

¿SOCIOLOGÍA CULTURAL O SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA? HACIA UN PROGRAMA FUERTE PARA LA SEGUNDA TENTATIVA DE LA SOCIOLOGÍA*

JEFFREY ALEXANDER Y PHILIP SMITH

Si la sociología como un todo está modificando sus orientaciones como disciplina y está abriéndose a una segunda generación, esta novedad no sobresale en ningún caso más que en el estudio de la cultura. Razón por la cual el mundo de la cultura ha desplazado enérgicamente su trayectoria hacia la escena central de la investigación y debate sociológicos. Como todo viraje intelectual, éste ha sido un proceso caracterizado por escándalos, por retrocesos y desarrollos desiguales. En el Reino Unido, por ejemplo, la cultura ha avanzado hasta primeros de los años setenta. En Estados Unidos el progreso comenzó a verificarse más tarde, a la mitad de los años ochenta. Lo que ocurre en la Europa continental es que la cultura realmente nunca desapareció. A pesar de este recurrente renacimiento del interés no existe sino consenso entre los sociólogos especializados en el área respecto a lo que significa el concepto y al modo en que él se relaciona con la disciplina como tradicionalmente se la entiende. Estas diferencias de parecer pueden explicarse, sólo parcialmente, por referencia a las contingencias geográficas y cronológicas y a las tradiciones nacionales. Cuando analizamos minuciosamente la teoría en sí encontramos que las disputas territoriales superficiales son realmente manifestaciones de profundas contradicciones vinculadas a las lógicas axiomáticas y de fundamentos en la aproximación a la cultura. En este trabajo exploramos algunos de estos argumentos.

Lévi-Strauss (1974) escribió acertadamente que el estudio de la cultura debía ser como el estudio de la geología. De acuerdo con este dictamen, el análisis debía dar razón de la variación en términos de profundos principios generativos, al modo en que la geomorfología explica la distribución de las plantas, la formación de las montañas y los modelos de drenaje provocados por los ríos en términos de geología subyacente. Aquí vertimos este principio bajo un modo tanto reflexivo como de diagnóstico, atendiendo a la tentativa de la

* Alexander, Jeffrey C., *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2000.

sociología cultural contemporánea. Nuestra pretensión no es tanto la de revisar el ámbito y documentar su diversidad como comprometerse con un movimiento sismográfico que seguirá una línea defectuosa a lo largo de su recorrido. Comprender esta línea defectuosa y sus implicaciones teóricas nos permite, no sólo reducir la complejidad, sino también trascender un modo meramente taxonómico del discurso. Ello nos aporta una herramienta solvente para acceder al corazón de las controversias actuales y comprender los equívocos e inestabilidades que continúan atormentando al núcleo de la cuestión cultural.

Contra Lévi-Strauss, nosotros no contemplamos nuestra cuestión como un ejercicio científicamente desinteresado. Nuestro discurso es abiertamente polémico, nuestro lenguaje directamente coloreado. Más que afectar a la neutralidad nosotros concedemos prioridad a un modo particular de sociología cultural –un «programa fuerte»– como la corriente más importante y prometedora dentro de la «segunda tentativa».

La línea defectuosa y sus consecuencias

La línea defectuosa que transita el corazón de los debates actuales se encuentra entre la «sociología cultural» y la «sociología de la cultura». Creer en la posibilidad de una «sociología cultural» supone suscribir la idea de que toda acción, independientemente de su carácter instrumental, reflexivo o coercitivo respecto a los entornos externos (Alexander, 1988a) se materializa en un horizonte emotivo y significativo. Este entorno interno hace factible que el actor nunca sea totalmente instrumental o reflexivo. Es, más bien, un recurso ideal que posibilita y constriñe parcialmente la acción, suministrando rutina y creatividad y permitiendo la reproducción y la transformación de la estructura (Sewell, 1992). De igual modo, una creencia en la posibilidad de una «sociología cultural» implica que las instituciones, independientemente de su carácter impersonal o tecnocrático, tienen fundamentos ideales que conforman su organización, objetivos y legitimación. Descrito en el idioma particularista del positivismo, se podría decir que la idea de sociología cultural gira en torno a la intuición de que la cultura opera como una «variable independiente» en la conformación de acciones e instituciones, disponiendo de *inputs* cualquier enclave, ya sean las fuerzas vitales como las materiales e instrumentales.

Vista con una cierta distancia, la «sociología de la cultura» ofrece el mismo tipo de paisaje que el de la «sociología cultural». Existe un repertorio conceptual común de términos como valores, códigos y discursos. Ambas tradiciones sostienen que la cultura es algo importante en la sociedad, algo que requiere atención en el estudio sociológico. Ambas hablan del giro cultural como un momento nuclear en la teoría social. Hablar de «sociología de la cultura» supone sugerir que la cultura es algo a explicar –y a ser explicado por algo totalmente separado del dominio del significado. Aquí el poder explicativo se extiende en el estudio de las variables «fuertes» de la estructura social, mientras los asentamientos estructurados de significados devienen las superestructuras e ideologías que están orientadas por esas fuerzas sociales más «reales» y tangibles. Desde esta aproximación, la cultura pasa a definirse como una variable dependiente «blanda», cuyo poder explicativo consiste, en el mejor de los casos, en participar en la re-producción de las relaciones sociales.

El único desarrollo de importancia en la sociología postpositivista de la ciencia había sido el «programa fuerte» de Bloor-Barnes. Este sostenía que las ideas científicas son convenciones tanto como invenciones, reflejos de procesos colectivos y sociales de producción de sentido más que un espejo de la naturaleza. En este contexto de la sociología de la ciencia, el concepto «fuerte» apunta a un desacoplamiento radical entre el contenido cognitivo y la determinación natural. Aquí defendemos que un programa fuerte podría también constituirse en el estudio de la cultura en sociología. Semejante iniciativa abogaría por un radical desacoplamiento entre la cultura y la estructura social. Sólo una «sociología cultural», afirmamos, puede ofrecer un programa fuerte semejante en el que el poder de la cultura, consistente en conformar la vida social, se proclame con toda su fuerza. Por el contrario, la «sociología de la cultura» ofrece un «programa débil» en el que la cultura es una variable tenue y ambivalente, su influencia se califica normalmente bajo una forma codificada por juegos de lenguaje abstrusos.

El compromiso con una «sociología cultural» y la idea de autonomía cultural es la única cualidad verdaderamente importante de un programa fuerte. Existen, sin embargo, otros dos rasgos que le definen. La especificidad de un programa fuerte radica en la capacidad de reconstruir hermenéuticamente

textos sociales de una forma rica y persuasiva. Aquí se necesita una geertziana «descripción densa» de los códigos, narrativas y símbolos que constituyen redes de significado, y no tanto una «descripción ligera» que reduce el análisis cultural al bosquejo de descripciones abstractas tales como valores, normas, ideología o fetichismo y yerra al llenar estos recipientes vacíos con el jugoso vino de la significación. Metodológicamente esto exige poner entre paréntesis las omniabarcantes relaciones sociales mientras fijamos la atención en la reconstrucción del texto social, en la mapificación de las estructuras culturales (Rambo y Chan, 1990) que informan la vida social. Sólo después de completar este paso podríamos intentar desvelar el modo en que la cultura interactúa con otras fuerzas sociales, poder y razón instrumental entre ellas, en el mundo social concreto (Kane, 1992).

Esto nos traslada a la tercera característica de un programa fuerte. Lejos de mantener la ambigüedad o reserva respecto al específico modo en que la cultura establece una diferencia, lejos de hablar en términos de lógicas sistemáticas abstractas como procesos causales (al modo de Lévi-Strauss), afirmamos que un programa fuerte intenta hacer anclar la causalidad en los actores y agencias próximos, especificando detalladamente el modo en que la cultura interfiere con lo que realmente ocurre. Por el contrario, como E. P. Thompson (1978) puso de manifiesto, los programas débiles vacilan y tartamudean sobre el asunto. Tienden a desarrollar (de)fensas terminológicas elaboradas y abstractas que suministran la ilusión de un mecanismo concreto específico como también la de haber encontrado solución a los dilemas irresolubles de la libertad y la determinación. Tal y como se dice en el mundo de los grandes negocios, la cualidad se encuentra en el detalle, y mantenemos que sólo resolviendo los asuntos de detalle es cómo el análisis cultural puede parecer plausible a los intrusos realistas, escépticos y empiricistas que hablan de continuo del poder de las fuerzas estructurales de la sociedad.

La idea de un *programa* fuerte lleva consigo las indicaciones de una agenda. En lo que sigue vamos a hablar de esta agenda. Con la mirada puesta, primeramente, en la historia de la teoría social, mostramos cómo esta agenda no acabó de brotar hasta los años sesenta. En segundo lugar, exploramos tres tradiciones populares contemporáneas en el análisis de la cultura. Defendemos que, a pesar de las apariencias, cada una de ellas se compromete con un

«programa débil», errando a la hora de encontrar, de un modo u otro, una definición de los criterios de un programa fuerte. Concluimos apuntando a una tradición emergente en la sociología cultura, ampliamente arraigada en América, que, así lo pensamos, aporta las bases para lo que puede ser un programa fuerte continuado.

La cultura en la primera tentativa de la sociología: de posclásicos a los años sesenta

A lo largo de buena parte de su historia, la sociología, como teoría y método, ha padecido de insensibilidad respecto al significado. Los eruditos con poca sensibilidad musical han representado la acción humana como groseramente instrumental, construida sin referencia alguna a evaluaciones internalizadas del bien y mal, y sin referencias a las narrativas omniabarcantes que aportan referencias morales como también teleologías cronológicas. Atendiendo a las crisis continuas de la modernidad, los fundadores de la disciplina creyeron que la modernidad vaciaba el mundo de significado. Capitalismo, industrialización, secularización, racionalización, anomía y egoísmo –estos procesos nucleares contribuyeron a crear individuos desorientados y tiranizados, a destruir las posibilidades de un telos significativo, a eliminar el poder estructurante de lo sagrado y lo profano. En este período sólo ocasionalmente asomó una tenue luz de un programa fuerte. La sociología religiosa de Weber mostró que la cuestión de la salvación era una necesidad cultural universal cuyas diferentes soluciones han dado lugar forzosamente a dinámicas organizacionales y motivacionales en las civilizaciones del mundo. *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim también promovió la idea de que la vida social tiene un componente espiritual ineluctable. Impregnados de la sintomática ambivalencia causal de un programa débil, los escritos del joven Marx sobre las especies también defienden que las fuerzas no-materiales ligan a los humanos en su conjunto a un proyecto y destino comunes.

Las sacudidas revolucionarias comunistas y fascistas que marcaron la primera mitad de este siglo provocaron el enorme temor de que la modernidad minara la posibilidad de textos saturados de significado. Los pensadores comunistas y fascistas intentaron reconducir lo que veían como códigos estériles de la sociedad civil burguesa bajo formas nuevas y desacralizadas

que podrían acomodar la tecnología y la razón dentro de amplias y envolventes esferas de significado (Smith). En el sosiego que imperó en el período de la postguerra, Talcott Parsons y sus colegas, por el contrario, comenzaron a pensar que la modernidad, por sí misma, no tendría que entenderse de una forma corrosiva. Partiendo de una premisa analítica más que escatológica, Parsons teorizó que los «valores» tenían un protagonismo central de las acciones e instituciones siempre que una sociedad fuera capaz de funcionar como un todo coherente. El resultado fue una teoría que ha sido objeto de frecuentes críticas por disponer de una predisposición idealista, por ignorar el sustrato cultural (Lockwood, 1992). Aquí defendemos una lectura totalmente contraria. Desde un punto de vista de un programa fuerte, Parsons debería leerse actualmente como portador de insuficiencias en lo cultural, como carente de musicalidad. En ausencia de un momento musical, donde el texto social se reconstruye en su forma más pura, el trabajo de Parsons carece de una dimensión hermenéutica poderosa. Mientras Parsons sostenía que los valores eran importantes, no explicaba la naturaleza de los valores mismos. En lugar de comprometerse con el imaginario social, con los febriles códigos y narrativas que constituyen un texto social, él y sus colaboradores funcionalistas observaban la acción desde el exterior e inducían la existencia de los valores orientativos empleando marcos categoriales supuestamente generados por la necesidad funcional. Sin un contrapeso de descripción densa, nos confrontamos a una posición en la que la cultura tiene autonomía sólo en un sentido abstracto y analítico. Cuando viramos hacia el mundo empírico, encontramos que la lógica funcionalista liga la forma cultural con la función social y las dinámicas institucionales de modo que es difícil imaginar dónde podría ocupar un emplazamiento concreto la autonomía de la cultura. El resultado fue una ingeniosa teoría de sistemas que permaneció hermenéuticamente débil, muy distante de la cuestión de la autonomía a la que ofrecer un programa fuerte. La insuficiencia del proyecto funcionalista la reprodujeron las alternativas en grado sumo. El mundo de los años sesenta se caracterizó por el conflicto y la confusión. Cuando la guerra fría fue intensificándose, la teoría macro social giró hacia el análisis del poder desde una posición unilateral y anticultural. Pensadores con un interés en el proceso macro-histórico se aproximaron al significado –cuando hablaban de él– a través

de sus contextos, tratándolo como un producto de cierta fuerza social supuestamente más «real». Para eruditos como Barrington Moore, Charles Tilly, Randal Collins y Michael Mann, la cultura podría pensarse sólo en términos de ideologías, procesos y redes de grupos más que en términos de textos. En micro-sociología, teóricos como Blumer, Goffman y Garfinkel destacaron la reflexividad radical de los actores, y convirtieron a la cultura en entorno exterior contra la que ellos formularon líneas de acción que serían «responsables» o darían una buena «impresión». Encontramos muy pocas indicaciones en estas tradiciones del poder de lo simbólico para desencadenar las interacciones dentro de él, como preceptos narrativos o narrativas que acarrearán una fuerza moral internalizada.

En los años sesenta, en el momento en que la aproximación parcialmente cultural del funcionalismo fue desapareciendo de la sociología americana, teorías que hablaban del texto social comenzaron a ejercer una gran influencia en Francia. A través de una errónea interpretación creativa de la lingüística estructural de Saussure y Jakobson –y resistieron la influencia (cautelosamente oculta) del último Durkheim y M. Mauss– pensadores como Lévi-Strauss, Roland Barthes y el primer Michael Foucault, dieron lugar a una revolución en las ciencias humanas al insistir en la textualidad de las instituciones y la naturaleza discursiva de la acción humana. Cuando se contemplaban tales teorías desde una perspectiva contemporánea del programa fuerte, como el funcionalismo de Parsons, eran poco abstractas y nada especificadoras de dinámicas causales. Sin embargo, aportando recursos hermenéuticos y teóricos y abogando enérgicamente por la autonomía de la cultura, constituyeron un punto de cambio hacia la construcción de un programa fuerte. En la siguiente sección tratamos el modo en que este proyecto ha degenerado en una serie de programas débiles que normalmente dominan en la investigación de la cultura y la sociedad.

Tres programas débiles en la segunda tentativa de la sociología

Una de las primeras tradiciones de investigación que emplearon la teorización francesa *nouvelle vague* fuera del entorno parisino fue el Centre for Contemporary Cultural Studies, también conocido como la Escuela de Birmingham. El golpe maestro de esta escuela fue verter las ideas sobre textos

culturales dentro de una comprensión neo-gramsciana referida al papel de la hegemonía en el mantenimiento de las relaciones sociales. Esto dio pie al despertar de nuevas ideas relativas al funcionamiento de la cultura y su aplicación, de manera flexible, sobre una variedad de emplazamientos sin recaer en las reconfortantes viejas ideas sobre la dominación de clase. El resultado fue un análisis de «sociología de la cultura» que vinculaba las formas culturales a la estructura social como manifestaciones de «hegemonía» (si a los analistas no les gustaba lo que tenían ante los ojos) o «resistencia» (si sí les gustaba). En el mejor de los casos, esta modalidad sociológica podría ser notablemente esclarecedora. El estudio etnográfico de Paul Willis sobre los jóvenes escolares pertenecientes a las clases trabajadoras fue relevante en su reconstrucción del espíritu de la época de los «muchachos». El estudio clásico de Hall *et al.* (1978) sobre el pánico moral referido a la delincuencia en los años setenta en Inglaterra contribuyó brillantemente en sus páginas iniciales a descifrar el discurso del declive urbano y del racismo que consumó la quiebra del autoritarismo. En un sentido, por tanto, el trabajo realizado en Birmingham podría aproximarse a un «programa fuerte» en su capacidad para recrear textos sociales y significados vividos. Donde yerra, sin embargo, es en el área de la autonomía cultural (Sherwood *et al.*, 1933). A pesar de los intentos de rebasar la posición marxista clásica, la teorización neo-gramsciana exhibe las ambigüedades reveladoras del programa débil en referencia al papel de la cultura que se atisban en *Los cuadernos de la cárcel*. Conceptos como «articulación» y «anclaje» aluden a la contingencia que se desprende como resultado del ejercicio de la cultura. Pero esta contingencia se reduce, a menudo, a la razón instrumental (en el caso de élites que «articulan» un discurso para propósitos hegemónicos) o algún tipo de ambigua causación sistémica o estructural (en el caso de que los discursos estén «anclados» en relaciones de poder).

Al ignorar los obstáculos inherentes a la validación de la autonomía cultural, la sociología-de-la-cultura derivada del proyecto del «marxismo occidental» proyecta una ambigüedad fatal sobre el mecanismo a través del cual la cultura se vincula a la estructura y acción sociales. No existe un ejemplo más claro de este último proceso que el de *Policing the Crisis*. Tras construir un retrato detallado de la delincuencia y de su concomitante alarma social y sus

resonancias simbólicas, el libro va dando tumbos en una secuencia de torpes indicaciones relativas a que al pánico moral está ligado a la lógica económica del capitalismo y su quiebra incipiente, por tanto, que funciona legitimando la ley y el orden político en las calles que esconden tendencias revolucionarias latentes. Con todo, los mecanismos concretos a través de los cuales la crisis incipiente del capitalismo (¿ha culminado ya?) toma cuerpo en las decisiones concretas de los jueces, parlamentarios, editores de periódicos y oficiales de policía, nunca han estado tan cerca de ser detallados. El resultado es una teoría que, a pesar de su bagaje crítico y sus capacidades hermenéuticas superiores a las del funcionalismo clásico, curiosamente recuerda al mismo Parsons en su tendencia a invocar influencias y procesos abstractos como explicación adecuada para las acciones sociales empíricas.

Muy diferente a la Escuela de Birmingham, el trabajo de Pierre Bourdieu tiene un enorme mérito. Mientras que muchos de los acólitos de aquélla carecían de fundamento en su metodología sociológica básica, la obra de Bourdieu se dispone, de manera solvente, sobre proyectos de investigación de alcance medio de naturaleza cualitativa y cuantitativa. Sin embargo, sus conclusiones y afirmaciones son más modestas, menos tendenciosas.

Y en la parte más brillante de su obra, como la descripción del hogar Kabila o de la danza del campesinado francés (Bourdieu, 1962, 1976), la descripción densa de Bourdieu le faculta para reconocer la musicalidad y decodificar un texto cultural que, al menos, es igual que el de los etnógrafos de Birmingham. A pesar de estas cualidades, la investigación de Bourdieu puede describirse mejor como programa débil dedicado a la sociología de la cultura más que a la sociología cultural. Una vez que han hecho notar la espesura de la ambigüedad terminológica que siempre define un programa débil, los comentaristas vienen a coincidir en que el espacio de la cultura de Bourdieu juega un papel más importante en la reproducción de la desigualdad que en el estímulo para la innovación (Honneth, 1986; Sewell, 1992; Alexander, 1995). En cuanto resultado, la cultura, forjada a través del habitus, opera más como una variable dependiente que como independiente. Es una caja de cambios, no un motor. Con todo, cuando se apresta a especificar con exactitud cómo se desencadena ese proceso de reproducción, Bourdieu es confuso. El habitus produce una sensación de estilo, desenvoltura y aptitud. A pesar de todo urge conocer el

modo en que esa estratificación influyente se convierte en un estudio detallado de los obstáculos en las entrevistas de trabajo y las casas de publicidad, las dinámicas en las aulas y los procesos de citación judicial.

La comprensión de Bourdieu de los vínculos de la cultura con el poder resulta ser insuficiente para ajustarse al modelo de programa fuerte. Para Bourdieu los sistemas de estratificación emplean estatus culturales que compiten entre sí en diferentes ámbitos. El contenido de estas culturas tiene poco que ver con el modo en que se organiza la sociedad –no tiene un impacto considerable. Mientras Weber afirmaba que las formas de escatología habían determinado los modos en que se organizaba la vida social, para Bourdieu el contenido cultural es arbitrario. En su formulación siempre existirán sistemas de estratificación definidos por la clase; la cultura se impone porque los grupos dominantes pueden emplear los códigos simbólicos para legitimar su dominio. De modo que lo que tenemos ante nosotros es una visión cercana al planteamiento de Veblen en la que la cultura suministra los recursos estratégicos de los actores, un entorno externo de acción, más que un texto que constituye el mundo en un proceso inmanente. Las personas se sirven de la cultura pero no se implican directamente en ella.

Los trabajos de Michael Foucault y el programa teórico que ellos iniciaron, aporta el tercer programa débil que queríamos exponer aquí. Una vez más encontramos el cuerpo de un trabajo atravesado de contradicciones que opta por no hacer frente a las dificultades inherentes a un programa fuerte. *La arqueología del saber* y *El orden de las cosas* aportan un importante trabajo preliminar para un programa fuerte con su afirmación de que los discursos operan a partir de formas arbitrarias para clasificar el mundo y constituir el edificio del conocimiento. Las ramificaciones empíricas de esta teoría son dignas de todo elogio por haber reunido datos históricos de gran riqueza de un modo que se aproxima a la reconstrucción de un texto social. Hasta ahí bien. Desafortunadamente no ocurre nada de esto. Lo esencial de la cuestión es el método genealógico de Foucault; su insistencia en que el poder y el conocimiento se funden en poder/conocimiento. El resultado es una línea reduccionista de razonamiento análoga a la del funcionalismo (Brenner, 1994) donde los discursos presentan analogías con las instituciones, flujos de poder y tecnologías. La contingencia se concreta en el nivel de la historia, en el nivel de

las colisiones y rupturas, no en el nivel del *dispositif*. Parece haber un pequeño espacio para una contingencia sincrónicamente organizada que pudiera comprender las fracturas entre las culturas y las instituciones, entre el poder y sus fundamentos simbólicos textuales, entre los textos y las interpretaciones que los actores efectúan de esos textos. Este vínculo del discurso con la estructura social en el *dispositif* no deja espacio para la comprensión de cómo un ámbito cultural autónomo puede apoyar al actor en la formulación de sus juicios, crítica o provisión de objetivos trascendentales que ofrece la textura de la vida social. El mundo de Foucault es aquél donde la cárcel del lenguaje de Nietzsche encuentra su expresión material con fuerza tal que no ha quedado espacio alguno para la autonomía cultural y, por extensión, para la autonomía de la acción. En respuesta a este tipo de criticismo, Foucault intentó pensar la resistencia en la última parte de su obra. Sin embargo, lo hizo bajo la forma de un *ad hoc*, contemplando los actos de resistencia como disfunciones azarosas (Brenner, 1994: 68) en detrimento de un estudio de las trayectorias que los marcos culturales pudieran permitir a los «intrusos» para generar y mantener la oposición al poder.

En la corriente investigadora actual más influyente que procede del legado foucaultiano podemos ver que la tensión latente entre el Foucault de la *Arqueología* y su avatar genealógico se resuelve decisivamente en favor de una configuración anti-cultural de la teoría. El trabajo sobre la «mentalidad gubernamental» se centra en el control de las poblaciones (Miller y Rose, 1990; Rose, 1993), pero para ello se sirve de una elaboración del papel de las técnicas administrativas y sistemas expertos. Sin duda alguna, hay un reconocimiento de que el «lenguaje» es importante, que el gobierno tiene un «carácter discursivo». Esto suena de manera convincente pero, con la ayuda de un examen riguroso, encontramos que el «lenguaje» queda simplificado a los modos de discurso a través de los cuales los discursos técnicos e inexpressivos (gráficos, estadísticos, informativos, etcétera) operan como tecnologías para permitir «evaluación, cálculo, intervención» a distancia (Miller y Rose, 1990: 7). Hay aquí un pequeño esfuerzo para recuperar la naturaleza textual de los discursos políticos. Ningún esfuerzo por rebasar una «descripción tenue» e identificar las poderosas resonancias simbólicas, los apasionados y

afectivos criterios a través de los cuales las políticas de control y coordinación se valoran del mismo modo por ciudadanos y élites.

Hacia un programa fuerte

Considerado todo esto, conviene decir que la investigación sociológica de la cultura permanece dominada por «programas débiles» caracterizados por una inadecuación hermenéutica y una ambivalencia respecto a la autonomía cultural y por mecanismos abstractos pobremente especificados para fundamentar la cultura en procesos concretos. En esta sección final, pretendemos traer a colación tendencias actuales en la sociología cultural en las que se adivinan signos de los que pudieran brotar, finalmente, un programa fuerte auténtico.

Con el paso de los ochenta a los noventa, vimos el resurgimiento de la «cultura» en la sociología americana y el ocaso del prestigio de las formas anti-culturales del pensamiento macro y micro. Esta línea de trabajo, con sus características de un programa fuerte en desarrollo, ofrece la mejor expectativa de una verdadera sociología cultural que, finalmente, pudiera constituirse como una gran tradición de investigación. Con toda seguridad, un buen número de tradiciones organizadas en torno a la «sociología de la cultura» disponen de un poder considerable en el contexto de Estados Unidos. Uno piensa, en concreto, en los estudios de producción, consumo y distribución de la cultura que se detiene en los contextos organizacionales más que en el contenido y en los significados (e. g. Blau, 1989; Peterson, 1985). Uno también piensa en el trabajo inspirado por la tradición marxista occidental que pretende vincular el cambio cultural con el funcionamiento del capital, especialmente en el contexto de la forma urbana (e. g. Davis, 1992; Gottdeiner, 1995). Los neo-institucionalistas (ver Di Maggio y Powell, 1991) ven la cultura como significativa, pero sólo como fuerza legitimadora, sólo como un entorno externo de acción, no como un texto vivido. Y, por supuesto, existen numerosos apóstoles norteamericanos de los Estudios Culturales Británicos (e. g. Fiske, 1987) que combinan con mucho virtuosismo las lecturas hermenéuticas con reduccionismos cuasi-materialistas. Con todo, es igualmente importante reconocer que ha surgido una corriente de trabajo que concede un lugar mucho más destacado a los textos saturados de significado y autónomos (ver Smith,

1998). Estos sociólogos contemporáneos son los «hijos» de la primera generación de pensadores culturalistas –Geertz, Bellah, Turner y Sahlins son los principales entre ellos– quienes escribieron contra la corriente reduccionista de los sesenta y setenta e intentaron poner de relieve la textualidad de la vida social y la autonomía necesaria de las formas culturales. En la intelectualidad contemporánea constatamos esfuerzos para alinear estos dos axiomas de un programa fuerte con el tercero –que identifica los mecanismos concretos a través de los cuales la cultura labra su obra.

No se han hecho esperar las respuestas a la cuestión de los mecanismos de transmisión, en una dirección positiva, gracias al pragmatismo americano y las tradiciones empiricistas. La influencia de la lingüística estructural sobre la intelectualidad europea sanciona un tipo de teoría cultural que puso atención en la relación entre cultura y acción (cuando no fue atemperada por los discursos «peligrosamente humanistas» del existencialismo o la fenomenología). Simultáneamente, la *formación* filosófica de pensadores como Althusser y Foucault dio pie a un denso y tortuoso tipo de escritura, donde las cuestiones de causalidad y autonomía podían girar en torno a infinitas y esquivas espirales de palabras. Por el contrario, el pragmatismo americano ha suministrado el suelo fértil de un discurso donde se premia la claridad, donde rige la creencia de que los juegos del lenguaje complejo pueden reducirse a afirmaciones simples, donde arraiga la idea de que los actores deben jugar algún papel en la traducción de las estructuras culturales a las acciones concretas e instituciones. Entretanto, la influencia del pragmatismo puede encontrarse en la obra de Ann Swilder (1986), William Sewell (1992) o Gary Alan Fine (1987), donde se realizan esfuerzos tendentes a vincular la cultura con la acción sin recurrir al reduccionismo materialista de la teoría de la praxis de Bourdieu.

Otras fuerzas también han jugado un importante papel en el surgimiento del programa fuerte emergente en la sociología cultural americana. Posiblemente lo más sorprendente de éstas ha sido una vigorosa apreciación del trabajo del último Durkheim, con su insistencia en los orígenes culturales más que estructurales de la solidaridad (para una consulta de esta literatura ver Emirbayer, 1996; Smith y Alexander, 1996; Alexander (1986b). Un atinado acoplamiento entre la oposición durkheiminiana de lo sagrado y lo profano y las

teorías estructuralistas de los sistemas de signos ha hecho posible que reflexiones de la teoría francesa pudieran traducirse en un discurso y tradición sociológica diferenciada, muy implicada con el impacto de los códigos y codificaciones culturales. Numerosos estudios sobre la preservación del límite, por ejemplo, reflejan esta tendencia (ver Lamont y Fournier, 1993) y es instructivo contrastarles con las alternativas de un programa débil reduccionista respecto a los procesos de la «alteridad».

Las nuevas inspiraciones del programa fuerte son más interdisciplinarias. De manera más evidente ha crecido el interés en antropólogos culturales como Mary Douglas, Victor Turner y Marshall Sahlins. Postmodernos y postestructuralistas también han jugado su papel, pero con un mayor sesgo de optimismo. El nudo entre poder y conocimiento, que ha atrofiado los programas débiles europeos, ha sido destacado por teóricos americanos como Steven Seidman (1988). Para teóricos como Richard Rorty el lenguaje tiende a considerarse como una fuerza creativa para el imaginario social más que como una cárcel. Como resultado, los discursos y los actores están provistos de una gran autonomía respecto al poder en la construcción de las identidades. Pero también existe un caballo oscuro de la interdisciplinariedad al que nos gustaría prestar atención. El aumento del interés en la teoría sobre la narrativa y el género sugiere que ésta pudiera convertirse en una fuerza decisiva en el período de la segunda tentativa. Sociólogos culturales como Robin Wagner-Pacifici y Barry Schwartz (1991), Margaret Somers (1995), Wendy Griswold (1983), Ronald Jacobs (1996) y los autores de este artículo leen en la actualidad a teóricos como Northrop Frye y Frederic Jameson, historiadores como Hayden White y filósofos aristotélicos como Ricoeur y MacIntyre. El recurso a esta teoría se encuentra sólo parcialmente en su afinidad con una comprensión textual de la vida social. La sutil atracción que ejerce obedece a que traduce muy bien en modelos formales lo que puede aplicarse sobre casos en el trabajo comparativo e histórico. Un estímulo suplementario para este acercamiento es el de que la autonomía cultural queda asegurada (en su sentido analítico, véase Kane, 1993) por la estructura interna de formas normativas con sus repertorios interpenetrados de caracteres, líneas de argumentación y las consiguientes evaluaciones morales.

Es importante destacar que mientras los textos saturados de significado ocupan un lugar central en esta corriente americana de la sociología del programa fuerte, los grandes contextos no se ignoran. Las estructuras objetivas y las luchas viscerales que caracterizan el mundo social real se encuentran en todo fragmento de manera tan significativa como en el trabajo de los programas débiles. Se han realizado contribuciones notables en áreas tales como la censura y exclusión (Beisel, 1993), raza (Jacobs, 1996), sexualidad (Seidman, 1998) y violencia (Wagner-Pacifici, 1995). Estos contextos se tratan, sin embargo, no como fuerzas en sí mismas que determinan en última instancia el contenido y la significación de los textos culturales. Con todo, son considerados como instituciones y procesos que refractan los textos culturales de un modo colmado de significado. Son los asideros en los que las fuerzas culturales se combinan o pugnan con las condiciones materiales e intereses racionales para producir resultados particulares. Y, más allá de esto, son considerados como metatextos culturales por sí mismos, como expresiones concretas de los ideales omniabarcantes en curso.

Conclusiones

El argumento que hemos utilizado aquí a favor de un programa fuerte en proceso de formación ha mantenido un tono polémico. Esto no significa que despreciamos otras formas de acercarse a la cultura. Si la sociología aspira a mantener un estado saludable como disciplina, debería ser capaz de soportar un pluralismo teórico y un debate abierto. Algunas cuestiones relativas a la investigación pudieran, incluso, responderse haciendo uso de recursos teóricos derivados de los programas débiles. Mas, es igualmente importantes dejar espacio para una sociología cultural. El paso más firme para su consecución es el de hablar contra los falsos ídolos, evitar el error de confundir la sociología reduccionista de las aproximaciones culturales con un genuino programa fuerte. Sólo de esta forma la promesa de una sociología cultural puede llevarse a cabo a través de la segunda tentativa de la sociología.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, JEFFREY C. (1988a). *Action and its Environments*, Nueva York, Columbia University Press.
- _____. (1988b). *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Nueva York, Cambridge University Press.
- _____. (1995). «The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu», en Alexander, *Fin-de-Siècle Social Theory? Relativism, Reduction and the Problem of Reasoning*. Londres, Verso, pp. 128-217.
- Beisel, Nicola (1993). «Morals Versus Art». *American Sociological Review*, 58, pp. 145-162.
- BLAU, JUDITH (1989). *The Shape of Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, PIERRE (1962). «Les Relations entre les Sexes dans la Societe Paysanne». *Les Temps Modernes*, 195: 307-331.
- _____. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRENNER, NEIL (1994). «Foucault's New Functionalism». *Theory and Society*, 23: 679-709.
- DAVIS, MIKE (1992). *City of Quartz*. Nueva York, Vintage Books.
- DIMAGGIO, PAUL y WALTER POWELL (1991). *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago, University of Chicago Press.
- EMIRBAYER, MUSTAFA (1996). «Useful Durkheim». *Sociological Theory*. 14, 2: 109-130.
- FINE, GARY ALAN (1987). *With the Boys*. Chicago, University of Chicago Press.
- FISKE, JOHN (1987). *Television Culture*. Nueva York, Routledge.
- GOTTDIENER, MARK (1995). *Postmodern Semiotics*. Blackwell, Oxford.
- GRISWOLD, WENDY (1983). «The Devil's Techniques: Cultural Legitimation and Social Change». *American Sociological Review*. 48, pp. 668-680.
- HALL, STUART, CHAS CRITCHER, TONY JEFFERSON, JOHN CLARKE y BRYAN ROBERTS (1978). *Policing the Crisis*. Londres, Macmillan.
- HONNETH, AXEL (1986). «The Fragmented World of Symbolic Forms». *Theory, Culture and Society*, 3: 55-66.

- JACOBS, RONALD (1996). «Civil Society and Crisis: Culture, Discourse and the Rodney King Beating». *American Journal of Sociology*, 101, 5: 1.238-1.272.
- KANE, ANNE (1992). «Cultural Analysis in Historical Sociology». *Sociological Theory*, 9, 1: 53-69.
- LAMONT, MICHELE y PIERRE FOURNIER (1993). *Cultivating Differences*. Chicago, Chicago University Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1974). *Tristes Tropiques*. Nueva York, Atheneum.
- LOCKWOOD, DAVID (1992). *Solidarity and Schism*. Oxford. Oxford University Press.
- MILLER, PETER y NIKOLAS ROSE (1990). «Governing Economic Life». *Economy and Society*, 19, 2: 1-31.
- PETERSON, RICHARD (1985). «Six Constraints an the Production of Literary Works». *Poetics*, 14: 45-67.
- RAMBO, ERIC y ELAINE CHAN (1990). «Text, Structure and Action in Cultural Sociology». *Theory and Society*, 19, 5: 635-648.
- Rose, NIKOLAS (1993). «Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism». *Economy and Society*, 22, 3: 283-299.
- SEIDMAN, STEVEN (1998). «Transfiguring Sexual Identity». *Social Text* 9/20: 187-206.
- SEWELL, WILLIAM (1992). «A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation». *American Journal of Sociology*, 98, 1: 1-30.
- SHERWOOD STEVEN, PHILIP SMITH y JEFFREY C. ALEXANDER (1993). «The British are Coming». *Contemporary Sociology*, 22, 2: 370-375.
- SMITH, PHILIP (ed.) (1998). *The New American Cultural Sociology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. «Fascism, Communist and Democracy as Variations on a Common Theme», en J. Alexander (ed.) *Real Civil Societies*. Londres, Sage.
- _____ y J. C. ALEXANDER (1996). «Durkheim's Religious Revival». *American Journal of Sociology*, 102, 2: 585-592.
- SOMERS, MARGARET (1995). «Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory». *Sociological Theory*, 13, 3: 229-274.
- SWIDLER, ANNE (1986). «Culture and Action: Symbols and Strategies». *American Sociological Review*. 51: 273-286.

THOMPSON, E. P. (1978). *The Poverty of Theory*. Londres, Merlin.

WAGNER-PACIFICI, ROBIN (1995). *Discourse and Destruction*. Chicago, University of Chicago Press.

WILLIS, PAUL (1977). *Learning to Labour*. Farnborough, Saxon House.

WUTHNOW, ROBERT (1988). «Religious Discourse as Public Rhetoric». *Communication Research*. 15, 3: 318-338.