, son productos de la historia, susceptibles de ser transformados, con mayor o menor dificultad» (224).

Pero revertir una cultura y el tipo de sociedad que la crea supone también la «transformación profunda de los modos de pensamiento y de vida y, más precisamente, de toda la dimensión simbólica de la existencia cotidiana [para subvertir] la mirada que los agentes dirigen habitualmente a la simbólica de las relaciones sociales, y notablemente las jerarquías, haciendo resurgir la dimensión política, altamente reprimida, de las prácticas simbólicas más ordinarias» (38).

Este recorrido ha intentado mostrar la lógica funcional y política de la dimensión cultural de la práctica social. Antes de concluir es preciso abordar un error común al referir el carácter simbólico en la actividad humana. Aunque toda práctica significa, no todo significado es un símbolo. La salvedad es necesaria no solo por el extendido e indiscriminado uso de la expresión para adjetivar toda práctica significativa. Como apunta Tzvetan Todorov en el prólogo de su *Teorías del símbolo*, «la evocación simbólica se injerta en la significación directa [o sea, denotativa] (...) y ciertos usos del lenguaje, como el de la poesía, la cultivan más que otros» (9).

Para que exista el símbolo es preciso estar delante de «tropos y de figuras, (...) de condensación y desplazamientos» (9). Es decir, todo símbolo opera mediante connotaciones. La enorme diferencia categorial y empírica entre el carácter denotativo o connotativo de un significado crea radicales distancias entre lenguajes basados en símiles, imágenes, alegorías y metáforas como las artes y la religión y otros que descansan sobre significados menos polisémicos y más convencionales como el habla cotidiana, la señalética vial o el lenguaje de la ciencia.

Cuando autores como Foucault, Geertz, Bourdieu, García Canclini e incluso Parsons, por solo citar algunos muy conocidos, califican como simbólica alguna práctica social, suelen referirse a contenidos de naturaleza ideológica, política, económica, etc., que están presentes en cada práctica como dimensiones de la acción social que se re-presentan directa o

indirectamente en la dimensión cultural o significativa de la práctica específica. Sin embargo, lo que estos autores refieren no es más que alguna de las denotaciones presentes en toda actividad. Que no se manifiesten de un modo explícito no supone que operen mediante una o varias connotaciones, como necesitarían para ser *simbólicas*.

Todo hecho, proceso, relación u objeto contiene siempre significados que se vinculan de modo bastante estable con el resto de las dimensiones de lo social. Pasando por la traslación y convención arbitraria mediante las cuales todo significado remite a su referente, tal nexo no tiene carácter connotativo alguno a menos que produzca una asociación de sentidos que no exista en el referente. Si las cualidades económicas, políticas, sociales u otras de ese hecho, proceso, relación u objeto remiten objetivamente a esas dimensiones, la práctica es significativa, no simbólica.

Dicho de modo ordinario, si lo simbólico «se injerta en la significación directa» o denotativa de un signo dado, para que ese signo funcione como símbolo hay que introducir algo que no existe ni en el signo ni en su referente. Llegados a este punto habría que plantear, negando todo lo ya dicho, que las prácticas directa e indirectamente significantes no *representan* ni *reproducen* las dimensiones de lo social que hacen de ellas lo que son en un contexto histórico específico.

Tanto lo denotativo como lo simbólico estructuran el discurso de las prácticas directa o indirectamente significantes. Lo primero opera a nivel descriptivo, señala los rasgos empíricos del referente, y lo segundo opera con asociaciones que se le superponen al referente más allá de sus rasgos específicos. En consecuencia, desde el punto de vista social general solo conforman prácticas simbólicas aquellos significados que refieren sistemas de ideas y modos de actuación que revelan en la práctica estudiada mucho más que lo que es su contexto.<sup>8</sup>

La insuficiente comprensión de los universos de significado presentes en toda práctica no solo desorienta a veces acercamientos teóricos y empíricos, también impide que los actores sociales comprendan las distintas capas de sentido que lastran su cotidianidad y su capacidad de proyectar y ejecutar un aquí y ahora en el que las diferencias se limiten a rasgos importantes, pero no esenciales de lo humano como son el sexo, los gustos, los credos y habilidades de cada uno, etc. Reformando la idea

de Bourdieu, el cambio social no precisa tanto revolucionar los símbolos que operan en nuestras vidas – que no son tantos. Lo que urge es transformar la extensa red de denotaciones que muestran por doquier la necesidad de un desarrollo social emancipador.

### **Bibliografía**

- ARISTÓTELES: *Poética*. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl). 1994. [Consulta: enero, 2012].
- BARTHES, ROLAND: «La cocina del sentido». Alain Basail y Daniel Durán (comps.) *Sociología de la Cultura*, t. I. Primera Parte. La Habana: Editorial Félix Varela, 2004, pp. 3-5.
- BERNSTEIN, BASIL: *Class, Codes and Control*. Vol. 3 *Towards a Theory of educational transmission*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- BRECHT, BERTHOLD: *Pequeño Órganon para teatro*. 1948. <http://www.scribd.com/doc/> [Consulta: enero 2013].
- BOURDIEU, PIERRE: *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.
- \_\_\_\_\_: *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Editions du Seuil, 2001.
- \_\_\_\_\_: «La lógica de los campos». *Zona Erógena* 16 (1993): 39-43.
- \_\_\_\_\_: *Sociología y Cultura*. México: Editorial Grijalbo, 1990.
- DURKHEIM, EMILE: *Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft, 1951.
- \_\_\_\_\_: *Las reglas del método sociológico*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1972.
- ECO, UMBERTO: *Tratado de Semiótica General*. La Habana: Editorial Félix Varela, 2004.
- FOUCAULT, MICHEL: *El Orden del Discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2005.
- \_\_\_\_\_: *Microfísica del poder*. Madrid: Editorial La Piqueta, 1992.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR: *La producción simbólica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2001.
- GEERTZ, CLIFFORD: «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura». A. Basail y D. Durán (comps.) *Sociología de la Cultura. Lecciones y Lecturas*. La Habana: Editorial Félix Varela, 2004, pp. 47-78.

- LEVÍ-STRAUS, CLAUDE: «Estructura social». Bohannan (comp.) *Lecturas de Antropología*. La Habana: Editorial Félix Varela, 2004, pp. 440-474.
- MCLUHAN, MARSHALL: *La sociedad de la información*. México: Editorial Diana, 1969.
- MARX, CARLOS: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación. 4ta. edición, 1975.
- \_\_\_\_\_: *El Capital. Crítica de economía política*. La Habana: Ed. Ciencias Sociales, 1973.
- MARX, CARLOS Y FEDERICO ENGELS: *La ideología alemana*. La Habana: Editora Política, 1979.
- MERTON, ROBERT Y PAUL LAZARFELD: «Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada». *Referencia: medios masivos de comunicación*. Universidad de La Habana, 1972.
- PARSONS, TALCOTT: *El Sistema Social*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1966.
- GRIGNON, CLAUDE Y JEAN CLAUDE PASSERON: «Simbolismo dominante y simbolismo dominado». A. Basail y D. Durán (comps.) *Sociología de la Cultura. Lecciones y Lecturas*. La Habana: Editorial Félix Varela, 2004, pp. 238-285.
- TODOROV, TZVETAN: *Teorías del símbolo*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.
- WEBER, MAX: *Economía y Sociedad*. T. I. México: Fondo de la Cultura Económica, 1944.
- \_\_\_\_\_: *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1961.
- WILLIAMS, RAYMOND: *Sociología de la Cultura*. Barcelona: Editorial Paidós, 1994.
- WRIGHT MILLS, CHARLES: *La imaginación sociológica*. La Habana: Instituto Cubano del Libro, 1969.