

7. El redescubrimiento de la “ideología”: el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios

La investigación de la comunicación de masas ha tenido, por decir lo menos, una trayectoria llena de altibajos. Desde su inicio como área especializada de la indagación e investigación científica —aproximadamente, durante las primeras décadas del siglo XX— podemos identificar por lo menos tres fases distintas. La ruptura más dramática es aquella que ocurrió entre la segunda y la tercera fase. Esto diferencia al período enorme de la investigación conducida dentro de los enfoques sociológicos de la ciencia conductista estadounidense “convencional”, que comienza en los años cuarenta y que estuvo al mando del campo incluso en los años cincuenta y sesenta, del período de su declive y el surgimiento de un paradigma alternativo y “crítico”. Este trabajo intenta describir este importante cambio de paradigma, a grandes trazos, e identificar algunos de los elementos teóricos que se han reunido en el curso de la formación del enfoque “crítico”. Dos observaciones básicas deben hacerse con respecto a esta ruptura, en esta etapa del argumento. Primera, aunque las diferencias entre los enfoques “convencionales” y “críticos” podrían parecer, a primera vista, principalmente metodológicas y de procedimiento, esta apariencia es, según nuestro punto de vista, falsa. Diferencias profundas en perspectiva teórica y en cálculo político distinguen el uno del otro. Estas diferencias aparecen por primera vez en relación con el análisis de los medios. Pero, detrás de este objeto de atención inmediato, hay diferencias más amplias en términos de cómo las sociedades o las formaciones sociales en general han de ser analizadas. Segunda, la manera más simple de caracterizar el cambio de perspectivas “convencionales” a perspectivas “críticas” en términos del movimiento es desde, esencialmente, una perspectiva conductista a una perspectiva ideológica.

“Sueño vuelto realidad”: el pluralismo, los medios y el mito de la integración

El enfoque “convencional” era conductista en dos sentidos. La cuestión central que interesaba a los sociólogos mediáticos estadounidenses durante este período era la cuestión de los efectos de los medios. Estos efectos —se asumía— podrían identificarse y analizarse mejor, en términos de los cambios que se decía que los medios habían efectuado en la conducta de individuos expuestos a su influencia. El enfoque era “conductista” también en un sentido más metodológico. La especulación sobre los efectos de los medios tenía que estar sujeta a los tipos de prueba empírica que caracterizaban la ciencia social positivista. Este enfoque se instaló como el dominante en la floreciente investigación de los medios en Estados Unidos, en los años cuarenta. Su predominio iba paralelo a la hegemonía institucional de la ciencia conductista

estadounidense a escala mundial, en los días felices de los años cincuenta y a principios de los sesenta. Su declive iba paralelo al de los paradigmas sobre los que aquella hegemonía intelectual se había fundado. Aunque las cuestiones teóricas y metodológicas eran de importancia central en este cambio de dirección, sin duda no pueden aislarse de sus contextos históricos y políticos. Esta es una de las razones por las cuales los cambios entre diferentes fases de la investigación pueden, sin demasiada simplificación, caracterizarse también como una especie de oscilación entre el polo estadounidense y el polo europeo de la influencia intelectual.

Para entender la naturaleza de la investigación mediática en el periodo de la hegemonía conductista convencional, y su interés por un conjunto determinado de efectos, debemos entender la manera en que se relaciona, a su vez, con la primera fase de la investigación mediática. Pues, detrás de este interés por los efectos en la conducta había una tradición de pensamiento más larga, menos científica y empírica, que ofrecía, de modo especulativo, un conjunto de tesis estimulantes acerca del impacto de los medios modernos sobre las sociedades industriales modernas. Con un enfoque básicamente europeo, su debate mayor asumió un conjunto muy poderoso de efectos, en gran medida directos, atribuibles a los medios. La premisa de este trabajo fue la suposición de que, en algún momento del período del desarrollo capitalista industrial tardío, las sociedades modernas se habían vuelto “sociedades de masas”. Los medios de comunicación de masas eran vistos tanto como instrumentos en esta evolución, como algo sintomático de sus tendencias más preocupantes. El debate de “la sociedad de masas/la cultura de masas” en realidad se remonta, por lo menos, al siglo XVIII. Sus términos fueron definidos por primera vez en el período del ascenso de una cultura comercial urbana, la cual fue interpretada en la época como una amenaza a los valores culturales tradicionales debido a su dependencia directa de la producción cultural para sostener un mercado. Pero el debate se reanimó de una forma particularmente intensa al final del siglo XIX. Es común, hoy en día —y estamos de acuerdo con este punto de vista— descartar en gran parte los términos en los que se debatieron estos problemas culturales y sociales, asociados con el desarrollo del capitalismo industrial. No obstante, el debate de la cultura de masas efectivamente identificó un cambio profundo y cualitativo en las relaciones sociales, que ocurrió en muchas sociedades capitalistas, industriales y avanzadas, en este período. Aunque la naturaleza de estas transformaciones históricas no podía entenderse adecuadamente o teorizarse correctamente dentro de los términos de la tesis de la “sociedad de masas”, estos fueron efectivamente los términos que prevalecieron cuando el “debate” pasó de nuevo a primer plano al comienzo de lo que, hoy en día, quisiéramos caracterizar como la transición a los monopolios del desarrollo capitalista avanzado.

Los efectos por los que más se interesó este enfoque, más especulativo, pueden ser agrupados bajo tres gruesos encabezamientos. Algunos fueron definidos como culturales: el desplazamiento, la degradación y la trivialización de la alta cultura como resultado de la diseminación de la cultura de masas asociada a los nuevos medios. Algunos fueron definidos como políticos: la

vulnerabilidad de las masas a los falsos encantos, la propaganda y la influencia de los medios. Algunos fueron definidos como sociales: la desintegración de los vínculos comunitarios, de *gemeinschaft*, de los grupos intermediarios de cara-a-cara y la exposición de las masas a las influencias comercializadas de las élites, a través de los medios. Una imagen histórica muy específica llegó a dominar este escenario: la desintegración de sociedades europeas bajo el doble asalto de la depresión económica y el fascismo, este último visto en términos del desencadenamiento de fuerzas políticas irracionales, en el que los medios propagandísticos habían desempeñado un rol central.

La Escuela de Frankfurt dio a esta crítica su elaboración filosófica más penetrante. Cuando a raíz del fascismo, la Escuela de Frankfurt se dispersó y sus miembros se refugiaron en Estados Unidos, trajeron con ellos sus presentimientos pesimistas sobre la cultura de masas. En pocas palabras, su mensaje era: “puede pasar aquí también”. De alguna manera, la ciencia conductista estadounidense —que ya discrepaba con las primeras versiones de esta crítica a la sociedad de masas— siguió, en los años cuarenta y cincuenta, desarrollando una especie de respuesta desplazada a este reto. Argumentó que, aunque algunas de las tendencias de la sociedad de masas eran indudablemente visibles en Estados Unidos, había algunas tendencias compensatorias fuertes. Los grupos primarios no se habían desintegrado. Los efectos de los medios no eran directos, sino mediados por otros procesos sociales. Esencialmente, ante la acusación de que la sociedad estadounidense mostraba síntomas de una especie de totalitarismo paulatino, los científicos sociales estadounidenses dieron una respuesta optimista: “aquí el pluralismo funciona”.

Quizás más importantes que la distinción entre predicciones sociales “pesimistas” y “optimistas” sobre los efectos de los medios, fueron las distinciones entre los enfoques teóricos y metodológicos de las dos escuelas. El enfoque europeo era históricamente y filosóficamente amplio, especulativo, ofrecía un conjunto de hipótesis rico pero muy generalizado. El enfoque estadounidense era empírico, conductista y científicista. De hecho, las hipótesis propuestas dentro de un marco a menudo se probaban, refinaban y necesitaban en uno completamente distinto. No es de extrañar que las hipótesis y las conclusiones no fueran conmensurables. Sólo aquellos que creen que hay un conjunto dado e incontrovertible de hechos, inocentes del marco teórico en el que se identifican, y que pueden estar sujetos a verificación empírica según un método científico universal, hubieran esperado que lo fueran. Pero esto es exactamente lo que la ciencia conductista estadounidense se ofrecía como capaz de hacer. Aquí hay algunos momentos de transición intrigantes que vale la pena mencionar, a falta de una descripción más completa. Pueden ser encapsulados dentro de la historia de dos emigrados. Lazarsfeld, un metodólogo europeo distinguido, vinculado con la Escuela de Frankfurt aunque no miembro suscrito a ella, se volvió, en efecto, el decano y lumbrera principal de la metodología conductista en el contexto estadounidense.¹ Adorno, por

1 Se ha especulado que su éxito en esta última tarea podría haber estado relacionado con su sensibilización anterior a cuestiones europeas más especulativas: sin duda, fue un metodólogo más teóricamente sofisticado que sus colegas más técnicos.

otro lado, el más formidable de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, intentó, sin ningún éxito manifiesto, adaptar su crítica especulativa a procedimientos empíricos. *The Authoritarian Personality* (1950) fue un monstruo híbrido justamente de este tipo, el producto de un origen mixto pero impuro.

En el enfoque que siguió a la crítica europea el foco principal estaba centrado en el cambio de conducta. Si es que los medios tenían “efectos”, se argumentó que éstos debían notarse empíricamente en términos de una influencia directa sobre los individuos, lo cual se registraría como un cambio de conducta. Los cambios de elección —entre bienes de consumo anunciados o entre candidatos presidenciales— se consideraban un caso paradigmático de apreciable influencia e impresión. El modelo del poder y la influencia que se empleaba aquí era paradigmáticamente empirista y pluralista: su foco principal era el individuo, teorizaba el poder en términos de la influencia directa de A en la conducta de B; se preocupaba por el proceso de la toma de decisiones (como lo ha hecho la llamada “ciencia política” en este patrón desde entonces). Su prueba experimental ideal era una de antes/después: su modelo ideal de influencia era el de la campaña. Los estudios de campañas políticas concebían la política principalmente en términos de votar, y al votar principalmente en términos de influencias de campañas y las elecciones consecuentes de los votantes. El paralelismo con las campañas de publicidad era exacto. No sólo se fundaba una gran parte de la investigación con la finalidad de identificar cómo entregar audiencias específicas a los anunciantes —titulada, con altivez, “investigación de políticas”— sino que el modelo comercial tendía a dominar la teoría, aun en la atmósfera más enrarecida de la academia. Los cambios históricos mayores, las cuestiones de formación y proceso políticos ante la urna y más allá de ella, los asuntos de poder social y político, de estructura social y de relaciones económicas, simplemente estaban ausentes, no por casualidad, sino porque estaban *teóricamente fuera del marco de referencia*. Pero esto se debía a que el enfoque, aunque propuesto como empíricamente fundamentado y científico, se basaba en un conjunto muy específico de presuposiciones políticas e ideológicas. Estas presuposiciones, sin embargo, no fueron puestas a prueba dentro de la teoría, sino que fueron enmarcadas y respaldadas como un conjunto de postulados no-examinados. El enfoque debería haber preguntado: “¿funciona el pluralismo?”, y “¿cómo funciona el pluralismo?”. Por el contrario, afirmó: “el pluralismo funciona” y de allí pasó a medir, precisa y empíricamente, exactamente cuán bien se encontraba. Esta mezcla de profecía y esperanza, con un positivismo brutal, práctico y conductista, proporcionó un menjunje teórico embriagador que, por un largo tiempo, se hizo pasar por “ciencia pura”.

En este modelo, el poder y la influencia eran términos idénticos e intercambiables: ambos podían demostrarse empíricamente en el punto de la toma de decisión. Ocasionalmente, este reduccionismo se proyectaba sobre un lienzo más grande y el impacto de los medios se discutía en términos de la “sociedad” en general. Pero esta conexión se realizó de una manera muy específica. Y la sociedad se definió de un modo muy limitado. Se asumió una definición principalmente cultural de la sociedad. Las formaciones de clase, los procesos económicos y los conjuntos de relaciones de poder insti-

tucionales, en gran medida, no fueron reconocidos. Se acordó que lo que mantenía unido a la sociedad eran sus normas. En una sociedad pluralista, se asumió que un amplio consenso sobre las normas prevalecía por toda la población. La conexión entre los medios y este consenso normativo, entonces, sólo podía establecerse en el nivel de los valores. Este era un término difícil. En el “sistema social” de Parsons (1951), tales valores desempeñan un papel absolutamente crucial; pues los mecanismos de integración que mantenían el orden social se organizaban alrededor de ellos. Sin embargo, lo que estos valores eran —su contenido y estructura— o cómo se producían, o cómo, en una sociedad moderna, industrial y capitalista, altamente diferenciada y dinámica, había surgido espontáneamente un consenso integral sobre “el sistema de valores centrales”, eran preguntas que no fueron, y no podían ser, explicadas. No obstante, el consenso de valor se supuso. Culturalmente, argumentó Edward Shils (colaborador de Parsons), este conjunto amplio de valores se compartía de manera tan generalizada que se asignó a sí mismo el poder de lo sagrado (Shils 1961a:117). Si algunos grupos, inexplicablemente, aún no eran miembros completamente comprometidos del club del consenso, estaban camino a integrarse en él. El núcleo gradualmente absorbería las culturas más “brutales” de la periferia (Shils 1961b). Así, la emancipación democrática de todos los ciudadanos dentro de la sociedad política, y la emancipación económica de todos los consumidores dentro de la economía de libre empresa, rápidamente serían igualadas a la asimilación cultural de todos los grupos dentro de la cultura del centro. El pluralismo se apoyaba en estos soportes mutuamente reforzadores. En su forma más pura, el pluralismo aseguraba que ninguna barrera o límite de clase estructural obstruiría este proceso de asimilación cultural: pues, como “sabíamos” todos, Estados Unidos ya no era una sociedad de clases. Nada impedía el largo viaje de las masas estadounidenses hacia el centro. Esto debe de haber sido muy buena noticia para los negros, hispanos, chicanos, indígenas, italianos de Nueva York, irlandeses de Boston, ilegales mexicanos, japoneses californianos, obreros manuales, albañiles, vagabundos de Bowery, blancos pobres del sur y otros elementos recalcitrantes que aún se cocinaban a fuego lento en el crisol estadounidense. Es más (idea reconfortante en las profundidades de la Guerra Fría), todas las demás sociedades estaban muy avanzadas en el continuo “modernizante”. El pluralismo se volvió, así, no sólo una manera de definir el particularismo estadounidense, sino *el modelo* de la sociedad como tal, inscrito en las ciencias sociales. A pesar de la forma teórica en la que fue propuesta esta construcción destartalada, y las metodologías refinadas a través de las cuales se confirmó su progreso empíricamente, el acuerdo político e ideológico que la respaldó es inconfundible. Daniel Bell nos aseguró, en *El final de la ideología* (1960), que el problema clásico de la “ideología” había sido superado al fin. Habría una gama de conflictos pluralistas de interés y valor. Pero todos podrían ser resueltos dentro del marco del consenso pluralista y sus “reglas del juego”. Esto se debía esencialmente a que, como lo planteó de forma contundente otro apologeta, Seymour Lipset:

Los problemas políticos fundamentales de la revolución industrial han sido resueltos: los obreros han conseguido ciudadanía industrial y política; los conservadores han aceptado el estado de bienestar; y la

izquierda democrática ha reconocido que un incremento en el poder general del estado acarrea más peligros para la libertad que soluciones para problemas económicos (1963: 496).

La instalación del pluralismo como *el* modelo del orden social industrial moderno representaba un momento de profunda clausura teórica y política. No estaba, sin embargo, destinado a sobrevivir los tiempos difíciles de las rebeliones de gueto, los levantamientos de los campus universitarios, la agitación contra-cultural y movimientos anti bélicos de fines de los años sesenta. Pero, por un tiempo, prevaleció. Se volvió una ideología global, respaldada por las credenciales de la ciencia social. Fue exportada con voluntad alrededor del planeta. Algo de su fuerza tiene origen en el hecho de que lo que en teoría debería ser el caso, podía demostrar tan convincente y empíricamente ser, en efecto, el caso. El “sueño americano” se había verificado empíricamente. Una gama completa de intervenciones decisivas se llevaron a cabo en países en desarrollo, en nombre de conducirlos a toda prisa por este camino modernizante. A veces se pregunta qué aspecto tendría un momento de acuerdo político y hegemonía ideológica: éste sin duda sería un buen candidato.

Los medios se articularon principalmente de dos maneras con este modelo social científico general. En el marco de la campaña/toma de decisiones, sus influencias fueron rastreadas: directamente, en los cambios de conducta entre los individuos; indirectamente, en sus influencias sobre la opinión que llevaron, en un segundo paso, a diferencias empíricamente observables. Aquí, los mensajes de los medios fueron leídos y codificados en términos de las intenciones y los prejuicios de los comunicadores. Desde que el mensaje se asumió como una especie de concepto lingüístico vacío, fue obligado a reflejar las intenciones de sus productores de una manera relativamente simple. Fue simplemente el medio a través del cual las intenciones de los comunicadores influenciaron eficazmente la conducta de los receptores individuales. Ocasionalmente, se anunciaban movidas para volver más completamente social el modelo de la influencia de los medios. Pero éstas, en gran medida, permanecieron en el nivel de promesas programáticas incumplidas. Los métodos para codificar y procesar un corpus inmenso de mensajes de una manera objetiva y empíricamente-verificable (el análisis de contenido) eran inmensamente sofisticados y refinados. Pero, conceptualmente, el mensaje de los medios, como vehículo simbólico de signos o discurso estructurado con su propia complejidad y estructuración interna, permaneció completamente sin desarrollar en lo teórico.

En el nivel más amplio, se consideraba que los medios, en gran medida, reflejaban o expresaban un consenso alcanzado. La conclusión de que, después de todo, los medios no eran muy influyentes se fundó en la creencia de que, en su sentido cultural más amplio, los medios en gran medida reforzaban aquellos valores y normas que ya habían alcanzado un amplio fundamento consensuado. Ya que el consenso era “una cosa buena”, aquellos efectos reforzadores de los medios fueron leídos de una manera benigna y positiva. La noción de la percepción selectiva fue introducida posteriormente, para tomar en cuenta el hecho de que diferentes individuos podían traer su propia estructura de atención y selectividad a lo que ofrecían los medios. Pero

estas interpretaciones diferenciales tampoco fueron referidas a una teoría de la lectura o a un mapa complejo de ideologías. Fueron, por el contrario, interpretadas funcionalmente. Individuos diferentes podían derivar satisfacciones diferentes y satisfacer distintas necesidades, desde varias partes de la programación. Se suponía que estas necesidades y satisfacciones eran universales y transhistóricas. La suposición positiva que surgía de todo esto era, en suma, que los medios —aunque abiertos a influencias comerciales, entre otras— eran, por lo general, funcionales para la sociedad, porque se desempeñaban acorde con los valores de ésta y fortalecían su sistema nuclear. Es decir, respaldaban el pluralismo.

Los desviados y el consenso

Podemos identificar dos tipos de rupturas dentro de esta síntesis teórica, que empezaron a ocurrir hacia los últimos años del predominio del paradigma, pero antes de estas rupturas, el paradigma fue retado más profundamente desde fuera de sus límites. La primera puede ser resumida como la problematización del término “consenso” en sí. Como hemos sugerido, la suposición de un consenso integral y orgánico hizo que fueran inaceptables ciertos grupos empíricamente identificables. Ya que, en primera instancia, estos grupos no fueron concebidos para estar organizados en torno a principios estructurales o ideológicos encontrados, se definieron exclusivamente en términos de su desviación del consenso. Estar fuera del consenso era estar, no en un sistema-de-valores alternativo, sino simplemente fuera de las normas como tales: ser sin-norma [*normless*], y, por lo tanto, anómico. En una teoría de la sociedad de masas, ser anómico se consideraba una condición particularmente vulnerable a ser excesivamente influenciada por los medios. Pero cuando estas formaciones desviadas empezaron a ser estudiadas más de cerca, se vio claramente que a menudo tenían enfoques de integración alternativos. Luego, estos enclaves fueron definidos como “subculturales”. Pero la relación de las subculturas con la cultura dominante siguió definiéndose culturalmente. Esto es, la desviación subcultural podía entenderse como algo que aprende, se afilia o se suscribe a una “definición de la situación” distinta o desviada de lo institucionalizado, dentro del sistema de valores nucleares. El desviado social [*career deviant*] en una subcultura se había suscrito de manera definitiva a, digamos, una definición del consumo de drogas que el consenso dominante consideraba fuera de la norma (con la excepción del alcohol y el tabaco que, inexplicablemente, tenían una importancia especial dentro del sistema estadounidense central de valores). Por un tiempo, estas distintas “definiciones de la situación” se dejaron simplemente unas al lado de las otras. Los teóricos subculturales empezaron a investigar la rica vida subyacente de las comunidades desviadas, sin preguntar mucho sobre cómo se conectaban con el sistema social mayor. Robert Merton (1957) es uno de los pocos sociólogos que, desde una posición dentro de la perspectiva estructural funcionalista o de “anomia”, tomaba esta cuestión en serio.

Pero este pluralismo teórico no podía sobrevivir mucho tiempo. Pues pronto se vio claramente que estas diferenciaciones entre formaciones

“desviadas” y “consensuales” no eran naturales sino definidas socialmente, como indicó el contraste entre las diferentes actitudes frente el alcohol y la marihuana. Es más, eran históricamente variables: los teóricos subculturales apenas tenían la edad necesaria para recordar los días de la Ley Seca, y podían contrastarlos con el período cuando las definiciones positivas de la masculinidad estadounidense parecían requerir una dieta estable de licor fuerte y cigarrillos extralargos. Lo que importaba era el poder de los que tomaban alcohol para definir a los que fumaban marihuana como desviados. En breve: estaban involucrados asuntos de poder cultural y social —el poder para definir las reglas del juego al que todos estaban obligados a adscribirse— en las transacciones entre los que eran adeptos del consenso y los que eran tildados de desviados. Existía lo que Howard Becker (1967), uno de los primeros “apreciadores” de la desviación, llamaba una “jerarquía de credibilidad”. Es más, tales “definiciones” eran operacionales. Los desviados fueron identificados y etiquetados de manera definitiva: el proceso de etiquetamiento sirvió para movilizar en su contra la censura moral y la sanción social. Esto tuvo —como reconocían aquellos que ahora recordaban las partes olvidadas del programa de Durkheim— la consecuencia de reforzar la solidaridad interna de la comunidad moral. Como lo planteó Durkheim: “El crimen congrega a las conciencias honradas y las concentra” (1960: 102). Pero también sirvió para imponer una mayor conformidad a las “reglas” de la sociedad a través de castigar y estigmatizar a aquellos que se desvían de ellas. Más allá del límite de la censura moral estaban, por supuesto, todas aquellas prácticas más severas de procesamiento y de aplicación legal que castigaban, en nombre de la sociedad, a los infractores desviados. Entonces surgió la pregunta: ¿quién tenía el poder de definir a quién? Y, más pertinentemente, ¿en el interés de qué se aseguraba la disposición de poder entre los que definen y los definidos? ¿En el interés de quién “funcionaba” el consenso? ¿Qué tipo particular de orden especial sostenía y sustentaba?

En realidad, lo que estaba en cuestión aquí era el problema del control social, y el papel del control social en el mantenimiento del orden social. Pero esto ya no era simplemente aquella forma de orden social revelada expresivamente en el “acuerdo espontáneo de estar de acuerdo en los principios básicos” de la gran mayoría: no fue simplemente el “vínculo social” que fue impuesto. Fue un consentimiento a un tipo particular de orden social; un consenso alrededor de una forma particular de sociedad: la integración dentro de las reglas de un conjunto muy definitivo de estructuras sociales, económicas y políticas y la conformidad con ellas. Fue por el bien de estas estructuras —en un sentido directo o indirecto— que se puede decir que las reglas “funcionan”. El orden social ahora parecía una proposición bastante distinta. Implicaba la imposición de disciplina social, política y legal. Estaba articulado con lo que existía: con las disposiciones de clase, poder y autoridad dadas: con las instituciones de la sociedad establecidas. Este reconocimiento problematizaba radicalmente toda la noción de “consenso”.

Más aún, ahora se podía preguntar si el consenso en realidad simplemente surgió espontáneamente o si fue el resultado de un proceso complejo de construcción y legitimación social. Una sociedad democrática en su orga-

nización formal, comprometida a la vez por la concentración del capital económico y del poder político, con la distribución enormemente desigual de la riqueza y la autoridad, tenía mucho que ganar de la producción continua del consentimiento popular a su estructura existente, a los valores que la sostenían y respaldaban, y a su continuidad de existencia. Pero esto suscitó preguntas respecto al rol social de los medios. Pues si los medios no simplemente reflejaban o “expresaban” un consenso ya logrado, sino que por el contrario tendían a reproducir aquellas mismas definiciones de la situación, que favorecían y legitimaban la estructura existente de las cosas, entonces lo que había parecido en primera instancia un papel meramente reforzador ahora tendría que reconceptualizarse en términos del rol de los medios en el proceso de la formación del consenso.

Una segunda ruptura, entonces, surgió en torno a la noción de las “definiciones de la situación”. Lo que sugería este término era que un elemento crucial en la producción del consentimiento era cómo se definían las cosas. Pero esto pone en duda el rol reflexivo de los medios —simplemente mostrar las cosas como eran— y cuestiona la idea transparente del lenguaje que sostenía su supuesto naturalismo. Pues la realidad ya no podía verse como simplemente un conjunto dado de hechos: era el resultado de una manera particular de construir la realidad. Los medios definían, y no meramente reproducían, “la realidad”. Las definiciones de la realidad se mantenían y se producían a todo lo largo de esas prácticas lingüísticas (en el sentido amplio), por medio de las cuales se representaban definiciones selectivas de “lo real”. Pero la representación es una noción muy distinta a la de reflejar. Implica el trabajo activo de seleccionar y presentar, de estructurar y moldear: no meramente la transmisión de un significado ya existente, sino la labor más activa de *hacer que las cosas signifiquen*. Era una práctica, una producción, de sentido: lo que llegó a ser posteriormente definido como una “práctica significante”. Los medios eran agentes significadores. Toda una nueva concepción de las prácticas simbólicas a través de las que se sostenía este proceso de significación intervino en el jardín inocente del “análisis de contenido”. El mensaje ahora tenía que analizarse, no en términos de su “mensaje” manifiesto, sino en términos de su estructuración ideológica. Entonces, siguieron varias preguntas: ¿cómo se lograba esta estructuración ideológica? ¿Cómo debe conceptualizarse su relación a las demás partes de la estructura social? En palabras de Bachrach y Baratz, ¿importaba que los medios parecían sistemáticamente respaldar “un conjunto de valores, creencias, rituales y procedimientos institucionales predominantes (‘las reglas del juego’) que operan sistemáticamente y consistentemente en beneficio de ciertas personas y grupos a costa de los demás?” (1970: 43-44). En esta movida hacia tomar en serio el poder de los medios para significar la realidad y para definir lo que pasaba como “lo real”, la tesis del llamado “fin de la ideología” también se problematizó radicalmente.

En parte, lo que involucraban estas preguntas era un retorno del problema del poder al universo impotente del pluralismo convencional, pero también un cambio en la misma concepción del poder. El pluralismo, como ha sugerido Lukes (1976), sí retuvo un modelo de poder centrado en la noción de la “influencia”. A influenció a B para que tome la decisión X. Sin duda,

esto era una forma de poder. El pluralismo matizaba la persistencia de esta forma de poder a través de demostrar que, ya que en cualquier situación de toma de decisiones, las As eran diferentes, y las diversas decisiones tomadas no tenían coherencia dentro de cualquier estructura de dominio, ni favorecerían exclusivamente a cualquier interés, por lo tanto el poder en sí había sido relativamente “pluralizado”. La dispersión del poder, más lo azaroso de las decisiones, mantenía a la sociedad pluralista relativamente libre de un centro-de-poder identificable.² Lukes observa que éste es un modelo de poder sumamente conductista y unidimensional. Pero la noción del poder que surgió de la crítica de la teoría del consenso, y que propusieron Bachrach y Baratz, por ejemplo, era de orden muy distinto: “El poder también se ejerce cuando A dedica energías a crear o reforzar valores sociales y políticos y prácticas institucionales que limitan el alcance del proceso político a la consideración pública de sólo aquellos asuntos que son relativamente inocuos para A” (1970: 7); una manera modesta de plantear la cuestión ideológica. Lukes plantea este modelo bidimensional de manera aún más clara cuando se refiere a aquel poder ejercido “a través de influenciar, moldear y determinar las mismas necesidades [de un individuo]” (1976: 6). En realidad, esta es una cuestión enteramente distinta, un modelo tridimensional, que ha roto completamente con las suposiciones conductistas y pluralistas. Es el poder que surge de “moldear apreciaciones, cogniciones y preferencias de modo que ellos [los agentes sociales] acepten su rol en el orden existente de las cosas, o porque no pueden ver o imaginar ninguna alternativa a él, o porque lo consideran natural e inalterable, o porque lo valoran como disposición divina o beneficiosa” (Lukes 1976: 24). Este es un modelo “ideológico” del poder, sea cual sea el nombre que se le dé. El paso del modelo pluralista al modelo crítico de la investigación de los medios implicaba, principalmente, un cambio de un modelo de poder unidimensional a los modelos bi o tridimensionales en las sociedades modernas. Desde el punto de vista de los medios, lo que estaba en cuestión ya no eran los mensajes-de-requerimientos específicos, de A a B, para que haga esto o aquello, sino el dar forma a todo el ambiente ideológico: una manera de representar el orden de cosas que dotaba sus perspectivas limitantes de aquella inevitabilidad natural o divina que las hace parecer universales, naturales y colindantes con la “realidad” misma. Este movimiento —hacia ganar una validez y una legitimidad universal para las descripciones del mundo que son parciales y particulares, y hacia fundamentar estas construcciones particulares en lo dado-por-sentado de “lo real”— es, efectivamente, el mecanismo característico y distintivo de “lo ideológico”.

El paradigma crítico

Es alrededor del redescubrimiento de la dimensión ideológica que giraba el paradigma crítico en los estudios de los medios masivos de comunicación.

2 Varios huecos en este modelo de poder-aleatorio fueron taponados de forma poco convincente por la utilización discreta de una teoría de “elitismo democrático” para actualizar el modelo pluralista “puro” y hacer que cuadrara más con las realidades contemporáneas.

Estaban implicados dos aspectos: cada uno se trata por separado a continuación. ¿Cómo funciona el proceso ideológico y cuáles son sus mecanismos? ¿Cómo debe concebirse “lo ideológico” en relación con otras prácticas dentro de una formación social? El debate se desarrolló en ambos frentes, simultáneamente. El primero, que concernía a la producción y a la transformación de los discursos ideológicos, fue moldeado con fuerza por teorías relacionadas al carácter simbólico y lingüístico de los discursos ideológicos: la noción de que la elaboración de la ideología encontraba en el lenguaje (concebido de manera amplia) su esfera de articulación verdadera y privilegiada. El segundo, que concernía a cómo conceptualizar la instancia ideológica dentro de una formación social, también se volvió el lugar de un amplio desarrollo teórico y empírico.

En nuestra discusión de estos dos elementos que dan apoyo al paradigma crítico, no me preocuparé por identificar en detalle los aportes teóricos específicos de disciplinas particulares —la lingüística, la fenomenología, la semiótica, el psicoanálisis, por ejemplo— ni por los argumentos internos detallados entre estos distintos enfoques. Tampoco intentaré ofrecer una narración cronológica estricta de cómo se integró la sucesión de conceptos y disciplinas al paradigma en secuencias. Más bien me preocuparé exclusivamente por identificar las líneas generales a través de las que ocurrió la reconceptualización de “lo ideológico”, y la integración de ciertos elementos teóricos clave al marco general del paradigma como tal.

Inventarios culturales

Examinaré primero cómo funcionan las ideologías. Aquí podemos comenzar con la influencia de la hipótesis de Sapir-Whorf en la antropología lingüística: una idea que, aunque nunca fue adoptada en detalle, sugiere algunas continuidades importantes entre el paradigma nuevo y algunos trabajos anteriores, especialmente en la antropología social. La hipótesis de Sapir-Whorf sugirió que cada cultura tenía una manera distinta de clasificar el mundo. Argumentó que los esquemas se reflejarían en las estructuras lingüísticas y semánticas de sociedades distintas. Lévi-Strauss trabajó una idea similar, aunque gradualmente se interesó menos en la especificidad cultural del sistema de clasificaciones de cada sociedad, y se dedicó más a esbozar las “leyes” universales de la significación —una “gramática” cultural universal transformacional, común a todos los sistemas culturales— asociadas con la función cognitiva, las leyes de la mente. Así, Lévi-Strauss realizó tal análisis de los sistemas y mitos culturales de las sociedades llamadas “primitivas”, “sociedades sin historia”, como las llamaba. Estos ejemplos calzaban bien con su universalismo, ya que sus sistemas culturales eran muy repetitivos, al consistir a menudo en el entrelazamiento de diferentes transformaciones de los mismos “conjuntos” clasificatorios muy limitados. Aunque claramente el enfoque no se puede aplicar tan bien a sociedades de una transformación histórica más continua y amplia, la idea general resultó ser fructífera: mostró cómo una construcción aparentemente “libre” de discursos ideológicos particulares podía concebirse como transformaciones trabajadas, a base de la misma red ideológica básica.

Al hacer esto, Lévi-Strauss estaba siguiendo la convocatoria de Saussure (1960) al desarrollo de una “ciencia general de signos”: la semiología, el estudio de “los signos de vida en el corazón de la vida social” (Lévi-Strauss 1967: 16). Se argumentó que potencialmente el enfoque podía aplicarse a todas las sociedades y a una gran variedad de sistemas culturales. El nombre asociado de manera más visible con esta ampliación de “la ciencia de los signos” fue el de Roland Barthes, cuyo trabajo sobre los mitos modernos, *Mitologías*, es un *locus classicus* para el estudio de la intersección del mito, el lenguaje y la ideología. La extrapolación siguiente —que sociedades enteras y prácticas sociales además del lenguaje podían analizarse también “sobre el modelo de un lenguaje”— se desarrolló posteriormente, especialmente en el estructuralismo marxista: aunque el germen de la idea iba a encontrarse en Lévi-Strauss, que analizó las relaciones de parentesco en sociedades primitivas justamente de esta manera (es decir, sobre un modelo comunicativo: el intercambio de bienes, mensajes y mujeres) (Lévi-Strauss 1969).

El hilo estructuralista es, claramente, el más significativo, teóricamente, en este desarrollo. Pero debemos notar que podrían encontrarse indicadores similares en enfoques teóricos muy lejanos al universo del estructuralismo. También estaba presente en el enfoque de la “construcción social de la realidad”, desarrollado por Berger y Luckmann (1966). La teoría de la desviación interaccionista —que sugerimos antes que identificó por primera vez la cuestión de “la definición de la situación” y “¿quién define a quién?”— también se movió, aunque más tentativamente, en la misma dirección. El libro de David Matza, *El proceso de desviación*, se concluyó con una sección extraña y rebelde, titulada curiosamente “La significación”. El trabajo de los etnometodólogos también era relevante, con su preocupación por las estrategias involucradas en las comprensiones de situaciones cotidianas, la forma de narración práctica a través de la cual los miembros de la sociedad producían el saber social que usaban para hacerse entender, y su atención creciente a las estrategias conversacionales.

En el enfoque estructuralista, el asunto giró alrededor del problema de la significación. Esto implica, como ya hemos dicho, que las cosas y los eventos en el mundo real no contienen ni proponen su propio significado integral, único e intrínseco, que luego meramente se transfiere a través del lenguaje. El significado es una producción social, una práctica. Se tiene que *hacer que el mundo signifique*. El lenguaje y la simbolización son los medios a través de los que se produce el significado. Este enfoque destronó la noción referencial del lenguaje, que había sostenido al análisis de contenido previo, donde el significado de un término o una oración particular podía ser validado simplemente a través de mirar a lo que hacía referencia en el mundo real. Por el contrario, se había considerado al lenguaje como el medio en el cual se producían significados específicos. Lo que esta idea puso en cuestión, entonces, fue el asunto de qué tipos de significado se construyen alrededor de eventos particulares. Ya que el significado no era dado sino producido, se siguió que diferentes tipos de significado se podían atribuir a los mismos eventos. Así, para que un significado se produzca regularmente, tenía que ganarse una especie de credibilidad o legitimidad, o darse por sentado. Eso

suponía marginar, rebajar de categoría y deslegitimar las construcciones alternativas. Efectivamente, hubo ciertos tipos de explicación que, dado el poder de y la credibilidad adquirida por la gama preferida de significados, eran literalmente impensables o indecibles (cfr. Hall, Connell y Curti 1977). Dos preguntas siguieron a esto. Primera, ¿cómo se estableció el discurso dominante como *la* explicación, y cómo sostuvo un límite, una prohibición o una proscripción sobre las definiciones alternativas o rivales? Segunda, ¿cómo lograron mantener las instituciones que eran responsables de describir y explicar los eventos del mundo —en las sociedades modernas, los medios de comunicación, por excelencia— una gama preferida o delimitada de significados en los sistemas de comunicación dominantes? ¿Cómo se realizaba en la práctica este trabajo activo de privilegiar o dar preferencia?

Esto dirigió la atención a esos muchos aspectos de la práctica mediática actual que se habían analizado previamente de una manera puramente técnica. Los acercamientos convencionales al contenido de los medios han asumido que las cuestiones de selección y exclusión; el editar juntas distintas versiones; el construir una “historia” partiendo de una descripción; el uso de tipos particulares de exposiciones narrativas; la manera en que los discursos verbales y visuales de, digamos, la televisión se articularon para tener cierto tipo de sentido; eran todos asuntos meramente técnicos. Eran adyacentes a la cuestión de los efectos sociales de los medios sólo en la medida en que la mala edición o los modos complejos de narración podrían llevar a la incompreensión por parte del televidente, y así impedir que el significado preexistente de un evento, o la intención de la emisora de comunicar claramente, pase de una manera ininterrumpida o transparente al receptor. Pero, desde el punto de vista de la significación, todos eran elementos o formas elementales de una práctica social. Eran el medio a través del cual se construían explicaciones particulares. La significación era una práctica social porque, dentro de las instituciones de los medios, se había desarrollado una forma particular de organización social que permitía que los productores (las emisoras) emplearan el medio de la producción de significado a su disposición (el equipo técnico) a través de uno de sus usos prácticos (la combinación de los elementos de significación identificados arriba) para producir un producto (un significado específico) (cfr. Hall 1975). La especificidad de las instituciones mediáticas se encontraba, por lo tanto, precisamente en la manera en la que se organizaba una *práctica social* para producir, así, un *producto simbólico*. Construir *esta* explicación en vez de *aquella* requería la elección específica de ciertos medios (la selección) y de articularlos a través de la práctica de la producción de significado (la combinación). Los lingüistas estructurales como Saussure y Jakobson habían identificado, anteriormente, la selección y la combinación como dos de los mecanismos esenciales de la producción general del significado o del sentido. Algunos investigadores críticos asumieron entonces que la descripción ofrecida arriba —los productores, combinándose de maneras específicas, usando medios determinados, para construir un producto a partir de las materias primas— justificaba describir la significación como exactamente similar a cualquier otro proceso de trabajo mediático. Efectivamente se iban a ganar ciertas aclaraciones de ese enfoque. Sin embargo, la significación se diferenciaba de otros procesos modernos de trabajo precisamente debido a

que el producto que producía la práctica social era un objeto discursivo. Lo que lo diferenciaba entonces, como práctica, era precisamente la articulación de elementos sociales y simbólicos, si es que se permite la distinción aquí para los fines del argumento. Los automóviles, naturalmente, tienen, además de sus valores de cambio y de uso, un valor simbólico en nuestra cultura. Pero, en el proceso de la construcción de significado, los valores de cambio y de uso dependen del valor simbólico que contiene el mensaje. El carácter simbólico de esta práctica es el elemento dominante aunque no el único. Se les escapó esta distinción crucial a los teóricos críticos que argumentaron que un mensaje podía analizarse como meramente otro tipo de mercancía (Garham 1979, Golding y Murdock 1979).

Las políticas de la significación

Como hemos sugerido, mientras más se acepte que la manera en que actúen las personas dependerá en parte de cómo se definan las situaciones en las cuales actúan, y mientras menos se puede asumir ya sea un significado natural de todo o un consenso universal sobre lo que significan las cosas, entonces más importante se vuelve, social y políticamente, el proceso por medio del cual ciertos eventos se significan recurrentemente de maneras particulares. Este es el caso específicamente donde los eventos en el mundo son problemáticos (esto es, donde son inesperados); donde rompen con el marco de nuestras expectativas previas sobre el mundo; donde están implicados intereses sociales poderosos; o donde están en juego intereses radicalmente contrarios o encontrados. El poder implicado aquí es un poder ideológico: el poder de significar eventos de una manera particular.

Para dar un ejemplo obvio: supongamos que cada disputa industrial podría significarse como una amenaza a la vida económica del país y, por lo tanto, en contra del “interés nacional”. Entonces tales significaciones construirían o definirían los asuntos relacionados con el conflicto económico e industrial en términos que consistentemente favorecerían las estrategias económicas actuales, apoyando cualquier cosa que mantenga la continuidad de la producción, mientras se estigmatizaría a todo lo que rompa la continuidad de la producción, favoreciendo de esta manera los intereses generales de los empleadores y accionistas que no tienen nada que ganar de la interrupción de la producción y dando crédito a las políticas específicas de los gobiernos que buscan restringir el derecho al paro o debilitar la posición para negociar y el poder político de los sindicatos. Para los fines del argumento posterior, notemos que tales significaciones dependen de dar el interés nacional por sentado. Parten de la base de que todos vivimos en una sociedad donde los vínculos que enlazan el trabajo y el capital son más fuertes, y más legítimos, que los agravios que nos dividen en trabajo versus capital. Es decir, parte de la función de una significación de este tipo es construir un sujeto al cual se aplica el discurso: por ejemplo, transformar un discurso cuyo sujeto es “trabajadores versus empleadores” en un discurso cuyo sujeto es el “nosotros, el pueblo” colectivo. El hecho de que, en general, efectivamente se signifiquen así las disputas industriales, es una conclusión firmemente

respaldada por los análisis detallados proporcionados posteriormente por la investigación, por ejemplo, del Glasgow Media Group (1976, 1980). Ahora, naturalmente, una disputa industrial no tiene ningún significado singular dado. Podría, alternativamente, significarse como un rasgo necesario de toda economía capitalista, parte del derecho inalienable de los obreros de retirar su trabajo y una defensa necesaria de los estándares de vida de la clase obrera, es decir, la misma finalidad de los sindicatos, para la cual han tenido que librar una lucha histórica larga y amarga. Entonces, ¿por qué recurrentemente se prefiere el primer conjunto de significaciones dentro del conjunto de maneras en que se construyen las disputas industriales en nuestra sociedad? ¿De qué manera se excluyen las definiciones alternativas que hemos enumerado? ¿Y los medios, que se supone que son imparciales, cómo cuadran su producción de definiciones del conflicto industrial, si con su afirmación de reportar eventos de una manera balanceada e imparcial, sistemáticamente, favorecen una parte en tales disputas? Lo que surge con mucha fuerza de esta argumentación es que el poder de significar no es una fuerza neutral en la sociedad. Las significaciones ingresan a los asuntos sociales controversiales y enfrentados como una fuerza social positiva y real, afectando sus resultados. Se debe luchar por la significación de los eventos, pues es el medio por el cual se crean los entendimientos sociales colectivos y, así, el medio por el que el consentimiento para resultados particulares puede movilizarse de manera eficaz. La ideología, según esta perspectiva, no sólo se ha vuelto una “fuerza material” real, para utilizar una expresión antigua, porque es “real” en sus efectos, sino que también se ha vuelto un escenario de lucha (entre definiciones enfrentadas) y una apuesta —un premio para ganarse— en la realización de luchas particulares. Esto quiere decir que la ideología ya no puede verse como una variable dependiente, un mero reflejo de una realidad previamente dada en la mente. Tampoco son predecibles sus resultados, mediante la derivación desde alguna lógica determinista simple. Dependen del balance de fuerzas en una coyuntura histórica particular: de la “política de la significación”.

La cuestión de la clasificación y del encuadramiento era un punto clave dentro de la discusión sobre cómo se sostenía una gama particular de significados privilegiados. Lévi-Strauss, inspirándose en los modelos de la lingüística transformacional, sugirió que la significación dependía, no del significado intrínseco de términos aislados particulares, sino del conjunto organizado de elementos interrelacionados dentro de un discurso. Dentro del espectro de colores, por ejemplo, la gama de colores sería subdividida de maneras diferentes según cada cultura. Los esquimales tienen varias palabras para la cosa que nosotros llamamos “nieve”. El latín tiene una palabra, *mus*, para el animal que en inglés se distingue con dos términos, “rata” [“rat”] y “ratón” [“mouse”]. El italiano distingue entre *legno* y *bosco* donde el inglés sólo habla de un “bosque” [“wood”]. Pero donde el italiano tiene tanto *bosco* como *foresta*, el alemán sólo tiene el término único, *wald*.³ Éstas no son distinciones de la Naturaleza sino de la Cultura. Lo que importa, desde el punto de vista de la significación, no es el significado integral de cualquier único término de color

3 Los ejemplos son del ensayo de Umberto Eco (1973).

—malva, por ejemplo— sino el sistema de diferencias entre todos los colores en un sistema clasificatorio particular; y dónde se posiciona, en un lenguaje particular, el punto de diferencia entre un color y otro. Fue a través de este juego de la diferencia que un sistema de lenguaje aseguró una equivalencia entre su sistema interno (los significantes) y los sistemas de referencia (los significados) que empleaba. El lenguaje constituía el significado a través de puntuar el continuo de la Naturaleza, para volverlo un sistema cultural; tales equivalencias o correspondencias serían, por lo tanto, marcadas de manera diferente. Así, no había ninguna coincidencia natural entre una palabra y su referente: todo dependía de las convenciones del uso lingüístico, y de la manera en que el lenguaje intervenía en la Naturaleza para entenderla. Debemos notar que al menos dos posiciones epistemológicas bastante diferentes pueden derivarse de este argumento. Una posición kantiana o neo-kantiana diría que, por lo tanto, nada existe excepto lo que existe en el lenguaje o el discurso y para él. Otra lectura es que, aunque el mundo existe fuera del lenguaje, sólo podemos entenderlo a través de su apropiación en el discurso. En años recientes, ha habido una fuerte guerra epistemológica alrededor de estas posiciones.

Lo que significaba, en realidad, era la posicionalidad de términos particulares dentro de un conjunto. Cada posicionamiento marcaba una diferencia pertinente en el esquema clasificatorio involucrado. A esto, Lévi-Strauss añadió un punto más estructuralista: que no es la enunciación particular de los hablantes la que proporciona el objeto de análisis, sino el sistema clasificatorio que subyace a esos enunciados y desde el que se producen, como una serie de transformaciones variantes. Así, a través de pasar de la narrativa superficial de mitos particulares al sistema o a la estructura generativa de la que fueron producidos, uno podría demostrar cómo mitos aparentemente diferentes (en el nivel superficial) en realidad pertenecían a la misma familia o constelación de mitos (en el nivel de la estructura profunda). Si el conjunto subyacente es un conjunto limitado de elementos que pueden combinarse de varias maneras, entonces las variantes superficiales pueden, en su sentido particular, ser infinitamente variadas, y producirse espontáneamente. La teoría corresponde íntimamente, en ciertos aspectos, con la teoría del lenguaje de Chomsky, que intentaba mostrar cómo el lenguaje podía ser libre y espontáneo, y aún regular y “gramático”. Los cambios en el significado, por lo tanto, dependían de los sistemas clasificatorios involucrados, y de las maneras en que se seleccionaban y combinaban elementos distintos para crear diferentes significados. No obstante, las variaciones en el sentido superficial de una afirmación no podían resolver, por sí solas, la pregunta acerca de si era una transformación del mismo conjunto clasificatorio o no.

Este paso del contenido a la estructura o del significado manifiesto al nivel del código es un paso absolutamente característico del enfoque crítico. Implicaba una redefinición de lo que era la ideología o, al menos, de cómo funcionaba la ideología. Veron plantea el punto claramente:

Si las ideologías son estructuras [...] entonces no son ‘imágenes’ ni ‘conceptos’ (podemos decir, no son contenidos) sino conjuntos de reglas que determinan una organización y el funcionamiento de imágenes y

conceptos [...] La ideología es un sistema de codificación de la realidad y no un conjunto determinado de mensajes codificados [...] De esta manera, la ideología se vuelve autónoma en relación con la consciencia o la intención de sus agentes: éstos pueden estar conscientes de sus puntos de vista sobre las formas sociales pero no de las condiciones semánticas (las reglas y categorías o la codificación) que hacen posibles estos puntos de vista [...] Desde esta perspectiva, entonces, una ‘ideología’ puede definirse como un sistema de reglas semánticas para generar mensajes [...] es uno de los muchos niveles de organización de mensajes, desde el punto de vista de sus propiedades semánticas [...] (1971: 68).

Los críticos han sugerido que este enfoque renuncia demasiado al contenido de los mensajes particulares por el bien de identificar su estructura subyacente. Además, que omite cualquier consideración de cómo interpretan el mundo los mismos hablantes, aun si esto siempre está dentro del marco de esos conjuntos de significados compartidos que median entre actores/hablantes individuales y las formaciones discursivas en las que están hablando. Pero, siempre que la tesis no se estire demasiado en una dirección estructuralista, proporciona una manera fructífera de reconceptualizar a la ideología. Lévi-Strauss consideraba los esquemas clasificatorios de una cultura como un conjunto de elementos formales “puros” (aunque, en su trabajo anterior, estaba más interesado en las contradicciones sociales que se articulaban en los mitos, a través de operaciones combinadas sobre sus conjuntos generativos).

Los teóricos posteriores han propuesto que los discursos ideológicos de una sociedad particular funcionan de un modo análogo. Se podría decir por lo tanto, según este punto de vista, que los esquemas clasificatorios de una sociedad consisten en elementos o premisas ideológicos. Las formulaciones discursivas particulares serían, entonces, ideológicas, no por el prejuicio manifiesto ni las distorsiones de sus contenidos superficiales, sino porque fueron generadas desde una matriz o conjunto ideológico limitado, o eran transformaciones basadas en ella. Así como el narrador del mito puede no ser consciente de los elementos básicos desde los que se genera su versión particular de éste, así las emisoras podrían no ser conscientes del hecho de que los marcos y las clasificaciones en las que se inspiraban reproducían los inventarios ideológicos de su sociedad. Los hablantes nativos usualmente pueden producir oraciones gramáticas en su lenguaje nativo; pero sólo rara vez pueden describir las reglas de sintaxis en uso que hacen que sus oraciones sean ordenadas, inteligibles para los demás y gramáticas en la forma. De la misma manera, las afirmaciones pueden estar inspirándose inconscientemente en los marcos ideológicos y esquemas clasificatorios de una sociedad y pueden estar reproduciéndolos —para que parezcan ideológicamente “gramaticales”— sin que quienes los hacen sean conscientes de estar haciendo tal cosa. Fue en este sentido que los estructuralistas insistieron en que, aunque el habla y los actos de habla individuales podrían ser un asunto de individuos, el sistema de lenguaje (los elementos, las reglas de combinación, los conjuntos clasificatorios) era un sistema social; y por lo tanto que los hablantes eran “hablados” por su lenguaje, tanto como lo hablaban. Las reglas del discurso funcionaban

de modo tal que posicionaban al hablante como si fuera el autor intencional de lo que se hablaba. El sistema del cual dependía esta autoría siguió siendo, sin embargo, profundamente inconsciente. Los teóricos posteriores notaron que, aunque esto des-centraba el “yo” del autor, volviéndolo dependiente de los sistemas de lenguaje que hablaban a través del sujeto, esto dejaba un espacio vacío donde había existido previamente, en la concepción cartesiana del sujeto, el “yo” todo-abarcador. En las teorías influenciadas por el psicoanálisis freudiano y lacaniano (también inspirándose en Lévi-Strauss), esta cuestión de cómo se posicionaba el hablante, el sujeto de la enunciación, en el lenguaje se volvió no simplemente uno de los mecanismos a través de los que se articulaba la ideología, sino el mecanismo principal de la ideología misma (Coward y Ellis 1977). De manera más general, no obstante, no es difícil entender cómo la proposición de Lévi-Strauss —“los hablantes producen el significado, pero a base de condiciones que no son de la creación del hablante, y que pasan a través de él hacia el lenguaje, inconscientemente”— podría asimilarse a la proposición marxista más clásica de que “las personas hacen la historia, pero sólo en condiciones determinadas que no son de su creación, y que pasan a sus espaldas”. En desarrollos posteriores, estas homologías teóricas fueron enérgicamente explotadas, desarrolladas y rebatidas.

Historizando las estructuras

Naturalmente, además de las homologías con el enfoque de Lévi-Strauss, también hubo diferencias significativas. Si los inventarios de los que se generaban las significaciones particulares se concebían no simplemente como un esquema formal de elementos y reglas, sino como un conjunto de elementos ideológicos, entonces las concepciones de la matriz ideológica tenían que historizarse radicalmente. La “estructura profunda” de una afirmación tenía que concebirse como la red de elementos, premisas y suposiciones tomadas de los discursos antiguos e históricamente elaborados que se habían unido con los años, dentro de la que toda la historia de la formación social se había sedimentado y que ahora constituía una reserva de temas y premisas en las que podían inspirarse, por ejemplo, las emisoras para la tarea de significar eventos nuevos y preocupantes. Gramsci, quien se refirió, de una manera menos formal, al inventario de ideas tradicionales —las formas de pensamiento episódico que nos proporcionan los elementos de nuestro saber práctico que se dan por sentado— llamaba a este inventario el “sentido común”:

Lo que debe explicarse es cómo sucede que en todos los períodos coexisten aquí muchos sistemas y corrientes del pensamiento filosófico, cómo nacen estas corrientes, cómo se difunden, y por qué en el proceso de difusión se fracturan en ciertas líneas y en ciertas direcciones [...] esta es la historia que muestra cómo el pensamiento ha sido elaborado durante siglos y el esfuerzo colectivo que ha sido puesto en la creación de nuestro método de pensamiento actual que ha subsumido y absorbido toda esta historia pasada, incluyendo todas sus locuras y errores (Gramsci 1971: 327).

En otro contexto, argumentó:

Cada estrato social tiene su propio ‘sentido común’ y su propio ‘buen sentido’, que son básicamente la concepción más difundida de la vida y de los hombres. Cada corriente filosófica deja una sedimentación en el ‘sentido común’; esto es el documento de su eficacia histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que está transformándose continuamente, enriqueciéndose con ideas científicas y con opiniones filosóficas que han entrado a la vida ordinaria [...] El sentido común crea el folclor del futuro, esto es, una fase relativamente rígida del conocimiento popular en un lugar y momento dado (Gramsci 1971: 326).

La concepción formalista del “inventario cultural” sugerida por el estructuralismo no estaba, en mi opinión, disponible como soporte teórico para la elaboración de una concepción adecuada de la ideología, hasta que se había historizado completamente de esta manera. Sólo así la preocupación que inició Lévi-Strauss por las “gramáticas” universales de la cultura empezó a proporcionar conocimientos sobre las gramáticas históricas que dividían y clasificaban el saber, de las sociedades particulares, en sus inventarios ideológicos distintivos.

El estudio estructural del mito sugirió que, además de las maneras en las que se clasificó y enmarcó el conocimiento del mundo social, habría una lógica distintiva en las formas en las que los elementos de un inventario podrían proporcionar ciertas historias o afirmaciones sobre el mundo. Según Lévi-Strauss, la “lógica de la disposición” en lugar de los contenidos particulares de un mito, era lo que “significaba”. Era en este nivel que las regularidades y recurrencias pertinentes podían observarse mejor. Por “lógica”, sin duda, no se refería a lógica en el sentido filosófico adoptada por el racionalismo occidental. Ciertamente, su propósito era demostrar que el racionalismo era sólo uno de los muchos tipos de disposición discursiva posibles, intrínsecamente en nada diferente, en términos de cómo funcionaba, de la lógica del llamado pensamiento pre-científico o mítico. La lógica aquí simplemente quería decir una cadena aparentemente necesaria de implicación entre la afirmación y la premisa. En la lógica occidental, se dice que las proposiciones son lógicas si obedecen a ciertas reglas de la inferencia y de deducción. A lo que el analista cultural se refería con “lógica” era simplemente a que todas las proposiciones ideológicas sobre el mundo social se basaban o se fundaban en premisas similares, o se deducían de ellas. Implicaban un marco de proposiciones vinculadas, aun si reprobaron el examen de la deducción lógica. Se tenía que suponer que las premisas eran ciertas para que las proposiciones que dependían de ellas fueran aceptadas como verdaderas. Esta noción de “la implicación de las proposiciones” o, como dirían los semanticistas, la inserción [*embeddedness*] de las afirmaciones, resultó ser de valor trascendental en el desarrollo del análisis ideológico. Para plantear esto en su forma extrema, una afirmación como “la huelga de los fabricantes de herramientas de Leyland hoy debilitó más la posición económica de Gran Bretaña” partía de la premisa de todo un conjunto de proposiciones dadas por sentado sobre cómo funcionaba la economía, lo que era el interés nacional, etc. Para que

ganara credibilidad, se tenía que suponer que la lógica entera de la producción capitalista era verdadera. Se podría decir mucho de lo mismo sobre cualquier artículo de un boletín convencional de noticias: que, sin toda una gama de premisas tácitas o conocimientos dados por sentado, cada afirmación descriptiva sería literalmente ininteligible. Pero esta “estructura profunda” de presuposiciones, que volvió ideológicamente “gramatical” a la afirmación, rara vez se hizo explícita y era en gran medida inconsciente, ya sea para los que la utilizaban para entender al mundo o para aquellos de los que se requería que lo entendieran. Ciertamente, la misma forma declarativa y descriptiva de la afirmación invisibilizó la lógica tácita en la que estaba clavada. Esto dio a la afirmación una obviedad no cuestionada, y un valor de verdad incuestionable. Lo que eran, en realidad, proposiciones sobre cómo eran las cosas, desaparecieron, y adquirieron la afirmación significativa de declaraciones meramente descriptivas: “los hechos del caso”. Estando ocluida la lógica de su implicación, las oraciones parecían funcionar por sí solas. Parecían estar libres de proposiciones, ser afirmaciones naturales y espontáneas sobre “la realidad”.

El efecto realidad

De esta manera, el paradigma crítico empezó a diseccionar la llamada “realidad” del discurso. En el enfoque referencial, se pensaba que el lenguaje era transparente a la verdad de “la realidad misma”, que meramente transfería este significado de origen al receptor. El mundo real era tanto el origen como la justificación de la verdad de cualquier afirmación sobre él. Pero en la teoría del lenguaje convencional o constructivista, la realidad llegó a entenderse, por el contrario, como el resultado o el efecto de cómo se han significado las cosas. Era debido a que una afirmación generaba una especie de “efecto de reconocimiento” en el receptor, que se tomaba o “leía” como una afirmación empírica simple. El trabajo de formulación que la producía aseguraba esta clausura del círculo pragmático de saber. Pero este efecto de reconocimiento no era un reconocimiento de la realidad detrás de las palabras, sino una especie de confirmación de la obviedad, de lo dado por sentado, de la manera en que se organizaba el discurso y de las premisas subyacentes de las que la afirmación, de hecho, dependía. Si uno considera las leyes de una economía capitalista como fijas e inmutables, entonces sus nociones adquieren una inevitabilidad natural. Cualquier afirmación que está así insertada parecerá, meramente, una afirmación sobre “cómo son las cosas realmente”. El discurso, en breve, tuvo el efecto de sostener ciertas “clausuras”, de establecer ciertos sistemas de equivalencia entre lo que se podía suponer sobre el mundo y lo que se podía decir que era verdadero. “Verdadero” significa creíble, o al menos capaz de ganar credibilidad como una exposición de los hechos. Los eventos nuevos, problemáticos o preocupantes, que abrieron una brecha en las expectativas dadas por sentadas sobre cómo debería ser el mundo, se podían entonces “explicar” a través de darles las formas de explicación que habían servido “a efectos prácticos”, en otros casos. En este sentido, Althusser posteriormente iba a argumentar que la ideología, a diferencia de la ciencia, se movía constantemente dentro de un círculo cerrado, produciendo no

conocimiento sino un reconocimiento de las cosas que ya sabíamos. Hacía esto porque tomaba exactamente como un hecho ya establecido las premisas que deberían haber sido puestas en duda. Aun más tarde, esta teoría iba a ser complementada por las teorías psicoanalíticas del sujeto que intentaban demostrar cómo ciertos tipos de exposición narrativa construyen un lugar o una posición de saber empírico, para cada sujeto, en el centro de cualquier discurso: una posición única o punto de vista único desde el cual el discurso “tiene sentido”. Por consiguiente, definió tales procedimientos narrativos, que establecieron una clausura empírico-pragmática en el discurso, como pertenecientes todos al discurso del “realismo”.

De manera más general, sugirió este enfoque, los discursos no sólo hacían referencia a sí mismos en la estructura del saber social ya objetivado (lo “ya conocido”) sino que establecían al espectador en una relación de complicidad entre el saber pragmático y la “realidad” del discurso mismo. “El punto de vista” no se limita, por supuesto, a los textos visuales: los textos escritos también tienen sus posiciones de saber preferidos. Pero la naturaleza visual de la metáfora de punto de vista hizo que fuera particularmente apropiada para aquellos medios en los que el discurso visual parecía ser dominante. La teoría se elaboró de manera más completa, por lo tanto, en relación con el cine: pero aplicaba, sin más, a la televisión también, el medio dominante del discurso y de la representación social en nuestra sociedad. Gran parte del poder de la televisión para significar se encontraba en su carácter visual y documental, su inscripción de sí misma como meramente una “ventana al mundo”, que muestra las cosas como son realmente. Sus proposiciones y explicaciones fueron sustentadas por haber basado su discurso en “lo real”, en la evidencia de los ojos de uno. Su discurso parecía particularmente un discurso naturalista de los hechos, la afirmación y la descripción. Pero a la luz del argumento teórico esbozado arriba, sería más adecuado definir el discurso típico de este medio no como naturalista sino como *naturalizado*: no basado en la naturaleza sino produciendo la naturaleza como una especie de garantía de su verdad. El discurso visual es particularmente vulnerable en este aspecto porque los sistemas de reconocimiento visual de los que depende están tan ampliamente disponibles, en cualquier cultura, que parecen no involucrar ninguna intervención de codificación, selección o disposición. Parece reproducir el verdadero rastro de la realidad en las imágenes que transmite. Esto, por supuesto, es una ilusión —la “ilusión naturalista”— ya que la combinación del discurso verbal y visual que produce este efecto de “realidad” requiere los procedimientos de codificación más hábiles y elaborados: montar, vincular y coser los elementos, trabajándolos para que sean un sistema de narración o exposición que “tenga sentido”.

Este argumento se relaciona con la clásica definición materialista de cómo funcionan las ideologías. Marx, como recordarán, argumentó que la ideología funciona porque parece fundamentarse en la mera apariencia superficial de las cosas. Al hacer esto, reprime cualquier reconocimiento de la contingencia de las condiciones históricas de las que dependen todas las relaciones sociales. Las representa, por el contrario, como fuera de la historia: incambiables, inevitables y naturales. También disfraza sus premisas como

hechos ya conocidos. Así, a pesar de sus descubrimientos científicos, Marx describió incluso la economía política clásica como “ideológica”, en última instancia, porque tomaba las relaciones sociales y la forma capitalista de organización social como el tipo de orden económico, único e inevitable. Presentaba por lo tanto la producción capitalista como “encerrada en leyes naturales eternas, independientes de la historia”. Las relaciones burguesas eran entonces metidas clandestinamente “como las leyes inviolables sobre las que la sociedad está fundada en abstracto”. Llamó a esta eternalización o naturalización de condiciones históricas y cambios históricos “un olvidar”. Su efecto, argumentó, fue reproducir, en el corazón de la teoría económica, las categorías del sentido común vulgar burgués. Las afirmaciones sobre las relaciones económicas perdieron así su carácter condicional y fundamentado, y parecieron simplemente surgir de “cómo son las cosas” e, implícitamente, “cómo deben ser para siempre”. Pero este “efecto de realidad” surgió precisamente del carácter circular y sin presuposiciones, y de la naturaleza auto-generadora y auto-confirmadora, del mismo proceso de representación.

La “lucha de clases en el lenguaje”

Posteriormente, dentro del marco de un enfoque más lingüístico, teóricos como Pêcheux (1975) iban a demostrar cómo la lógica y el sentido de los discursos particulares dependían de que hagan referencia, dentro del discurso, a estos elementos pre-construidos. También cómo el discurso, en sus sistemas de narración y exposición, hacía que sus conclusiones se adelanten, lo cual le permitía realizar ciertos significados potenciales dentro de la cadena o lógica de sus inferencias, y cerrando otras posibilidades. Cualquier hilo discursivo particular estaba anclado dentro de todo un campo discursivo o complejo de discursos existentes (el “interdiscurso”); y éstos constituyeron los pre-significados de sus afirmaciones o enunciaciones. Claramente, lo “preconstituido” era una manera de identificar, lingüísticamente, lo que, en un sentido más histórico, Gramsci llamó el inventario del “sentido común”. Así, una vez más, se forjó el vínculo, en el análisis ideológico, entre los asuntos lingüísticos o semiológicos, por un lado, y el análisis histórico de las formaciones discursivas del “sentido común” por el otro. Al hacer referencia, dentro de su sistema de narración, a “lo que ya se conocía”, los discursos ideológicos se justificaron a sí mismos en las reservas comunes del saber en la sociedad y, además, las reprodujeron selectivamente.

Dado que el significado ya no dependía de “cómo eran las cosas” sino de cómo se significaban las cosas, se siguió, como hemos dicho, que el mismo evento podía representarse de distintas maneras. Ya que la significación era una práctica, y “la práctica” se definía como “cualquier proceso de transformación de una materia prima en un producto específico, una transformación efectuada por un trabajo humano particular, usando ciertos medios (de ‘producción’)” (Althusser 1969: 166), también se siguió que la significación involucró una forma de labor, un “trabajo” específico: el trabajo de la producción de significado, en este caso. El significado no era, por lo tanto, determinado, digamos, por la estructura de la realidad misma, sino

que tenía como condición que el trabajo de significación fuera realizado con éxito a través de una práctica social. Se siguió, también, que este trabajo no necesariamente necesitaba ser efectuado exitosamente: ya que era una forma “determinada” de trabajo, era sujeto a condiciones contingentes. El trabajo de significación era un logro social —para usar la terminología etnometodológica por un momento— su resultado no se derivaba de una manera estrictamente predecible o necesaria de una realidad dada. En esto, la teoría emergente discrepaba significativamente tanto de las teorías del lenguaje del reflejo o referenciales encarnadas en la teoría positivista, como del tipo de teoría del reflejo también implícita en la teoría marxista clásica del lenguaje y las superestructuras.

Tres líneas de desarrollo importantes siguieron a esta ruptura con las primeras teorías del lenguaje. En primer lugar, uno tenía que explicar cómo era posible que el lenguaje tuviera esta referencialidad múltiple al mundo real. Aquí, la naturaleza polisémica del lenguaje —el hecho de que el mismo conjunto de significantes podía acentuarse de diversas maneras en esos significados— resultó ser de valor inmenso. Volóshinov planteó este punto mejor cuando observó:

La existencia reflejada en el signo no está meramente reflejada sino refractada. ¿Cómo se determina esta refracción de la existencia en el signo ideológico? Por un cruzarse de intereses sociales orientados de manera diferente en cada signo ideológico. El signo se vuelve una escena de la lucha de clases. Esta multiacentalidad social del signo ideológico es un aspecto muy crucial [...] Un signo que ha sido retirado de las presiones de la lucha social —que, por así decirlo, atraviesa más allá de la totalidad de la lucha social— inevitablemente pierde fuerza, se degenera en alegoría, volviéndose el objeto no de una inteligibilidad social viva, sino de una comprensión filológica (1973: 23).

El segundo punto también se aborda como una adenda en el comentario de Volóshinov. El significado, una vez que se problematiza, debe ser el resultado, no de una reproducción funcional del mundo en el lenguaje, sino de una lucha social —una lucha por el dominio en el discurso— por el tipo de acentuación social que prevalecerá y ganará credibilidad. Esto reintrodujo tanto la noción de “intereses sociales orientados de manera diferente” como la concepción del signo como “un escenario de lucha”, dentro la consideración del lenguaje y del “trabajo” de la significación.

Althusser (1971), que transpuso algo de este tipo de pensamiento a su teoría general de la ideología, tendió a presentar el proceso como demasiado uniacental, demasiado adaptado funcionalmente a la reproducción de la ideología dominante. Efectivamente, era difícil, desde la línea de base de esta teoría, discernir cómo algo que no sea la “ideología dominante” pudiera alguna vez ser reproducido en el discurso. El trabajo de Volóshinov y Gramsci ofreció una corrección importante para este funcionalismo a través de reintroducir al dominio de la ideología y al lenguaje la noción de una “lucha por el significado” (que Volóshinov probó teóricamente con su argumento sobre la multiacentalidad del signo). Lo que argumentaba Volóshinov era

que el dominio de la lucha sobre el significado en el discurso tenía, como su efecto o resultado más pertinente, impartir un “carácter eterno, de supraclase, al signo ideológico, para extinguir o llevar hacia adentro la lucha entre juicios de valor sociales que ocurre dentro de él, para hacer que el signo sea uniacental” (1973: 23). Para volver por un momento al argumento anterior sobre el efecto de realidad: el punto de Volóshinov era que la uniacentalidad —donde las cosas parecían tener sólo un significado dado, inmutable y “de supraclase”— era el resultado de una práctica de clausura: el establecimiento de un *sistema de equivalencia logrado* entre el lenguaje y la realidad, que el dominio efectivo de la lucha por el significado producía como su efecto más pertinente. Estas equivalencias, sin embargo, no se daban en la realidad, ya que, como hemos visto, la misma referencia puede significarse de diferentes maneras en sistemas semánticos distintos; y algunos sistemas pueden constituir diferencias que otros sistemas no tienen manera de reconocer o puntuar. Las equivalencias, entonces, se aseguraban a través de la práctica discursiva. Pero esto también significaba que tal práctica era condicional. Dependía de que se cumplieran ciertas condiciones. Los significados que habían sido efectivamente asociados también podían ser desasociados. La “lucha en el discurso” consistía por lo tanto, precisamente, en este proceso de articulación y desarticulación discursiva. Sus consecuencias, en el resultado final, sólo podían depender de la fuerza relativa de las “fuerzas en la lucha”, el equilibrio entre ellas en cualquier momento estratégico, y la realización efectiva de la “política de la significación”. Podemos pensar en muchos ejemplos históricos pertinentes donde la realización de una lucha social dependía, en un momento particular, precisamente, de la desarticulación efectiva de ciertos términos clave —por ejemplo, “la democracia”, “el imperio de la ley”, “los derechos civiles”, “la nación”, “el pueblo”, “los *hombres*” [*Mankind*)]— de sus asociaciones previas, y su extrapolación a nuevos significados, representando el surgimiento de nuevos sujetos políticos.

El tercer punto, entonces, concernía a los mecanismos dentro de los signos y el lenguaje que hacía posible la “lucha”. A veces, la lucha de clases en el lenguaje ocurría entre dos diferentes términos: la lucha, por ejemplo, por reemplazar el término “inmigrante” con el término “negro”. Pero a menudo la lucha tomó la forma de una acentuación distinta del *mismo* término: por ejemplo, el proceso por medio del cual el color despectivo “negro” se volvió el valor elevado “Negro” (como en “*Black is Beautiful*” [“Lo Negro es Bello”]). En el segundo caso, la lucha no era por el término en sí mismo sino por su significado connotativo. Barthes, en su ensayo acerca del “mito”, argumentó que el campo asociativo de los significados de un solo término —su campo de referencia connotativo— era, por excelencia, el ámbito a través del cual la ideología invadía el sistema de lenguaje. Lo hacía a través de explotar el “valor social” asociativo, variable y connotativo del lenguaje. Por mucho tiempo se malinterpretó este punto, se argumentaba que los significados denotativos o relativamente fijos de un discurso no estaban abiertos a la acentuación múltiple, sino que constituían un sistema de lenguaje “natural”; y sólo los niveles connotativos del discurso estaban abiertos a una inflexión ideológica distinta. Pero esto era simplemente un malentendido. Los significados denotativos, naturalmente, no están sin codificar; ellos, también, implican

sistemas de clasificación y reconocimiento de una manera muy parecida a como lo hacen los significados connotativos; no son signos naturales sino “motivados”. La distinción entre denotación y connotación era una distinción analítica, no sustantiva (cfr. Carmago 1980a, Hall 1980a). Sugería, solamente, que los niveles connotativos del lenguaje, siendo más abiertos y asociativos, eran particularmente vulnerables a inflexiones ideológicas contrarias o contradictorias.

Hegemonía y articulación

La verdadera sorpresa final desagradable no residía allí, sino en una prolongación, en gran medida inadvertida, del argumento de Volóshinov. Pues si la lucha social en el lenguaje podía llevarse a cabo por el mismo signo, se siguió que los signos (y, por una extensión mayor, cadenas enteras de significantes, discursos enteros) no podían asignarse, de una manera determinada, permanentemente a ninguna parte en la lucha. Por supuesto, una lengua nativa no se distribuye en partes iguales entre todos los hablantes nativos sin tener en cuenta la clase, la posición socio-económica, el género, la educación y la cultura: ni está distribuida al azar la competencia para desempeñarse en el lenguaje. El desempeño y la competencia lingüística están distribuidas socialmente, no sólo por clase sino también por género: las instituciones clave —a este respecto, la pareja familia-educación— desempeñan un papel muy significativo en la distribución social del “capital” cultural, en el que el lenguaje desempeñaba un papel crucial, como han demostrado teóricos como Bernstein o Bourdieu. Pero, aun donde el acceso al mismo sistema de lenguaje se podía garantizar para todos, no se suspendía lo que Volóshinov llamaba la “lucha de clases en el lenguaje”. Por supuesto, el mismo término, por ejemplo “negro”, pertenecía tanto a los vocabularios de los oprimidos como a los de los opresores. Por lo que se luchaba no era por la “pertenencia de clase” del término, sino por la inflexión que podría dársele, por su campo connotativo de referencia. En el discurso del movimiento negro, la connotación despectiva de “negro = la raza despreciada” podía invertirse para formar su opuesto: “negro = bello”. Así, hubo una “lucha de clase en el lenguaje”; pero no una en la que discursos enteros podían asignarse sin problemas a clases o grupos sociales enteros. Por consiguiente, Volóshinov argumentó:

La clase no coincide con la comunidad del signo, es decir, con la comunidad que es la totalidad de los usuarios de un mismo conjunto de signos para la comunicación ideológica. Así, varias clases distintas usarán el mismo lenguaje. Como resultado, acentos orientados de manera diferente se cruzan en cada signo ideológico. El signo se vuelve escenario de la lucha de clase (1973: 23).

Este fue un paso importante: las ramificaciones se trazan en pocas palabras más adelante. Pero uno podría inferir, inmediatamente, dos cosas de esto. Primero, ya que la ideología podía realizarse a través de la acentuación semántica del mismo signo ideológico, se siguió que, aunque ésta y el lenguaje estaban vinculados íntimamente, no podían ser la misma cosa. Se tenía que mantener una distinción analítica entre los dos términos. Este es un punto

que los teóricos posteriores, que identificaron la entrada del niño en su cultura lingüística como el mismo mecanismo que la entrada de éste en la ideología de su sociedad, no demostraron. Pero los dos procesos, aunque evidentemente están conectados (uno no puede aprender un lenguaje sin aprender algo de sus inflexiones ideológicas actuales) no pueden identificarse ni equipararse de esa manera perfectamente homóloga. Los discursos ideológicos pueden ganar, para sus maneras de representar el mundo, sujetos que ya han adquirido lenguaje, es decir, sujetos que ya están posicionados dentro de una gama de discursos existentes, hablantes plenamente sociales. Esto subrayó la necesidad de considerar la “articulación” de la ideología en el lenguaje y el discurso y a través de ellos.

Segundo, aunque el discurso podía volverse escenario de lucha social, y todos los discursos implicaban ciertas premisas claras sobre el mundo, esto no era lo mismo que atribuir las ideologías a las clases de una manera fija, necesaria o determinada. Los términos ideológicos y elementos no “pertenecen” necesariamente a las clases de esta manera definitiva: y no se derivan necesaria ni inevitablemente de esta posición de clase. Un mismo término elemental, “la democracia” por ejemplo, podía articularse con otros elementos y condensarse para formar ideologías muy distintas: la democracia del Occidente Libre y la República Democrática Alemana, por ejemplo. El mismo término podía desarticularse desde su lugar dentro de un discurso y articularse en otra posición: el reconocimiento por parte de la Reina del homenaje de “su pueblo”, por ejemplo; frente a ese sentido del “pueblo” o “lo popular” que tiene un significado de oposición a todo lo que connota la élite, los poderosos, el gobernante, el bloque de poder. Lo que importaba era la manera en la que diferentes intereses o fuerzas sociales podrían llevar a cabo una lucha ideológica para desarticular un significante de un sistema de significados dominante o preferido, y rearticularlo dentro de otra cadena de connotaciones distinta. Esto podría lograrse formalmente, por otros medios. El cambio de “negro = despreciado” a “negro = bello” se logra a través de la inversión. El cambio de “cerdo = animal con hábitos sucios” a “cerdo = policía brutal” en el lenguaje de los movimientos radicales de los años sesenta, a “cerdo = cerdo machista” en el lenguaje del feminismo, es un mecanismo metonímico de deslizar el significado negativo a lo largo de una cadena de significantes connotativos. Esta teoría de “ninguna necesaria pertenencia de clase” de los elementos ideológicos y las posibilidades de lucha ideológica para articular/desarticular el significado era una idea inspirada principalmente en la obra de Gramsci, pero desarrollada considerablemente en escritos más recientes de teóricos como Laclau (1977).

Pero la “lucha por el significado” no se desarrolla, exclusivamente, en las condensaciones discursivas a las que son sujetos diferentes elementos ideológicos. También estaba la lucha por el acceso a los mismos medios de significación: la diferencia entre aquellos testigos y portavoces acreditados que tenían un acceso privilegiado, por derecho propio, al mundo del discurso público y cuyas afirmaciones llevaban la representatividad y la autoridad que los permitía establecer el marco o los términos primarios de un argumento; en contraste a aquellos que tenían que luchar para ganar acceso al mundo

del discurso público, cuyas “definiciones” eran siempre más parciales, fragmentarias y deslegitimadas; y quienes, cuando sí ganaban acceso, tenían que *desempeñarse con los términos establecidos de la problemática en juego*.

Un ejemplo simple pero recurrente de este punto, en el discurso actual de los medios, es el de plantear los términos del debate sobre los inmigrantes negros a Gran Bretaña como un problema “de números”. Los portavoces liberales o radicales de asuntos de raza podían ganar todo el acceso físico a los medios que eran capaces de reunir. Pero serían constreñidos con mucha fuerza si tenían que argumentar, entonces, dentro del terreno de un debate en el que “el juego de números” se aceptaba como *la definición privilegiada* del problema. Entrar al debate en estos términos era equivalente a dar credibilidad a la problemática dominante: por ejemplo, “la tensión racial es el resultado de demasiadas personas negras en el país, no un problema de racismo blanco”. Cuando la lógica del “juego de números” está operando, pueden plantearse argumentos contrarios con la contundencia de la que es capaz cualquier persona que habla: pero los términos definen la “racionalidad” del argumento, y constriñen cómo se desarrollará el discurso “libremente”. Un contraargumento —que los números *no son* demasiado elevados— demuestra lo contrario: pero inevitablemente, *también reproduce los términos dados del argumento*. Acepta la premisa de que el argumento “trata de números”. Los argumentos contrarios son fáciles de montar. Cambiar los términos de un argumento es sumamente difícil, ya que la definición dominante del problema adquiere, a través de la repetición, y a través del peso y la credibilidad de quienes la proponen o subscriben, la garantía del “sentido común”. Se considera que los argumentos que se atienen a esta definición del problema se deducen “lógicamente”. Los argumentos que buscan cambiar los términos de referencia se leen como argumentos que “se desvían del punto”. Entonces parte de la lucha es por la manera en la que se formula el problema: los términos del debate y la “lógica” que conlleva.

Un caso similar es la manera en que el “problema del estado de bienestar” ha llegado, en la era de la recesión económica y el monetarismo extremo, a definirse como “el problema del gorrón”, en lugar de como “el problema de los números inmensos de personas que podían reclamar prestaciones legalmente, y necesitarlas, pero no lo hacen”. Cada marco tiene, por supuesto, consecuencias sociales reales. El primero establece una línea de base desde la que se pueden desarrollar las percepciones públicas del “problema negro” —vinculando una explicación antigua a un aspecto nuevo—. El siguiente estallido de violencia entre negros y blancos también es visto por lo tanto como un problema “de números” — dando crédito a los que proponen la plataforma política de que “todos deberían ser mandados a casa”, o de que los controles inmigratorios deben fortalecerse—. La definición del estado de bienestar como un “problema del solicitante ilegal” sirve mucho en una sociedad que necesita convencerse de que “no podemos pagar el bienestar”, que “debilita el carácter moral de la nación” y, por lo tanto, que el gasto del bienestar público debe reducirse drásticamente. Otros aspectos del mismo proceso —por ejemplo, el establecimiento de la gama de asuntos que requieren atención pública (o como se conoce más comúnmente, la cuestión de “quién establece

la agenda nacional”)— se elaboraron como parte de la misma tentativa de ampliar y rellenar, precisamente, lo que nosotros podríamos querer decir al afirmar que la significación era un lugar de lucha social.

El hecho de que uno no podría leer la posición ideológica de un grupo social o individuo desde la posición de clase, sino que tendría que tomar en cuenta cómo se llevaba a cabo la lucha por el significado, implica que la ideología dejó de ser un mero reflejo de las luchas que tenían lugar o que eran determinadas en otro sitio (por ejemplo, en el nivel de la lucha económica). Esto dio a la ideología una independencia relativa o “autonomía relativa”. Las ideologías dejaron de ser simplemente la variable dependiente en la lucha social: por el contrario, la lucha ideológica adquirió una especificidad y una pertinencia propia, pues necesitaba ser analizada en sus propios términos, y con efectos reales sobre los resultados de luchas particulares. Esto debilitó, y al final derrocó por completo, la concepción clásica de las ideas como establecidas enteramente por otros factores determinantes (por ejemplo, la posición de clase). La ideología podría proporcionar conjuntos de representaciones y discursos a través de los que vivimos, “de manera imaginaria, nuestra relación con nuestras condiciones de existencia reales” (Althusser 1969: 233). Pero era tan “real” o “material” como las llamadas prácticas no ideológicas, porque afectaba su resultado. Era “real” porque era *real en sus efectos*. Era determinada, porque dependía de que se cumplan otras condiciones. “Negro” no podría ser convertido en “negro = bello” simplemente a través de desear que fuera así. Tuvo que volverse parte de una práctica organizada de luchas, requiriendo la acumulación de formas colectivas de resistencia negra así como el desarrollo de nuevas formas de conciencia negra. Pero, a la vez, la ideología también era determinante, porque, dependiendo de cómo se llevaba a cabo la lucha ideológica, los resultados materiales se afectarían de manera positiva o negativa. El papel tradicional de los sindicatos es asegurar y mejorar las condiciones materiales de sus miembros. Pero un movimiento sindical que haya perdido la lucha ideológica, y que haya sido exitosamente demonizado como “enemigo del interés nacional”, sería uno que podría ser limitado, contenido y restringido por medios legales y políticos; es decir un movimiento, en una posición más débil en comparación con otras fuerzas en el escenario social; y así menos capaz de llevar a cabo una lucha exitosa en defensa de los estándares de vida de la clase obrera. En el mismo período en el que estaba siendo propuesto el paradigma crítico se tuvo que aprender esta lección de la manera más difícil. Las limitaciones de una lucha sindical que perseguía objetivos económicos, exclusivamente, a costa de las dimensiones políticas e ideológicas de la lucha se revelaron con claridad, cuando fueron obligados a llegar a aceptar una coyuntura política donde el mismo equilibrio de fuerzas y los términos de la lucha habían sido profundamente alterados por una campaña ideológica intensiva realizada con fuerza, sutileza y persistencia peculiar por la Derecha radical. La teoría de que la clase obrera estaba adscrita permanente e inevitablemente al socialismo democrático, al partido laborista y al movimiento sindical, por ejemplo, no podía sobrevivir un período en el que la intensidad de las campañas de Thatcher que precedieron a las elecciones generales de 1979 se adentró de manera estratégica y decisiva, precisamente, en sectores importantes del voto de la clase obrera

(Hall 1979 1980b). Uno de los puntos de inflexión clave en la lucha ideológica fue la manera en que se consiguió significar la rebelión de los trabajadores, menos pagados, del servicio público contra la inflación, en el “Invierno del Descontento” [*Winter of Discontent*] de 1978-1979; no como una defensa de los estándares de vida y diferenciales desgastados, sino como un ejercicio cruel e inhumano del “poder sindical” desmedido, dirigido contra los indefensos enfermos, ancianos y moribundos y, de hecho, los “miembros del público ordinario” muertos pero aún sin enterrar.

La ideología en la formación social

Este podría ser un punto conveniente en el argumento para dirigirnos, brevemente, al segundo hilo: concerniente a la manera en la que se concebía la ideología con relación a otras prácticas en una formación social. Muchos de los puntos de esta parte del argumento ya han sido esbozados. Las formaciones sociales complejas tenían que analizarse en términos de las instituciones y prácticas económicas, políticas e ideológicas a través de las que fueron elaboradas. A cada uno de estos elementos tenía que atribuírsele un peso específico, en la determinación de los resultados de coyunturas particulares. La cuestión de la ideología no podía extrapolarse de algún otro nivel —el económico, por ejemplo— como proponían algunas versiones del marxismo clásico. Pero tampoco podía asumirse o tratarse la cuestión del consenso de valores como un proceso dependiente que meramente refleja en la práctica aquel consenso ya logrado en el nivel de las ideas, como suponía el pluralismo. Las condiciones económicas, políticas e ideológicas tenían que identificarse y analizarse antes de que cualquier evento único pudiera explicarse. Más aún, como ya hemos mostrado, la presuposición de que el reflejo de la realidad económica en el nivel de las ideas podía reemplazarse por una “determinación de clase” sencilla, también resultó ser un camino falso y engañoso. No reconoció, suficientemente, la autonomía relativa de los procesos ideológicos, o los efectos reales de la ideología en otras prácticas. Trataba las clases como “dadas históricamente” —su “unidad” ideológica dada ya por su posición en la estructura económica— mientras que, en la nueva perspectiva, las clases tenían que entenderse sólo como el resultado complejo de la prosecución exitosa de diferentes formas de lucha social, en todos los niveles de la práctica social, incluyendo el ideológico. Esto dio a la lucha en torno a los medios y sobre ellos —el medio dominante de significación social en las sociedades modernas— una especificidad y una centralidad de las que, en las teorías previas, había carecido por completo. La elevó a una posición central y relativamente independiente en cualquier análisis de la cuestión de “la política de la significación”.

Aunque estos argumentos fueron presentados dentro de un marco materialista, claramente se desviaban radicalmente de ciertas maneras convencionales de plantear la cuestión marxista. En su texto más extendido sobre la cuestión, *La ideología alemana*, Marx y Engels habían escrito: “Las ideas de las clases dominantes son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que es la fuerza material dominante es a la vez su fuerza intelectual

dominante” (1970: 64). El pasaje es, en realidad, más sutil y matizado que lo que sugiere ese comienzo clásico e inolvidable. Pero, en la forma simple en la que apareció, ya no se podía sostener, por las razones esbozadas en parte anteriormente. Algunos teóricos pensaron que esto significaba que cualquier relación entre la clase dominante y las ideas dominantes tenía, por lo tanto, que abandonarse. Mi propio punto de vista es que esto sacrifica lo valioso de este pasaje al deshacerse de lo que molesta de él, en dos sentidos. Estaba basado en la idea infundada pero aparentemente persuasiva de que, ya que no se podía dar a las “ideas” una *necesaria* “pertenencia de clase”, por tanto no podía haber relación de ningún tipo entre los procesos a través de los cuales se generaban las ideologías en la sociedad, y la constitución de una alianza dominante o bloque de poder basado en una configuración específica de clases y otras fuerzas sociales. Pero claramente no fue indispensable ir tan lejos al liberar a la teoría de la ideología de una lógica necesaria. Un enfoque más satisfactorio era tomar el punto de “ninguna necesaria pertenencia de clase”, y de allí preguntar bajo qué circunstancias y a través de qué mecanismos ciertas articulaciones de clase de la ideología pueden asegurarse activamente. Está claro, por ejemplo, que aunque no hay ninguna necesaria pertenencia del término “libertad” a la burguesía, históricamente, de hecho, cierta articulación de clase del término ha sido asegurada efectivamente durante largos períodos históricos: aquél que articuló la “libertad” con la libertad del individuo, con el “libre” mercado y valores políticos liberales, pero que la desarticulaba de sus condensaciones posibles en un discurso basado en la “libertad” del trabajador para retirar su trabajo o la “libertad” del “combatiente por la libertad” [*freedom fighter*]. Estos rastros históricos no son ni necesarios ni determinados de una manera definitiva. Pero tales articulaciones han sido aseguradas históricamente. Y sí tienen efectos. Habiendo sido sostenidas las equivalencias, son constantemente reproducidas en otros discursos, en prácticas sociales y en instituciones, en “sociedades libres”. Estas asociaciones tradicionales, o “rastros” como los llama Gramsci, ejercen una fuerza tradicional poderosa sobre las maneras en que discursos posteriores pueden desarrollarse, empleando los mismos elementos. Dan a tales términos, no un carácter de clase completamente determinado, sino una articulación de clase tendencial. La pregunta de cómo se puede conceptualizar la articulación de discursos ideológicos con formaciones particulares de clase, sin retroceder a un simple reduccionismo de clase, es un asunto sobre el que se ha hecho mucho trabajo importante (el trabajo de Laclau al cual se ha hecho referencia aquí es, otra vez, fundamental).

Segundo, perder la proposición de la clase-dominante/ideas-dominantes por completo es, por supuesto, también correr el riesgo de perder la noción de “dominio” íntegramente. Pero la dominación es central si se van a cuestionar las proposiciones del pluralismo. Y, como hemos demostrado, el paradigma crítico ha trabajado mucho para mostrar cómo una concepción no reduccionista de la dominación puede elaborarse en el contexto de una teoría de la ideología. Sin embargo, se tienen que efectuar modificaciones importantes a nuestra manera de concebir la dominación, antes de que la idea sea rescatable. Esa noción de dominación que implicó la imposición directa de un marco, por fuerza ostensible o coacción ideológica, sobre una clase subordinada, no

era lo suficientemente sofisticada para satisfacer las complejidades del caso. Uno también tenía que entender que la dominación se realizaba en el nivel inconsciente así como en el consciente: entenderlo como una propiedad del sistema de relaciones involucrado, en lugar de como prejuicios ostensibles e intencionados de los individuos; y reconocer su papel en la misma actividad de regulación y exclusión que funcionaba a través del lenguaje y el discurso, antes de que una concepción adecuada de la dominación pueda asegurarse teóricamente. Mucho de este debate giraba en torno a la sustitución de todos los términos que significaban la imposición externa de ideas, o la incorporación total a las “ideas dominantes”, por el concepto ampliado de “hegemonía”. La hegemonía implicaba que la dominación de ciertas formaciones estaba asegurada, no por coacción ideológica, sino por liderazgo cultural. Circunscribía a todos aquellos procesos mediante los cuales una alianza de clases dominantes o un bloque dirigente, que ha asegurado eficazmente el control de los principales procesos económicos en la sociedad, extiende y expande su control de la misma de tal manera que puede transformar y rehacer sus modos de vida, sus *costumbres* y su conceptualización, y su misma forma y nivel de cultura y civilización en una dirección que, si bien no da beneficios inmediatos a los intereses estrechos de alguna clase particular, favorece el desarrollo y la ampliación del sistema dominante productivo y de vida social, en conjunto. El punto crítico de esta concepción del “liderazgo” —que fue la contribución más distinguida de Gramsci— es que se entiende que la hegemonía se logra, no sin la debida medida de coacción legal y legítima, sino principalmente por medio de ganar el consentimiento activo de aquellos grupos y clases, que estaban subordinados dentro de ella.

Del “reflejo del consenso” a la “producción del consentimiento”

Este era un asunto vital y una revisión crítica. Pues la debilidad de las posiciones marxistas anteriores se encontraba, precisamente, en su incapacidad para explicar el papel del “consentimiento libre” de los gobernados a los líderes de las clases gobernantes bajo el capitalismo. El gran valor de la teoría pluralista era, precisamente, que incluía este elemento de consentimiento, aunque le dio una glosa o interpretación muy idealista y libre de poder. Pero, especialmente en las sociedades de clase formalmente democráticas, de las que Estados Unidos y Gran Bretaña son casos arquetípicos, lo que tenía que explicarse era exactamente la *combinación* del dominio mantenido de las clases poderosas *con* el consentimiento activo o inactivo de la mayoría impotente. La fórmula de clase-dominante/ideas-dominantes no iba lo suficientemente lejos en explicar lo que era claramente el elemento más estabilizador en tales sociedades: el consentimiento. La “teoría del consentimiento”, sin embargo, dio una lectura no problemática a este elemento, reconociendo el aspecto del consentimiento, pero teniendo que reprimir las nociones complementarias de poder y dominación. Pero la hegemonía intentaba proporcionar, al menos, una idea aproximada de una explicación sobre cómo funcionaba el poder en tales sociedades, que se sujetara de ambos extremos de la cadena a la vez. La cuestión del “liderazgo”, entonces, se volvió no meramente una matización menor de la teoría de la ideología, sino el principal punto de diferencia entre

un marco explicativo más adecuado y uno menos adecuado. El punto crítico para nosotros es que, en cualquier teoría que busca explicar tanto el monopolio del poder y la difusión del consentimiento, la cuestión del lugar y el papel de la ideología se vuelve absolutamente crucial. Resultó, entonces, que la cuestión del consenso, en la teoría pluralista, no estaba tan equivocada como incorrectamente o inadecuadamente planteada. Como es el caso a menudo en asuntos teóricos, una configuración entera de ideas puede ser revelada a través de tomar una premisa inadecuada y mostrar las condiciones no examinadas sobre las que se apoyaba. La “ruptura”, por tanto, ocurrió precisamente en el punto donde los teóricos preguntaban, “¿pero quién produce el consenso?”; “¿para cuáles intereses funciona?”; “¿de qué condiciones depende?” Aquí, los medios y otras instituciones significadoras vuelven a la cuestión, ya no sobre cómo las instituciones meramente reflejaban y sostenían el consenso, sino sobre cómo las instituciones ayudaban a producirlo y manufacturaban el consentimiento.

Este enfoque también podía ser usado para demostrar cómo las instituciones de los medios podían articularse a la producción y reproducción de las ideologías dominantes, aunque a la vez eran “libres” de coacción, e “independientes” de cualquier intento directo de los poderosos de sobornarlas. Tales instituciones aseguran eficazmente el consentimiento precisamente porque su afirmación de ser independientes, del juego directo de los intereses políticos o económicos, o del estado, no es enteramente ficticia. La afirmación es ideológica, no porque es falsa sino porque no comprende adecuadamente todas las condiciones que hacen posibles la libertad y la imparcialidad. Es ideológica porque ofrece una explicación parcial como si fuera una explicación completa y adecuada: toma la parte por el todo (fetichismo). No obstante, su legitimidad depende de que esa parte de la verdad, que confunde con el todo, sea real en los hechos, y no meramente una ficción educada.

Esta idea fue la base para todo ese trabajo que trató de demostrar cómo podía ser cierto que las instituciones mediáticas estaban, a la vez, libres de coacción y restricción directa, y, sin embargo, se articulaban libre y sistemáticamente alrededor de definiciones de la situación que favorecían la hegemonía de los poderosos. Las complejidades de esta demostración no pueden entrar aquí y sólo un argumento, relacionado con el consenso, tendrá que presentarse. Podríamos plantearlo de esta manera. Formalmente, la legitimidad del constante liderazgo y autoridad de las clases dominantes en la sociedad capitalista se deriva de su responsabilidad ante las opiniones de la mayoría popular: la “voluntad soberana del pueblo”. En los mecanismos formales de elección y el sufragio universal se requiere que se sometan, en intervalos regulares, a la voluntad o al consenso de la mayoría. Uno de los medios por los cuales los poderosos pueden seguir gobernando con consentimiento y legitimidad es, por tanto, si los intereses de una clase particular o bloque de poder pueden alinearse con los intereses generales de la mayoría, o hacerse equivalentes a ellos. Una vez que se ha logrado este sistema de consonancias, los intereses de la minoría y la voluntad de la mayoría pueden ser “compartidos” porque ambos pueden ser representados como coincidentes en el consenso, en el que están de acuerdo todas las partes. El consenso es el medio, el regulador, a

través del cual se logra esta alineación (o igualación) necesaria entre el poder y el consentimiento. Pero si el consenso de la mayoría puede moldearse de modo que encaje con la voluntad de los poderosos, entonces los intereses particulares (de clase) pueden representarse como idénticos a la voluntad de consenso del pueblo. Esto requiere, sin embargo, el moldeamiento, la educación y la tutoría del consentimiento: también involucra todos aquellos procesos de representación que hemos esbozado líneas arriba.

Ahora consideremos los medios de representación. Para ser imparciales e independientes en sus operaciones diarias, no pueden ser vistos tomando directivas de los poderosos, o conscientemente forzar sus versiones del mundo para que cuadren con las definiciones dominantes. Pero deben ser sensibles a —y sólo pueden sobrevivir legítimamente si operaran dentro de— las fronteras generales o el marco de “en lo que todos están de acuerdo”: el consenso. Cuando el anterior Director General de la BBC, Sir Charles Curran, comentó que “la BBC no podría existir fuera de los términos de la democracia parlamentaria”, lo que estaba señalando era el hecho de que la emisión, como cualquier otra institución del estado en Gran Bretaña, debe subscribirse a la forma fundamental del régimen político de la sociedad, ya que es la fundación de la sociedad misma y ha sido legitimada por la voluntad de la mayoría. Es más, la independencia y la imparcialidad de las que se enorgullecen las emisoras dependen de esta coincidencia más amplia entre los protocolos formales de la emisión y la forma de estado y sistema político que los autoriza. Pero, al orientarse en el “consenso” y, a la vez, intentar enmendar el consenso, actuando sobre él de una manera formativa, los medios se vuelven parte integrante de ese proceso dialéctico de la “producción de consentimiento” —moldeando el consenso mientras lo reflejan— que los orienta dentro del campo de fuerza de los intereses sociales dominantes representados dentro del estado.

Hay que notar que hemos dicho el “estado”, no partidos políticos o intereses económicos particulares. Los medios, al abordar asuntos polémicos públicos o políticos, se considerarían, con toda razón, parciales si es que adoptaran sistemáticamente el punto de vista de un partido político particular o de una sección de los intereses capitalistas. Es sólo en la medida en que (a) estos partidos o intereses han adquirido dominio en el estado, y (b) que el dominio ha sido asegurado legítimamente a través del ejercicio formal de la “voluntad de la mayoría”, que sus estrategias pueden ser representadas como coincidentes con el “interés nacional”, y por lo tanto formar la base o el marco legítimo que pueden asumir los medios. La “imparcialidad” de los medios requiere así la mediación del estado, ese conjunto de procesos a través de los cuales se generalizan los intereses particulares y, habiendo asegurado el consentimiento de la “nación”, llevan el sello de la legitimidad. De esta manera un interés particular se representa como “el interés general” y “el interés general como ‘dominante’”. Este es un punto importante, ya que algunos críticos han interpretado el argumento de que las operaciones de los medios dependen de la mediación del estado de una forma demasiado literal, como si se tratara meramente de si la institución es controlada o no. Se dice, entonces, que el argumento “funciona mejor para la BBC que para ITV”. Pero

debe estar claro que las conexiones que hacen legítimas e “imparciales” las operaciones de los medios en los asuntos políticos no son asuntos institucionales, sino una cuestión más amplia del papel del estado en la mediación de conflictos sociales. Es en este nivel que se puede decir (plausiblemente, aunque los términos siguen siendo confusos) que los medios son “aparatos ideológicos del estado”⁴

Esta conexión es una conexión sistémica: esto es, opera en el nivel donde coinciden y se sobreponen los sistemas y las estructuras. Como hemos tratado de mostrar, no funciona en el nivel de las intenciones conscientes y los prejuicios de las emisoras. Cuando al frasear una pregunta, en la era del monetarismo, un entrevistador simplemente da por sentado que las crecientes demandas de salario son la única causa de la inflación, está tanto “formulando una pregunta libremente” en nombre del público, como estableciendo una lógica que es compatible con los intereses dominantes en la sociedad. Y este sería el caso sin importar si la emisora particular era partidaria de toda la vida de alguna secta izquierdista trotskista. Este es un ejemplo simple; pero su punto es reforzar el argumento de que, en el paradigma crítico, la ideología es una función del discurso y de la lógica de los procesos sociales, en lugar de una intención del agente. La consciencia de la emisora de lo que está haciendo —cómo explica su práctica a sí misma, cómo explica la conexión entre sus acciones “libres” y la inclinación deductiva sistemática de lo que produce— ciertamente es una cuestión interesante e importante. Pero no afecta significativamente al asunto teórico. La ideología ha “funcionado” en tal caso porque el discurso se ha hablado a través de ésta. Involuntariamente, inconscientemente, la emisora ha servido como respaldo para la reproducción de un campo discursivo ideológico dominante.

El paradigma crítico no está de ninguna manera completamente desarrollado; ni está asegurado teóricamente en todos los sentidos. Se requiere de trabajo empírico extenso para demostrar lo apropiado de sus términos explicativos, y para refinar, elaborar y desarrollar sus percepciones nacientes. De lo que no se puede dudar es de que la revolución teórica profunda que ya ha logrado. Ha colocado el análisis de los medios masivos de comunicación en los fundamentos de una problemática bastante nueva. Ha fomentado un nuevo comienzo en los estudios de los medios masivos de comunicación cuando el marco tradicional de análisis se había desmoronado manifiestamente y cuando el duro positivismo empírico de los días felices de “la investigación de los medios” había llegado, titubeante, a casi detenerse por completo. Este es su valor e importancia. Y en el centro de este cambio de paradigma estaba el redescubrimiento de la ideología y la importancia del lenguaje, y la política del signo y del discurso: sería más apropiado decir el *re*-descubrimiento de la ideología, el retorno de lo reprimido.

4 Sin embargo, Althusser, de quien proviene esta frase, no llegó lo suficientemente lejos con su argumento, dejándose abierto a la acusación de asimilar ilegítimamente todas las instituciones ideológicas al estado, y de dar a esta identificación una glosa funcionalista.

Referencias citadas

- Adorno, Theodor *et al.*
 1950 *The Authoritarian Personality*. Nueva York: Harper & Bros. [*La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección, 1965].
- Althusser, Louis
 1969a *For Marx*. Londres: Allen Lane. [*La revolución teórica de Marx*. 2º ed. México: Siglo XXI Editores, 1968].
 1969b “Ideology and Ideological State Apparatuses”. En: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left Books. [*Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974].
- Bachrach, Peter y Morton Baratz
 1970 *Power and Poverty, Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Barthes, Roland
 1972 *Mythologies*. Londres: Jonathan Cape. [*Mitologías*. 3º ed. México: Siglo XXI Editores, 1981].
- Becker, Howard
 1967 “Whose side are we on?” *Social Problems* (14): 239-247.
- Bell, Daniel
 1960 *The End of Ideology*. Nueva York: Free Press. [*El fin de las ideologías*. Madrid: Editorial Tecnos, 1964].
- Berger, Peter y Thomas Luckmann
 1966 *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin. [*La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968].
- Camargo, Marina
 1980 “Ideological dimension of media messages”. En: Stuart Hall *et al* (eds.), *Culture, Media, Language*. Londres: Hutchinson.
- Coward, Rosalind y John Ellis
 1977 *Language and Materialism*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, Emile
 1960 *The Division of Labour in Society*. Glenroe: Free Press. [*De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire, 1967].
- Eco, Umberto
 1973 “Social life as a sign system”. En: David Robey (ed.), *Structuralism: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press. [*Introducción al estructuralismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1976].
- Garnham, Nicholas
 1979 Contribution to a political economy of mass communication. *Media, Culture and Society*. 1 (2): 123-146.
- Glasgow University Media Group
 1976 *Bad News*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
 1980 *More Bad News*. Londres: Routledge-Kegan Paul.

- Golding, Peter y Graham Murdock
 1979 "Ideology and Mass Communication: The Question of Determination". En: Michele Barrett, *et al.* (eds.), *Ideology and Cultural Production*. Londres: Croom Helm.
- Gramsci, Antonio
 1971 *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: Lawrence & Wishart. [Hay una edición completa: *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. México: Ediciones Era, 1981].
- Hall, Stuart
 1975 "Encoding and decoding in the television discourse". *Education and Culture* 6. Council of Europe, Strasbourg. [Codificación y descodificación en el discurso televisivo. *Cuadernos de información y comunicación*. (9): 210-236, 2004].
 1979 The Great Right Moving Show. *Marxism Today*. (23): 14-20.
 1980a "Encoding and decoding". En: Stuart Hall, *et al* (eds.), *Culture, Media, Language*. Londres: Hutchinson.
 1980b "Popular democratic vs. authoritarian populism". En *Marxism and Democracy*, editado por A. Hunt. Londres: Lawrence & Wishart.
- Hall, Stuart, Ian Connell y Lidia Curti
 1977 "The 'Unity' Of Current Affairs Television". *Cultural Studies* (9): 51-94.
- Laclau, Ernesto
 1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Londres: New Left Books. [Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo. México: Siglo XXI Editores, 1978].
- Lévi-Strauss, Claude
 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Londres: Eyre & Spottiswoode. [Las estructuras elementales del parentesco. Buenos Aires: Paidós, 1969].
 1967 *The Scope of Anthropology*. Londres: Jonathan Cape. [Elogio de la antropología: lección inaugural en el Colegio de Francia, el 5 de enero de 1960. 2º ed. México: Ediciones Pasado y Presente, 1977].
- Lispert, Seymour
 1963 *Political Man*. Londres: Heinemann.
- Lukes, Steven
 1975 *Power: A Radical View*. Londres: Macmillan. [El poder: un enfoque radical. Madrid: Siglo XXI Editores, 1985].
- Marx, Karl y Friedrich Engels
 1970 *The German Ideology*. Londres: Lawrence & Wishart. [Ideología alemana. México: Ediciones de Cultura Popular, 1972].
- Matza, David
 1969 *Becoming Deviant*. Nueva Jersey: Prentice Hall. [El proceso de desviación. Madrid: Taurus, 1981].

Merton, Robert

1957 *Social Theory and Social Structure*. Nueva York: Free Press. [*Teoría social y estructura social: 4 estudios*. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1960].

Parsons, Talcott

1951 *The Social System*. Nueva York: Free Press. [*El sistema social*. 2º ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984].

Pêcheux, Michel

1975 *Les Verités de la Police*. París: Maspero.

Saussure, Ferdinand de

1960 *Course in General Linguistics*. Londres: P. Owen. [*Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945].

Shils, Edward

1961a “Centre and periphery”. En: *The Logic of Personal Knowledge*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

1961b “Mass society and its culture”. En: N. Jacobs (ed.), *Culture for the Millions*. Nueva York: Van Nostrand.

Veron, Eliseo

1971 Ideology and the social sciences. *Semiotica* 3 (2): 59-76.

Volóshinov, Valentin

1973 *Marxism and the Philosophy of Language*. Nueva York: Seminar Press. [*El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009].