

El signo social: el conflicto por la interpretación

Diego Lizarazo Arias

Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, México

1. Desbordar el texto: recepción, consumo, interpretación

En los últimos años hemos experimentado un retorno del lector y de la recepción al escenario de la discusión teórica sobre los procesos comunicativos y, en términos más amplios, sobre la dinámica del sentido en las teorías de la significación. El análisis de las obras centrado en las propiedades internas o inmanentes ha sido tan sólo un momento de la teoría estética, de la filología, de la hermenéutica, al que han precedido y seguido múltiples consideraciones en las que el estructuralismo o el formalismo del texto se encuentran matizados por el interés en la inteligencia y sensibilidad de sus creadores y sus intérpretes. Tanto en la teoría de la catarsis de Aristóteles, como en la antropología del consumo, el receptor ocupa un lugar que el formalismo más cerrado y el estructuralismo dogmático son incapaces de apreciar. Recuperemos entonces, sucintamente, algunos de los rasgos vertebrales de dicho regreso.

1.1. Teorías de la recepción (estética)

Desde los años sesenta (período del *boom* estructuralista en Francia) comienza a articularse en Alemania una visión alternativa a los estudios literarios y artísticos inmanentes. La nueva perspectiva parte del hecho de que cada obra propicia una variedad de lecturas posibles, un campo de pluralidad textual e interpretativa. Este movimiento se establece y proyecta fundamentalmente en la Universidad de Constanza, a partir de una conferencia célebre de Hans Robert Jauss en 1966 “Historia literaria como provocación a la ciencia literaria”, donde anuncia que hacer una historia de la literatura desde la perspectiva de la recepción

implica un enfrentamiento con la hermenéutica clásica, con la filología y con el estructuralismo (Jauss, 1987:55-58). Rechaza la filología tradicional por su creencia en el "objetivismo del método de la historia literaria"; cuestiona el concepto clásico de la poesía que ignora la historicidad del arte apelando a una suerte de relación esencial con la verdad en la que se reconoce un "presente atemporal" o una especie de "propiedad inalterable"; y rompe con la ciencia literaria de estirpe estructuralista que, según él:

...reduce la literatura a la reproducción de constantes y sistemas antropológicos, míticos o sociales y que con la dimensión histórica de la literatura, abandona, las más de las veces, también sus funciones creativas, formadoras de percepción (del mundo) o productoras de comunicación (Jauss, 1987:56).

El deterioro de las visiones inmanentistas ya estaba señalado cuando los formalistas rusos descubrieron que la obra de arte sólo puede entenderse sobre el fondo que constituyen las demás obras de arte con las que establece relación (Círculo Lingüístico de Praga, 1970). Comprender la obra implica entonces romper con el inmanentismo y acceder a los múltiples nexos con el campo literario. El paradigma inmanentista pretendió inútilmente aislar la obra de la historia, de su efecto y de su público (Jauss, 1976:133-211). El deterioro del estructuralismo trajo también el debilitamiento de lo que Jauss denominó *la virtud hermenéutica*: aquella actitud interpretativa ascética que con la pretensión de *preguntar de una manera imparcial* cayó en una *actitud teológica* consistente en suponer a las obras como entidades reveladas y a los hermenéutas como sus apóstoles. Ante este modelo interpretativo Jauss propone una hermenéutica histórica en la que se reconozca explícitamente que la experiencia estética no es un privilegio de la especialidad científica y que no comienza con la tarea hermenéutica, sino con la lectura que resulta irreductible a cualquier "asunto esotérico de la hermenéutica filosófica o teológica" (Jauss, 1987:75). El límite de la filología tradicional se encuentra en su elitista pretensión de llegar al sentido de la obra pasando por alto la experiencia estética primaria de la lectura, como si "el texto no [fuese] para [los] lectores, sino para ser interpretado por los filólogos" (Jauss, 1987:75). Jauss propone en cambio, una nueva tarea a la

genuina hermenéutica literaria: desarrollar una metodología que nos permita reconocer tanto el proceso actual por el que un lector contemporáneo concretiza el efecto y el significado de un texto, así como acercarse a la reconstrucción del proceso histórico en el que el texto ha sido interpretado por múltiples lectores en diversas épocas. Esto es posible porque la lectura no es una práctica totalmente subjetiva, no es un ejercicio solitario en el vacío social, sino que toda recepción se contextualiza en el sistema referencial, objetivable, que constituye el *horizonte de expectativas* "que surge para cada obra en el momento histórico de su aparición". Así, un horizonte de expectativas es un marco social de creencias, apreciaciones y concepciones desde el cual se producen y se leen los textos. Es también un marco moral que nos hace preguntarnos ciertas cosas y que se alimenta de los nuevos trazos y planteamientos que el texto nos ofrece. Nunca leemos un texto sobre la nada moral o cultural, todas nuestras fruiciones se desprenden de un fondo social de creencias y representaciones que constituyen nuestro "campo de visión" (como diría Gadamer). La hermenéutica literaria no sólo tendrá que reconocer este mundo social, sino que deberá ser capaz de distinguir entre el *efecto* y la *recepción* de una obra. En el primer caso se trata de aquella parte de la concreción condicionada por el texto como artefacto, ámbito en el que se despliega el horizonte intra-literario. La *recepción*, por su parte, es aquella dimensión de la concreción determinada por los receptores, quienes con su imaginación permiten dar vida al texto desplegando el horizonte del mundo vital al que pertenecen. Se superan entonces las contradicciones entre el análisis inmanente del estructuralismo y el análisis histórico de la hermenéutica tradicional (Holub, 1984).

Por su parte, Wolfgang Iser explica el proceso de la lectura restituyendo la noción de *indeterminación* (1987a) proveniente de la fenomenología de Román Ingarden, quien la utilizó para señalar que toda obra de arte se encuentra plagada de diversos *puntos de indeterminación*, es decir, de zonas textuales en las que no se define con precisión si poseen o carecen de cierta cualidad. Una obra puede presentar puntos de indeterminación en la descripción de las cosas, de los personajes, de los escenarios, de los acontecimientos. Cuando leemos saturamos las zonas ambiguas, definimos propiedades, imaginamos destinos, realizamos lo

que Ingarden ha llamado *concreción*: “Por iniciativa propia y con imaginación el lector llena diferentes partes de indeterminación con aspectos, que por a sí decir, son elegidos de muchos aspectos posibles o aceptables” (1987: 36). Para Iser los textos son complejos tramados de perspectivas, mayas de fisuras e intersticios, tramas de agujeros y rendijas que el lector está obligado a hilvanar. Los objetos fictivos son siempre abiertos, figuras apenas bosquejadas, entidades por siempre insaturadas. Esta apertura constitutiva es la que permite la realización del proceso estético, sin ella el lector no se involucraría en la ficción, no habría vinculación productiva. La lectura es una *práctica* en la que el lector *teje* el tramado del texto a partir de perspectivas no vinculadas.

La obra literaria será entonces una entidad bidimensional conformada por un *polo artístico*, referido a la estructura perspectiva creada por el autor, es decir, al *texto*, y un *polo estético*, referido a la actividad realizada por el lector al encontrarse con el texto, es decir, la *concreción*. La obra es el resultado de la *oscilación* entre los dos polos, del ir y venir del texto al lector, no es ni el polo artístico ni el polo estético, es más bien la convergencia.

Por eso, de aquí en adelante sólo se deberá hablar de una obra cuando este proceso se realice dentro del procedimiento de constitución reclamado por el lector y producido por el texto (Iser, 1987b:122).

Si la mirada analítica pierde de vista este punto intermedio, la obra desaparece (por su carácter virtual) y el estudio se convierte en una reducción a la técnica de representación (como en el formalismo o el estructuralismo), o a las disposiciones del lector (como en el psicologismo o el sociologismo). Esta negación del ontologismo esencialista ha planteado a Iser (siguiendo a Wittgenstein) abandonar las preguntas por el *significado* de la obra (¿cuál es la significación de este film?, ¿cuál es el sentido de la novela?) y realizar preguntas orientadas a su *uso*.

Digamos finalmente que la multiplicidad de lecturas de un texto interesa no sólo a la estética de la recepción, sino también a la teoría semiótica. Tanto Jakobson,

en “Lingüística y poética” (1970), como Eco, en “El mensaje estético” (1972), reconocen que la *polisemia* es un principio fundamental del mensaje en la comunicación estética, a diferencia de otras clases de comunicación como la científica o la cotidiana, que tienen como ideal el intercambio inequívoco y preciso. En la teoría semiótica se describen tanto la posibilidad que tiene un texto de generar una multiplicidad de significados, como las condiciones intratextuales necesarias para dicha pluralidad: especialmente la ambigüedad y la autoreflexividad. Posteriormente Eco replanteará el asunto de la recepción en términos de lo que ha llamado el *lector modelo*. Distinguirá el autor y el lector *empíricos*, de las estrategias textuales *internas* en las que se forman un autor y un *lector modelo*. El autor no sólo prevé un lector modelo para su texto, sino que, en el sentido planteado por Marx, contribuye a formar el lector al cual se dirige (el objeto de consumo crea al sujeto que ha de consumirlo):

Para organizar su estrategia textual, un autor debe referirse a una serie de competencias... capaces de dar contenido a las expresiones que utiliza. Debe suponer que el conjunto de competencias a que se refiere es el mismo al que se refiere su lector. Por consiguiente, deberá prever un Lector Modelo capaz de cooperar en la actualización textual de la manera prevista por él y de moverse interpretativamente, igual que él se ha movido generativamente (Eco, 1993: 80).

El lector modelo es un recurso inmanente gracias al cual la potencialidad infinita de interpretaciones se acota según una estrategia de construcción textual. El éxito del texto (la generación de los sentidos potenciales) depende de la asimilación que el lector empírico hace del lector modelo. Con esta estructura el texto asegura la *coherencia interpretativa* que lo protege de las *interpretaciones aberrantes*. En este sentido, la semiótica abarcará las estrategias estructurales internas, pero no explicará porqué se constituyen uno o varios de los significados concretos que una obra propicia. Como expresa Eco, la semiótica nos dice “lo que puede llegar a ser una obra, pero no lo que realmente ha sido” (1972).

1.2. Teorías del consumo (sociología de la cultura)

Un segundo camino por el que retorna el lector al escenario contemporáneo es a través de la figura de la sociedad de consumidores o de los procesos de consumo simbólico. La sociología del arte (y en especial la sociología de la literatura) se preocupó tradicionalmente por estudiar la forma en que la sociedad condicionaba la producción artística, o la manera en que la literatura, por ejemplo, se presentaba como una mimesis de la realidad histórica. Ante esta perspectiva Jauss hace un énfasis alternativo cuando considera que la experiencia literaria del lector tiene como posibilidad integrarse al horizonte de expectativas de su *praxis vital*, es decir, de intervenir en el mundo del comportamiento práctico y teórico del sujeto: "cuando forma previamente su concepto del mundo y cuando con ello tiene un efecto retroactivo en su comportamiento social" (Jauss, 1987:58). Jauss se plantea la relación texto-sociedad en una indagación del efecto de la experiencia estética en el comportamiento social, y con ello apela a las teorías sociológicas que se preocupan por los procesos de ontogénesis de los sujetos sociales y por el papel del *sentido* en la formación de sociedad, como en la sociología del conocimiento (Luckman, 1979), la crítica ideológica (Habermas, 1988) y la teoría crítica (Horkheimer y Adorno, 1969). Pero este panorama tiende a restituir una *visión inmanentista* de la obra y de la experiencia estética donde el objeto de interés es la proyección del texto sobre la vida y la sociedad. Ante esta visión aparece la perspectiva sociológica de Bourdieu que nos permite entender no lo que el texto hace con sus receptores, sino justamente lo que la *recepción hace con el texto*. Mirada que se intuía en las reflexiones de Walter Benjamin sobre el *sensorium* cuando refería a la *experiencia social* del arte (Benjamin, 1974) o, más explícitamente, en la semiótica de Mukarovsky cuando se planteaba la obra como signo semiótico definido por la sociedad de fruidores (Mukarovsky, 1977).

En síntesis, el movimiento que vamos a indicar es aquel que en torno a los estudios de la comunicación de masas pasa de la preocupación exclusiva por las industrias culturales al reconocimiento de la forma en que los grupos sociales utilizan los mensajes mediáticos conformando nuevos significados y experiencias. Reconsiderar la recepción ha permitido reconocer el acto vivo de formación del

significado en esta suerte de parimiento social del sentido en el lugar donde sólo se creía ver pasividad y enajenación¹.

Bourdieu ha planteado que la estructura social y las relaciones entre las clases no se constituyen sólo a partir de las relaciones de producción, sino también de los procesos simbólicos de consumo². La forma en que se usan los objetos y las posibilidades de acceder a unos u otros significados (la capacidad de decodificarlos o entenderlos) configura diferencias sociales y establece procedimientos para el ejercicio del poder. El pensamiento bourdiano permite comprender la manera en que las inclinaciones y formas de consumo se entretajan en la definición de las identidades y las alteridades, y a la vez conjurar la mistificación que identifica como universalmente válida y superior la producción cultural y los gustos particulares de un grupo social. En *La distinción* Bourdieu analiza la forma en que las diversas clases representan su relación con ciertas obras y experiencias (1991), plantea que todas las prácticas sociales, y todos los objetos consumidos por la sociedad, implican no sólo su adquisición para el uso, sino su representación simbólica que define y enclasa a quien los usa. Operación de *enclasmamiento del gusto* y dinámica de jerarquización e *instanciación* del consumo que se desarrolla a partir de un complejo de valores socio-culturales derivado de la correlación histórica de fuerzas del mundo social. De esta manera se establece la diferenciación opositiva entre lo que llama *gusto puro* y *gusto bárbaro*, cargando de valor *esencial* al primero y de valor *empírico* al segundo. Caracterizar estos extremos y establecer sus relaciones es realizar un bosquejo de la estructuración social de la cultura. Con ello avanzamos hacia una visión sociológica del consumo que reflexiona la continuidad entre el

¹ Conviene recordar que las reflexiones sobre la recepción social de los massmedia son contemporáneas del deconstruccionismo filosófico que cuestionó severamente los supuestos del estructuralismo y las premisas de la hermenéutica clásica que pretendía agotar las múltiples posibilidades de lectura reduciéndolas a un significado único y prefijado. Deconstruccionismo filosófico que se deriva del pensamiento contra-metafísico de Nietzsche y Heidegger y que se caracteriza por la destrucción de los *fundamentos* y del proyecto filosófico de búsqueda de los fundamentos del pensamiento occidental. Si no hay un substrato esencial último del que provienen todas las certezas y todo el conocimiento, ingresamos en el terreno de los saberes transitorios y precarios (Derrida, 1967; Vattimo, 1992). Pero también son contemporáneas de la reconceptualización que las disciplinas de la cultura (especialmente la antropología y la sociología) hacen de los sujetos sociales más allá de los grandes modelos macroestructurales que los hacían un residuo de los sistemas (como en los pensamientos althusseriano y francfortiano). Emerge un nuevo interés por las prácticas privadas y por las microesferas de interacción donde es posible descubrir la creatividad y la innovación. Recuperamos al sujeto como actor social, mientras lo declinamos como ser esencial (Giddens y Turner, 1991).

objeto de consumo y la práctica social de su fruición. En parte esto es lo que han sostenido tanto Mukarovsky (1977) como Bajtín (1984), el primero al señalar que la distinción tajante entre valores intrínsecos de la obra y valores sociales es artificiosa porque la obra convoca la apropiación interior de las significaciones y sentidos exteriores (con lo cual neutraliza el formalismo radical que aspiraba a destazar la obra del mundo social en el que se produce y al que se destina), y el segundo al poner en duda el principio fundamental del inmanentismo al indicar que la división interior/exterior es engañosa y nos impide comprender la manera en que la interioridad se hace de la exterioridad, y la exterioridad se articula por la extroyección de las interioridades (asunto que remite inevitablemente a la célebre dialéctica bourdiana de *habitus e instituciones*).

El rescentramiento sociológico del consumo ha redefinido buena parte de la descripción de los fenómenos sociales y de la explicación teórica, y especialmente ha mostrado la relevancia de los *mass media* en las nuevas configuraciones de la cultura. En esta dirección se ha conformado en los últimos años un movimiento intelectual interdisciplinario interesado en el *consumo cultural* que reconoce que los objetos son portadores de valores socializados por el consumidor, a tal punto que logran simbolizar identidades, comportamientos y distinciones:

El mercado es, por tanto, una instancia de socialización. Al lado de la familia, la religión y las naciones, modela la personalidad de los hombres: Su influencia es planetaria, y se desdobra en la marcha de la modernidad-mundo (...) El espacio del mercado y su consumo se tornan así lugares en los cuales se engendran, y comparten, patrones de cultura (Ortíz, 1988:101).

El consumo rebasa su adscripción a la racionalidad puramente económica y adquiere una referencia sociocultural donde la apropiación de los objetos es un acto de representación pública y el consumo cultural “la apropiación por parte de las audiencias de los productos y los equipamientos culturales, las relaciones que establecen con ellos, las resignificaciones y las nuevas asignaciones de sentido a los que los someten” (Rey y Barbero, 1999: 16). Este movimiento implica un replanteamiento de las descripciones de la identidad, que, por lo menos en las

² En términos más básicos, que la sociedad es una estructura de relaciones de *fuerza* y de *sentido*.

experiencias juveniles, no parecen definirse tanto por la nacionalidad o la herencia cultural, como por la pertenencia a circuitos móviles y desterritorializados:

...redefinición del sentido de pertenencia e identidad, organizado cada vez menos por lealtades locales o nacionales y más por la participación en comunidades transnacionales (...) de consumidores (los jóvenes en torno del rock, los televidentes que siguen los programas de CNN, MTV y otras cadenas transmitidas por satélites) (García Canclini, 1996: 24).

En esta dirección Mary Douglas y B. Isherwood cuestionan el estereotipo del consumo como práctica superficial y suntuaria, señalando su conexión con procesos de elección y reelaboración del sentido social y como una forma de ejercer la cultura y el pensamiento propio. El consumo no se explica única y reductivamente como el resultado de la manipulación mediática, sino que se encuentra en conexión con procesos miméticos (ya señalados por Bourdieu al caracterizar el gusto cultural medio) y especialmente con la capacidad de elección conciente de las personas en casi todas las sociedades a través de la historia³. Douglas e Isherwood cuestionan también la dicotomía de bienes materiales y bienes espirituales que constituye la base de la esquematización y la simplificación del consumo y que tiende a pensarse como la oposición entre bienes necesarios para la sobrevivencia y bienes superfluos. Proponen una reflexión más consecuente cuando muestran que los bienes materiales traen satisfacción espiritual y los bienes “superfluos”, al cabo del tiempo, se hacen necesarios. Refieren, por ejemplo, una investigación inglesa que muestra que para los obreros es más importante el prestigio social de pagar una vuelta de cerveza para los colegas más pobres que contribuir para la ambulancia del distrito (Douglas, M. e Isherwood, B. , 1979: 126), cuestión que en nuestro contexto se muestra con evidencia en los hábitos de mayordomía de casi todas las comunidades tradicionales. Me parece que se trata de la continuidad entre el consumo simbólico y aquel comportamiento social que los antropólogos clásicos identificaban como el *potlach*. El consumo es entonces una operación cultural en la que se muestra el tipo de bienes que somos capaces de consumir y la manera en

³ La excepción a esta *transversalidad cultural del consumo* se encuentra en las comunidades místicas y religiosas que por el voto de pobreza o por la convicción ascética se definen por la limitación y la simplicidad.

que lo hacemos. Emerge así la dimensión estética del consumo donde, como ha señalado García Canclini, cuestiones como el *shopping* (las visitas a los centros comerciales) no tienen muchas veces el objetivo de consumir bienes sino una clase de placer y una reificación o simulación de estatus cultural. Una especie de *función hedonista* permite realizar el consumo de tal forma que representa una búsqueda social del placer o, planteado de otra manera, una gratificación psicológica que ya ha sido explorada por Ewen (1988: 239). La *ilusión del consumo* se entretiene con este placer degustativo que en la observación de una vidriera es en buena medida paralelo a la experiencia de ver una pintura en el museo⁴. Dos cuestiones debemos observar aquí: por una parte, que en un cierto orden limítrofe entre sociología y psicoanálisis la reflexividad estética que involucra el consumo reclama una línea de pensamiento que plantea cuestiones distintas a las que buscan Veblen, Bourdieu o Douglas al explorar el problema específico del *placer* del consumo: “El principio del placer se vuelve dominante. La búsqueda del placer es un deber desde que el consumo de bienes y servicios pasa a ser la base estructural de las sociedades occidentales. Y, a través de la *midia global*, este principio se extiende a todo el mundo” (Lash y Urry, 1994: 296). A partir de su interés por el *estilo* como representación cultural, Ewen muestra el itinerario histórico por el cual se debilita el interés por el valor utilitario de los objetos y adquiere prioridad el punto de vista estético:

A medida que el *estilo* llegaba a una clase media de consumidores ampliamente definida, el valor de los objetos fue siendo cada vez menos asociado a manufactura o calidad material y cada vez más derivado del factor abstracto y maleable del aspecto estético. Los signos durables fueron sustituidos por los efímeros (Ewen, 1988: 38).

Por otra parte, no podemos dejar de mencionar (y esto parece poco considerado por los investigadores anglosajones) la bipolaridad que en buena parte de los públicos tiene esta experiencia estética ante los objetos de consumo (como en la práctica típica del *shopping*), que a la vez es *ilusión* y *resignación*. Despliegue

⁴ Obviamente los contrastes también son enfáticos, especialmente por los índices de clase que exhibirían (como ha mostrado Bourdieu) una y otra práctica.

del placer estético pero a la vez irreductible conciencia íntima de las limitaciones y las imposibilidades al acceso pleno. Placer siempre precario porque se mezcla dulzona e irientemente con la obscena evidencia de la inaprehensibilidad.

Los estudios se han planteado también que la apreciación consecuente del consumo debe reconocer que allí se desatan procesos reflexivos, cognoscitivos y volitivos: “cuando seleccionamos los bienes y nos apropiamos de ellos, definimos lo que consideramos públicamente valioso, las maneras en que nos integramos y nos distinguimos en la sociedad, en que combinamos lo pragmático y lo disfrutable” (García Canclini, 1996: 19). Simultáneamente la globalización cultural intensifica la exigencia del derecho al consumo, en un entorno de individuos cosmopolitas (por la textualidad mediática que opera en el nivel de lo global) donde el concepto de ciudadanía, antes referido al derecho de participar de las decisiones en la esfera política, pasa ahora a la esfera de lo civil con un énfasis en los derechos del consumidor. El hombre posmoderno se desinteresa de la política mientras se interesa en consumir los diversos bienes que el mercado mundial le dispone y busca trascender su localidad para consumir la cultura internacional (Lash y Urry, 1994: 309). Esta resignificación de la ciudadanía por la fruición encuentra su clave fundamental en la configuración de las sociedades mediáticas:

No fueron tanto las revoluciones sociales, ni el estudio de las culturas populares, ni la sensibilidad excepcional de algunos movimientos alternativos en la política y en el arte, como el crecimiento vertiginoso de las tecnologías audiovisuales de comunicación lo que volvió patente de qué manera venían cambiando desde el siglo pasado el desarrollo de lo público y el ejercicio de la ciudadanía. Pero estos medios electrónicos que hicieron irrumpir a las masas populares en la esfera pública fueron desplazando el desempeño ciudadano hacia las prácticas de consumo. Se establecieron otros modos de informarse, de entender las comunidades a las que se pertenece, de concebir y ejercer los derechos. Desilusionados de las burocracias estatales, partidarias y sindicales, los públicos acuden a la radio y la televisión para lograr lo que las instituciones ciudadanas no proporcionan: servicios, justicia, reparaciones o simple atención (García Canclini, 1996: 23).

No debemos olvidar que, en opinión de Vattimo, el advenimiento de la postmodernidad se encuentra justamente en esta vertiginosa redimensión total que los medios parecen ejercer sobre la cultura:

Esta multiplicación vertiginosa de las comunicaciones, este número creciente de subculturas que toman la palabra, es el efecto más evidente de los medios de comunicación y es a su vez el hecho que, enlazado con el ocaso o, al menos, la transformación radical del imperialismo europeo, determina el paso de nuestra sociedad a la postmodernidad (Vattimo, 1994: 14).

Emerge entonces la convicción casi unánime (adscrita por sociólogos, filósofos, pedagogos, antropólogos, comunicólogos...) de que las sociedades contemporáneas resultan incomprensibles si de ellas sustraemos a los medios de comunicación y a sus inconmensurables discursos y referencias. Las sociedades postindustriales, informacionales, mediáticas o posmodernas se caracteriza por encontrarse reticuladas por infinitas redes de pequeñas y grandes industrias de comunicación que contribuyen a la creación de nuevas estructuras en la relación con otros y consigo mismo:

De manera fundamental, el uso de los medios de comunicación transforma la organización espacial y temporal de la vida social, creando nuevas formas de acción e interacción, y nuevos medios de ejercer el poder, disociados del hecho de compartir un lugar común (Thompson, 1998: 17).

Martín Barbero ha señalado que hoy las experiencias culturales han dejado de corresponder lineal y excluyentemente a los ámbitos y repertorios de las etnias o las clases sociales. Emerge un “tradicionalismo” de las élites aristocráticas y académicas que poco tiene que ver con el de los sectores populares, y un “modernismo” donde, convocadas por las industrias culturales, se *reúnen* las clases medias y populares con buena parte de las burguesías. La cultura mediática se inserta vigorosamente en la educación, la política, la moral pública, las relaciones interpersonales y en el escenario macrosocial, transforma las identidades nacionales y redibuja el encuentro conflictivo de dichas identidades, contribuye a la fragmentación de las historias nacionales, reconfigura las tradiciones, y a la vez

apunta a la emergencia de esferas transnacionales donde nuevas estéticas irrumpen en el escenario deshaciendo los clásicos principios apolíneos, descentrando la convivencia urbana y desterritorializando la cultura. En síntesis, estamos obligados a *refigurar* el pensamiento social:

De este modo, no hablamos de una cuestión que se refiere a deportes extravagantes y a curiosidades ocasionales, o del hecho admitido de que lo innovador es, por definición, difícil de categorizar. En realidad, hablamos de un fenómeno que es lo bastante general y específico como para sugerir que lo que estamos observando no es otro simple trazado del mapa cultural (...) sino una alteración radical de los principios de la propia cartografía. Algo que le está sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos (Geertz, 1991: 76).

1.3. Teorías de la interpretación (hermenéutica)

El territorio conceptual privilegiado para la reflexión sobre los procesos interpretativos ha sido, sin duda, la hermenéutica. Se trata, sin embargo, de un ámbito tan vasto y abigarrado que no tiene sentido alguno intentar siquiera bosquejarlo. Intentaré concentrarme en algunas de las reflexiones que H.G. Gadamer realiza, y que perfilarán los problemas que deseo plantear en la segunda, y última parte de este ensayo.

Hasta el Siglo XIX la hermenéutica es considerada como una técnica auxiliar más que como una disciplina filosófica o humanista. Se planteaba como un corpus útil para la adecuada interpretación de textos jurídicos, religiosos o literarios, pero Schleiermacher le otorga un nuevo estatuto en el que se extiende como una reflexión que abarca la totalidad de las ciencias. Schleiermacher se plantea que el objeto de la hermenéutica no es sólo el texto escrito en alguna lengua extraña, sino que su interés alcanza el lenguaje en general, el habla que brota incesantemente por todas partes y que caracteriza definitivamente la interacción humana: todo discurso puede ser objeto de interpretación. De esta manera la cuestión se encamina a situar el diálogo como el centro del acto de

comprender⁵. Pero Schleiermacher reconoce que si bien puede definirse de esta forma, también debe entenderse como el “arte de evitar el malentendido” (Schleiermacher, 1959). Esto quiere decir que el “malentendido” no es una cuestión accesoria, o un riesgo marginal de la interpretación, sino que constituye una condición que cruza toda comunicación. Así la interpretación renuncia a los objetivos definitivos, a los resultados incontestables: el resultado de una interpretación será siempre una etapa provisional en un itinerario que no cerrará jamás (Vattimo, 1968: 163).

Gadamer se resiste a convertir la hermenéutica en un asunto metodológico, trátase de un sistema de reglas de interpretación o de una estrategia de fundamentación de las ciencias del espíritu⁶. En su lugar se plantea la pregunta hermenéutica como una cuestión esencialmente filosófica: ¿cómo es posible la comprensión? (1977: 12), ante la cual descubre que el comprender constituye un principio ontológico original de la vida humana, lo que va con nosotros es la necesidad inevitable de comprender, o el comprender como necesidad (1977: 326). Gadamer renuncia a la concepción objetivista y neutral del conocimiento, asumiendo en cambio que aquel que conoce se encuentra en inevitable relación con lo que conoce. Nos hallamos ante la reactualización del círculo hermenéutico de Heidegger, quien señalaba que la interpretación se encuentra fundamentada en la concepción previa del intérprete. No hay interpretación de cosas dadas por sí mismas, sino que toda aprehensión está articulada de alguna forma por la opinión previa de quien la interpreta; digamos que sujeto y objeto de la interpretación no se hayan escindidos, sino que se pertenecen, la interpretación es una *proyección* y en ese sentido una *pre-visión* (1974: 166 y s.s.). Pero entonces podría parecer que la interpretación se haya dominada por la arbitrariedad y la proyección veleidosa del sujeto, pero Heidegger señala que debemos dirigirnos “a la cosa misma”. Comprendemos el texto porque a él accedemos por un proyecto previo que será reformulado por nuestra relación con

⁵ La hermenéutica alcanza una posición más estable que define su relación con las otras artes del lenguaje: será el *arte del comprender* ante la dialéctica, que se identifica como *arte del diálogo*, y la retórica y la poética, asumidas como *artes de la composición*.

⁶ Debemos recordar que Dilthey convierte a la hermenéutica en la epistemología-metodología propia de las ciencias del espíritu, que serían ciencias *comprensivas*; ante las ciencias naturales que serían ciencias *explicativas*.

el texto y nuestro acceso a su sentido, por eso el comprender es una re-proyección permanente, pero también un acceso al texto. El intérprete está asediado por la posibilidad del error y es el re-proyectar lo que permite encontrar genuinamente el sentido que el texto vivifica. La genuina actitud comprensiva nos permite salvar los errores:

...igual que no es posible mantener mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que se destruya el sentido del conjunto, tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión de otro (Gadamer, 1977: 335).

Pero esto no significa que debemos silenciar nuestras opiniones o suponer que podemos cancelarlas (como pretende el objetivismo), sino que debemos estar *abiertos* a las opiniones de los otros. Comprender un texto implica *disponerse a escuchar* lo que nos quiere decir.

El reconocimiento del lugar de las opiniones y concepciones previas que realiza Heidegger es interpretado por Gadamer como una revalidación del *prejuicio*. A diferencia de su exclusión del pensamiento ilustrado, Gadamer insiste en que el prejuicio es la manera en que la realidad histórica se manifiesta en el individuo. Los riesgos para la interpretación no están entonces en los *prejuicios*, sino en su flagrante desconocimiento, en la actitud de aquel que se relaciona con el texto suponiéndose al margen de las anticipaciones que guían su fruición.

A diferencia de lo que pensara Schleiermacher, la interpretación no es un acto de subjetividad en tanto las anticipaciones que estructuran el encuentro con el texto vienen definidas por la comunidad que subsume la tradición. El texto y el intérprete pertenecen a una tradición que se haya sustentada y constituida por un tramado de prejuicios solidarios. Pero el intérprete enfrenta la tarea de acceder al sentido en un marco de referencia distinto a aquel en el que fue creada la obra. El sentido no está entonces dado de forma "natural": la interpretación se encuentra tejida en la tensión entre extrañeza y familiaridad. La *anticipación de la comprensión* significa, en síntesis, que el conocimiento previo elucida la interpretación y a la vez constituye una referencia exterior para determinar la

corrección de nuestra interpretación, la unidad de sentido del texto resulta confrontada con el sentido exterior que anticipa el intérprete.

Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto meramente ocasional que representa el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto pues este sentido está siempre determinado por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico (Gadamer, 1977: 366).

Esto implica que el sentido del texto rebasa siempre a su propio autor y que la comprensión del intérprete, a diferencia de lo que suponía Schleiermacher, no es una reconstrucción, sino una *producción*. No viene al caso entonces plantearse comprender al autor mejor de como él mismo se comprendió⁷, porque no se trata ya de que el autor comprenda mejor el texto que uno u otro intérprete: “bastaría decir que *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*”.

Hemos dicho que para Gadamer el intérprete no es un espectador neutro de la obra, sino que la otredad se muestra siempre a la luz de lo propio y lo propio se proyecta en la otredad. El texto pertenece a su intérprete como el propio intérprete pertenece al texto. La interpretación no es entonces ni la negación de la mismidad comprensiva del intérprete, ni la pureza objetiva del texto⁸. La interpretación es el espacio en el que dos horizontes se funden: intérprete y texto encuentran un escenario común, un ámbito de comunicación. Pero esta búsqueda

⁷ Esta es la fórmula propuesta por Schleiermacher.

⁸ Gadamer plantea este asunto en términos de la *finitud* o la incompletud esencial del conocimiento. Nuestro conocimiento está acotado desde el pasado por su *pertenencia* a la tradición, y al futuro por su *proyectar*. La comprensión es finita porque es radicalmente histórica, porque no hay posibilidad de “superar” el tiempo del que surgimos. La finitud concentra la crítica gadameriana al positivismo, al subjetivismo y al racionalismo hegeliano. Es claro el sentido de la crítica al subjetivismo (la interpretación nunca es un resultado solipsista, quien comprende lo hace desde una pertenencia histórica, es decir, desde un horizonte supra-individual), pero también es inequívoca su diferencia con la crítica hegelina y positivista a la conciencia subjetiva: “Esta diferencia se centra en la idea de la *finitud*. Hegel y el positivismo criticaron la subjetividad pero creyeron que dando un rodeo por el espíritu objetivo o por el método podía acceder a la transparencia de la conciencia. En la categoría de finitud lo que Gadamer con Heidegger postula es más bien la *necesaria opacidad* de la conciencia en cualquiera de sus formas incluyendo la conciencia científica” (Aguilar, 1996: 98).

no se realiza abandonando nuestro horizonte, sino haciéndolo presente en una operación que libra a la hermenéutica tanto del objetivismo que supone falsamente la neutralidad (la posibilidad de abandonar el marco que nos pertenece y sin el cual no podríamos interpretar), como del subjetivismo que convertiría la interpretación en la expresión de figuraciones infundadas. La tradición justifica las anticipaciones del intérprete como elementos que se incorporan en la comprensión y que provienen de un movimiento histórico que supera al individuo. Comprender un texto es desplazarnos a un nuevo horizonte desde nuestro horizonte propio para alcanzar un estadio que supere tanto nuestro punto de partida como el lugar en el que inicialmente se encuentra el texto. Esta *fusión de horizontes* muestra que texto e intérprete deben establecer un vínculo que no implique deshacer ninguno de sus lados.

2. Procesos comunicativos y conflicto de las interpretaciones

¿Cómo se define la interacción política en el nuevo escenario cultural y de qué manera contribuye la reconceptualización de la recepción a pensar su ejercicio y sus nuevas formas? Se ha señalado ya la dimensión política que figura en las dinámicas del consumo, y en esa medida ha mostrado que la elección material o simbólica de una u otra clase de bienes implica también un posicionamiento ante el escenario de relaciones entre las fuerzas y organizaciones políticas del mundo social. Estamos en el camino de *interpretar el consumo como acción política*, pero hay otra vía que me parece irreductible, ya no sería la *de la interpretación de la acción política* (de la cual el consumo constituiría una de sus formas), sino la de la *acción política como interpretación*. Es decir, la del ejercicio político inherente a toda forma de interpretación, y en especial la del discurso mediático. Esta cuestión plantea no sólo la posibilidad del ejercicio electivo de quien ante los medios propone alternativas de significación (incluso aunque no tenga claro que resignifica), sino también el asunto de la interpretación acotada y reglada por la lógica social y mediática que delimita los posibles de sentido.

Todas las perspectivas consideradas (sociológicas, estéticas, hermenéuticas) han mostrado la polisemia potencial de los actos comunicativos, pero dicha apertura textual y dicha pluralidad interpretativa no se definen de igual forma en todos los ámbitos. Un territorio polémico se despierta y muestra no sólo la irreductible dimensión política de la epistemología (el conflicto de concepciones hermenéuticas), sino que indica (en lo que principalmente nos interesa) la conflictividad política de toda práctica social interpretativa.

2.1. Determinación /indeterminación hermenéutica

Las perspectivas de la recepción en su orden estético y hermenéutico están lejos de responder a un panorama sereno y a una adhesión monolítica a los mismos principios. A mi modo de ver el núcleo de las diferencias entre las distintas posturas se encuentra en la tensión entre sus polos: restitución de la libertad absoluta de la interpretación o interpretación controlada. Esquemáticamente podría decirse que se dibujan dos extremos: el de las *teorías de la recepción moderadas* y el de las *teorías de la recepción radicales*.

a) La primera postura parece definirse por la consideración de que el texto es una estructura *incompleta*, una entidad insaturada que reclama la acción formadora de sus lectores. Una gama de visiones se abre al interior de esta perspectiva, articuladas según el *grado de determinación hermenéutica* que asignan a la obra: desde aquellos que, como Ingarden, le otorgan una *determinación fuerte* sobre el lector (no podemos resemantizar la obra de cualquier manera, los puntos de indeterminación serán concretizados según la *autorización* textual), hasta quienes le otorgan sólo una *determinación débil* sobre la lectura, como en la visión de Eco cuando señala que la obra sólo ofrece materiales parcialmente organizados que propiciarán una reorganización plena por parte del fruidor. Digamos que entre la determinación fuerte y la determinación débil se constituye la variabilidad del *poder de la lectura* o la capacidad y la facultad del lector de co-crear y rehacer los mensajes. Pero en ningún caso estas posturas aceptarán un marco aberrante de lectura que valide cualquier

interpretación, porque el texto está ahí (como artefacto o como *quantum* precario de sentido) para delimitarla. El objeto textual es la criba que permite contener el relativismo o el subjetivismo absoluto.

- b) La segunda postura, representada por las visiones radicales, parece deshacer la noción de texto que aún reposa en la mirada recepcional más generalizada. Ni indicación de sentido, ni criba para la interpretación. El texto es aquí una *zona vacía*, un artefacto carente de significado. La indeterminación hermenéutica radical (a veces en el deconstruccionismo de Derrida, otras en el pragmatismo extremo de Rorty) denuncia la extinción del significado y el animismo de las miradas que creen ver en el texto un depósito de sentidos. Para los radicales las actitudes de la teoría de la recepción moderada son las últimas supervivencias de los adoradores de los textos, metafísicos que otorgan espíritu a tramados secos, a tejidos rípidos de significantes. El texto, dirían, es sólo un espacio negativo que por las operaciones culturales en que se produce y se articula puede soportar la inflación semántica otorgada sólo por sus lectores. La total ausencia del sentido textual libera plenamente las lecturas y hace *posible y válida cualquier interpretación*. Para Derrida todo texto es una “máquina” que propicia un *diferimiento infinito*. Ante la hermenéutica esencialista (estructural o metafísica) que restituye un *significado invariante* de la obra, Derrida plantea un *descolocamiento absoluto*. Frente a la hermenéutica de la apertura (como en Eco o Iser) donde el lector queda parcialmente fijado a la obra, bien sea por la instauración textual (que implica un fragmento vacío y un fragmento saturado de la obra) o por la vía del lector implícito (que señala la estructura intratextual que el lector *debe* asumir), Derrida opone la libertad plena de la fruición. Frente a la “metafísica de la presencia” que necesita siempre de un significado último, el lenguaje rebasa toda pretensión de literalidad (Derrida, 1967, 1971 y 1972)⁹.

⁹ Basta recordar *La dissémination* (1972), donde Derrida rebasa todos los límites convencionales al hacer una crítica literaria de *Números* la fraccionaria novela de P. Sollers en la que el autor ha constuido una yuxtaposición de textos de Pascal, Wittgenstein, ideogramas y otra multiplicidad de citas, constituyendo un extraño y sugerente mosaico. Derrida decide criticar *Números* a través de un vértigo mayor, descolocando citas y referencias dispersas, tomando trozos de “números” y rearticulándolos en su propia inspiración filosófico-estética. La interpretación que Derrida hace del texto de Sollers hace explotar el significado “original” desdibujando los límites entre obra y crítica: ¿quién

La distancia entre las dos posturas (que caracterizan sólo las puntas de una gradación mucho más rica que aquí no puedo abordar) ha implicado una polémica que parece hallar un punto relevante en la discusión entre la semiótica de Eco y el deconstruccionismo derridiano. Como no podría ser de otra manera, la tensión de las visiones se manifiesta ejemplarmente en la interpretación que cada quien hace de Peirce, al que consideran el punto originario de las perspectivas que defienden.

2.2. Fronteras hermenéuticas y conflicto de las interpretaciones

Para Peirce el lenguaje está comprometido en una *semiosis ilimitada*, consistente en que el significado (interpretante) de todo signo (representamen) se encuentra a su vez en otro signo (representamen), el cual asumirá un status de significado (interpretante) en un reenvío *ad infinitum*. Remisión perpetua e ilimitada donde "la identidad consigo mismo del significado se oculta y se desplaza sin cesar" (Derrida, 1971). Por eso Derrida sostiene que el significante no podrá nunca estar en una vinculación unívoca con significados que se difieren y dilatan continuamente. Leer un texto es realizar una *deriva* consistente en la realización de un viaje interminable por el bosque de significantes del texto en el que se despiertan y proliferan las significaciones, sin que ninguna regla pueda contenerlos. Pero desde la semiótica Eco reacciona y sentencia que Derrida hace una mala lectura de Peirce, y que nada autoriza sus conclusiones. Para Eco es posible asumir los textos como obras abiertas, pero debemos conservar los *límites de la interpretación*. En cierto punto abandonamos el campo de la *significación* y transitamos al espacio farragoso y negativo del *ruido*. Pero entonces ¿cómo se fijan los límites de interpretación de un texto?, ¿con qué criterios fijar el borde entre *significado* y *ruido*?. La semiótica contraataca y Eco responde que los límites del sentido los establece la comunidad de intérpretes en que habita el texto: "la comunidad de intérpretes de un texto determinado (para poder ser la comunidad de intérpretes de ese texto) debe alcanzar un acuerdo (aunque no definitivo y de manera falible) sobre el tipo de objeto

es el autor?: ¿Sollers, Derrida, Marx, Wittgenstein, los pensadores chinos?, los orígenes y las definiciones han sido

(semiósico) del que se está ocupando" (Eco, 1992: 370). En una perspectiva clásicamente semiótica, el límite está definido por el consenso de la comunidad. Pero, ¿cómo se produce este próspero consenso?.

En primer lugar, necesitamos reconocer que la solución consensualista proviene del pensamiento estructural que ha planteado que la significación es *arbitraria* y se establece por el consenso social (De Saussure, 1980). Sin embargo, es necesario formular el correlato de este principio so pena de comprender sólo parcialmente los fenómenos simbólico-sociales. Los signos y códigos culturales adquieren un carácter *institucional*, es decir, se articulan como *leyes* del espacio colectivo. La lengua es en esencia arbitraria pero los hablantes no significamos de cualquier forma, nos encontramos sometidos a principios y recursos sancionados colectivamente; negarlos es destinarlos a la incomunicación y la asocialidad. Frente a la *mítica consensualista* es necesario articular una *visión histórica de la significación* que parece estar articulada por Bajtín cuando enfrenta las visiones esencialistas del lenguaje, gracias al reconocimiento del marco histórico y social en que se crean y usan las lenguas (1977). Ante las "teorías objetivistas abstractas" Bajtín señala que detienen el lenguaje en detrimento de su movilidad y la creatividad de sus usuarios; parten de considerar al lenguaje fuera de la historia.

Ante un panorama como este, la problemática de la interpretación textual adquiere un nuevo aspecto. Obliga a preguntar si los límites del texto erigidos en una comunidad de intérpretes están en relación con lo que podríamos llamar los límites hermenéuticos definidos por el *poder de la interpretación*. El *objeto semiósico* del que habla Eco no emerge entonces del idílico encuentro entre voluntades libres y dispuestas, si no que probablemente se define también en un territorio de conflictos en el que operan las relaciones de fuerza del sentido. Las fronteras de la interpretación se definen en una compleja tensión que soporta el espesor del tiempo y se instancia en los múltiples campos sociales y de recepción donde se pone en juego. El albedrío derridiano encuentra también aquí su límite: seguramente no hay bordes ontológicos para la lectura, pero ignorar los márgenes históricos que el sentido de la fuerza les impone es asumir una actitud ciega. Foucault señalaba que

borrados, así como las intensionalidades que ya no pueden organizarse en ninguna arquitectura.

en buena parte las técnicas de interpretación contemporáneas son herederas de lo que Marx, Nietzsche y Freud realizaron como práctica hermenéutica. La interpretación, más que mostrar la significación que reposa debajo de lo interpretado, nos devela a nosotros mismos como intérpretes. Desde entonces la hermenéutica, piensa Foucault, ha hecho de la interpretación "una tarea infinita" (Foucault, 1970: 25), fragmentada y permanentemente abierta. La *comunidad de intérpretes* que sostiene Eco remite indefectiblemente a las *comunidades interpretativas* postuladas por Stanley Fish (1980), donde sus integrantes comparten ciertos valores que garantizan la unidad relativa del significado de las obras, y donde al emerger diferencias acerca del significado textual se desarrollan procesos de concertación que garantizan la mediación del sentido que permite el acuerdo. Un miembro de la comunidad logra persuadir a otros acerca de la significación textual sobre la base de las ideas comunes y los valores compartidos. Pero a la luz de la experiencia social (y sin duda, también de la crítica) ésta parece una descripción simplista: entre la visión de las indígenas que al descubrir la imagen destazada de su hermana en el pasquín mediático tiran y rompen las revistas de los puestos públicos¹⁰, y el publicista que orgulloso exhibe su trabajo extracorpóreo, son menos los "valores compartidos" que las irreductibles diferencias de apreciación ideológica y de posición política. La descripción de Fish o la aspiración consensual de Eco no nos dejan ver lo que quizás es más fundamental en esta sociedad de receptores: la lucha por el significado y la consiguiente movilidad histórica que busca imponer una semántica intentando borrar el asedio de las otras. El discurso periodístico que se detuvo en la referencia instantánea del acontecimiento, contribuyó a borrar el sentido de la diversidad de miradas y experiencias del devenir histórico. ¿Quién relató los acontecimientos y bajo qué lógica interpretativa?, ¿a qué lugar institucional pertenecía la mirada que lo recortaba?, ¿qué lugar en el tramado de fuerzas del campo social y político erige quien describe los acontecimientos?, ¿en qué horizontes culturales y políticos se interpretan los mensajes de esta forma articulados?, ¿en qué punto del espacio ideológico social es posible apreciar la fractura de lecturas y las irreconciliables diferencias? Por este camino podremos ver

¹⁰ Véase *infra*: "Introducción".

un poco mejor el significado de cierto aspecto de la célebre polémica Habermas/Gadamer, en la que éste último ha insistido en la presencia inescrutable de la *tradición* en todo acto interpretativo (las *anticipaciones* que definen la comprensión posible de los textos), y el primero ha indicado la necesaria crítica a la tradición que toda experiencia histórica contrae. No hay interpretación al margen de una tradición, dice Gadamer, es ingenuo pensar que es posible ver fuera de la *pertenencia histórica*, sin horizonte no hay nada que ver, el signo es "signo en horizonte". Pero justamente el llamado histórico obliga a reconocer que la interpretación no sólo se produce en la *fusión de horizontes*, sino también en su *conflicto*. Ricoeur (2001) ha observado agudamente que las posturas de Gadamer y Habermas son *opuestas pero paralelas*: donde Gadamer sostiene la operación hermenéutica en el consenso que nos precede (es decir, en la tradición que articula un horizonte), Habermas convoca una "conciencia crítica" que se articula en un proyecto emancipador. No sólo interpretamos a partir de nuestra *pertenencia*, sino también por nuestro *proyectar* (usando las categorías del *ser témpico* de Heidegger). El proyecto es una batalla semiótico-política: abrir, articular, inventar un nuevo horizonte. Los textos guardan consigo las marcas de sus relaciones históricas, pero eso no significa que se cierren a la recontextualización permanente de su devenir: "Ni aún los significados *pretéritos*, esto es, los significados gestados en el diálogo de épocas pasadas, pueden ser nunca estables (cerrados de una vez por todas); siempre cambiarán en el desarrollo futuro del diálogo" (Holquist y Emerson, 1986). Si sociológicamente hemos salido de las visiones arquetipadas de la enajenación a ultranza de los medios y hemos sido capaces de comprender un poco mejor las operaciones plurales y complejas que se gestan en la recepción, no hemos de detenernos en este punto porque la mirada política nos exige preguntar por la forma en que las rutas interpretativas de los grupos sociales vienen siendo definidas. El ejercicio de la multiplicidad de la interpretación, de la heterofonía en la relación con el texto (literario o mediático) no significa sólo participar del juego que formalmente propicia la obra, sino que se orienta a una acción política reificante o desafiante que al inscribirse o rebasar los límites institucionales de la significación valida mundos conocidos o explora nuevos mundos de sentido. Entonces, más que hablar de

comunidades interpretativas, tendríamos que reconocer que la fruición mediática se produce en *campos de recepción* donde los individuos se hallan tensados en relaciones de fuerza definidas por posiciones y condiciones diversas, y que dichos escenarios y el trazado histórico (la tradición) por el que atraviesan generan inclinaciones, perfiles interpretativos (*habitus*, diría Bourdieu) que podríamos describir entre la programación hermenéutica que obliga a interpretar y el poder táctico que permite rebasar la doxa interpretativa. Las prácticas interpretativas provienen de la densidad social de las fuerzas del sentido y a la vez contribuyen a definir las.

Bibliografía

- Aguilar, M. "Problematizando a Gadamer" en: *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Nacional Autónoma de México, No. 3, Marzo de 1996, p.p. 93 - 105.
- Bajtín y V.N. Voloshinov Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique, Minuit, París, 1977.
- Bajtín, M. Esthétique de la création verbale, Galimard, París, 1984.
- Bajtín, M. Teoría y estética de la novela, Taurus, Madrid, 1989.
- Barthes, R. "Retórica de la imagen" en: Lo Obvio y lo obtuso, Paidós, Barcelona, 1992.
- Benjamin, W. Discursos interrumpidos, Taurus, Madrid, 1974.
- Bourdieu, P La distinción. Criterios y bases sociales del gusto, Taurus, Madrid, 1991.
- Castoriadis, C. "El ascenso de la insignificancia" en: Ciudadanos sin brújula, Ediciones Coyoacán, México, 2000.
- Círculo Lingüístico de Praga. Tesis de 1929, Alberto Corazón, Madrid, 1970.
- De Saussure, F. Curso de lingüística general, Losada, Buenos Aires, 1980.
- Deleuze, G. Lógica del sentido, Paidós, Barcelona, 1989.
- Deleuze, G. Repetición y diferencia, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Derrida, J. De la gramatología, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
- Derrida, J. L'écriture et la différence, Seuil, París, 1967.

- Derrida, J. La dissémination, Seuil, París, 1972.
- Douglas, M. y B. Isherwood. The World of goods, Basic Books, Nueva York, 1979.
- Eco, U. Lector in fábula, Lumen, Barcelona, 1993.
- Eco, U. Los límites de la interpretación, Lumen, México, 1992.
- Eco, U. Opera aperta Valentino Bompiani y C.S. p.A., 1962.
- Eco, U. Opera aperta, Casa Editrice Valentino Bompiani & C.S.p.A., 1962.
- Ewen, S. All consuming images: the politics of style in contemporary culture, Basic Books, Nueva York, 1988.
- Fish, S. Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities, Harvard University Press, Cambridge, 1980.
- Foucault, M. Nietzsche, Freud, Marx, Anagrama, Barcelona, 1970.
- Gadamer, H.G. Verdad y método, Sígueme, Salamanca, 1977.
- García Canclini, N. Consumidores y ciudadanos, Grijalbo, México, 1996.
- Geertz, C. "Géneros confusos: la reconfiguración del pensamiento social", en: El surgimiento de la antropología posmoderna, Gedisa, México, 1991.
- Giddens, A. y J. Turner. La teoría social, hoy, Alianza y C.N.C.A., México, 1991.
- Habermas, J. Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Madrid, 1988.
- Heidegger, M. Ser y tiempo, F.C.E., México, 1974.
- Holub, R. Reception Theory: A Critical Introduction, Methuen, Londres, 1984.
- Horkheimer, M. y Th. Adorno Dialéctica del iluminismo, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- Ingarden, R. "Concretización y reconstrucción" en: D. Rall (comp.). En busca del texto. Teoría de la recepción literaria, UNAM, México, 1987.
- Iser, W. "La estructura apelativa de los textos" en: D. Rall (comp.). En busca del texto. Teoría de la recepción literaria, UNAM, México, 1987b.
- Iser, W. El acto de leer. Teoría del efecto estético, Taurus, Madrid, 1987a.
- Jakobson, R. Essais de linguistique générale, Seuil, París, 1970.
- Jauss, H.R. "Historia de la literatura como provocación a la ciencia literaria" en : Rall, D. (comp.) En busca del texto. Teoría de la recepción literaria, UNAM, México, 1987.
- Jauss, H.R. Experiencia estética y hermenéutica literaria, Taurus, Madrid, 1986.

- Jauss, H.R. La literatura como provocación, Península, Barcelona, 1976.
- Lash, S. y J. Urry. Economies of Sign and Space, Sage, Londres, 1994.
- Lipovetsky, G. El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Luckmann, Th. La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
- Lyotard, J-F. La condición posmoderna, Rei. México, 1993.
- Mukarovsky, I. Escritos de estética y semiótica del arte, Gustavo Gili, Barcelona, 1977.
- Ortíz, R. Otro territorio, Convenio Andrés Bello, Colombia, 1998.
- Oudart, J-P. "La suture" en Cahiers du Cinéma, 211/212, 36-39 y 50-55, 1969.
- Rey, G. y J. Martín Barbero "Otros lugares para la cultura en las relaciones Colombia-Venezuela", texto mimeografiado, Colombia, 1999.
- Schleiermacher, F.E.D. Hermeneutik (berausgeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle), C. Winter, Heidelberg, 1959
- Thompson, J.B. Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación, Paidós, España, 1998.
- Vattimo, G. "Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?" en Entorno a la postmodernidad, Anthropos, Santafé de Bogotá, 1994.
- Vattimo, G. La secularización de la filosofía, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Vattimo, G. Schleiermacher, filósofo dell'interpretazione, U. Mursia y C., Milano, 1968.