

Derechos reservados de El Colegio de Sonora, ISSN 0188-7408

Jeffrey C. Alexander (2000),
Sociología cultural.
Formas de clasificación en las sociedades complejas,
España, Editorial Anthropos/FLACSO,
271 pp.

Cuando uno se acerca al libro *Sociología cultural*, lo hace con dos preguntas. La primera es: ¿por qué *sociología cultural* y no *sociología de la cultura*? O sea, ¿en qué consiste ese giro que sustituye un sustantivo por un adjetivo? La segunda interrogante tiene un tono conspirativo: ¿qué está tramando Jeffrey Alexander? Esta suspicacia tiene su fundamento en el eje rector tanto del fecundo diálogo que este autor ha sostenido con los clásicos, como de la fina crítica que ha dirigido a los teóricos sociales contemporáneos: la intención de formular una teoría multidimensional de la sociedad (Alexander, 1989). La factura parsoniana de esta ambición es explícita. Alexander se reconoce como heredero de la tradición del estructural-funcionalismo, que fue el paradigma dominante en la sociología norteamericana hacia la mitad del siglo. Por lo mismo, hay que destacar que este énfasis en lo cultural no forma parte de una focalización de su proyecto teórico. En cambio, constituye la marca más nítida de la orientación vigente de sus intenciones de síntesis conceptual. La propuesta radica en establecer la centralidad ordenadora de la cultura en cada resquicio de la estructura social —“la materia es espíritu” sería una analogía apropiada—. La teoría sociológica contemporánea debe tomar en cuenta, por lo tanto, en cada uno de sus subsistemas, el carácter significativo, textual, de las instituciones y la acción social. Una concepción de la cultura como una fuerza activa y creadora por mérito propio, con el estatus de una variable independiente, capaz de moldear y mediatizar las estructuras sociales, es la característica del

“programa fuerte” de la “sociología cultural” que esgrime Alexander. El “programa débil” se identifica así con la sociología de la cultura, limitada a ser una disciplina entre otras, donde persiste la idea de que la cultura es una suerte de variable “suave”, que toma la forma de ideologías, sentimientos o símbolos que se destilan desde las variables “duras” de las bases estructurales y morfológicas de la sociedad. Este programa, nos indica el autor, ha sido sostenido, de diversos modos y en distintos sentidos, por la gran mayoría de las escuelas, aportaciones y teóricos sociales que se han ocupado de la cultura —basta que se mencione a la Escuela de Birmingham, la Escuela de Frankfurt, Pierre Bourdieu y Michel Foucault como ejemplos de este “programa débil” para levantar polémica—. ¿De dónde proviene, entonces, el impulso para un “programa fuerte”? —es la pregunta menos grave que se puede formular desde las simpatías sentidas hacia estos representantes críticos de la teoría social—. El tejido conceptual de Alexander se alimenta de distintas y numerosas fuentes, pero la raigambre de su proyecto nos lo indica con contundencia: “Si la ciencia social hoy debe desarrollar una teoría cultural, ésta debe erigirse sobre la sociología “religiosa” de Durkheim” (Alexander, 2000:250). Tal afirmación, nos indica de varios modos, no amenaza la secularidad de la ciencia y sí, en cambio, le otorga la “musicalidad” del sentido. *Sociología cultural* constituye una apuesta compleja para analizar la permeabilidad de la cultura en los distintos conglomerados de las prácticas sociales, e invita a repensar las disposiciones metodológicas que son necesarias para incidir en la espesura de la emocionalidad colectiva.

La publicación actual, no obstante, deja dudas con respecto a sus criterios de edición. Este libro es un conjunto de artículos dispares en su temática y en su extensión. El motivo recurrente que los une es la definición y aplicación de las categorías de análisis de una sociología cultural. Sin embargo, no están ordenados cronológicamente y sólo uno de los nueve capítulos tiene la fecha de su aparición inicial; del resto, tres de ellos escritos en colaboración con Phillip Smith y uno con Steven Jay Sherwood, no se indica ni cuándo ni dónde fueron presentados a la opinión pública. Uno esperaría que la secuencia de los artículos tuviera entonces una lógica conceptual, pero esto tampoco sucede. Los tres capítulos donde se abordan los alcances del

“programa fuerte” de la sociología cultural repiten los mismos argumentos, desarrollados con mayor o menor profundidad según el texto. La exposición detallada del funcionamiento operativo de este planteamiento “musculoso” de la cultura se halla en los demás trabajos que componen el libro. Los temas son: la simbolización de la sociedad del riesgo; la inserción de los discursos sobre la tecnología y las computadoras en un sistema de clasificación mítico; los elementos que conforman el discurso polarizador de la sociedad civil; y los elementos simbólicos preparatorios para la guerra del Golfo Pérsico. En el mismo sentido, resulta particularmente ilustrativa de la perspectiva integral del método de Alexander la periodización que realiza de la teoría social desde la mitad del siglo a la fecha. En ella se defiende la idea de que las corrientes de teorización social son portadoras de una cosmovisión, que representan el espíritu de una época. El análisis del caso Watergate, como un proceso donde tiene lugar un ritual de purificación de lo que es percibido como el centro moral de la sociedad norteamericana, es también uno de los trabajos más elaborados del libro. En este mismo se discuten los retos de una sociología postdurkheimiana, que se traducen en los aspectos constitutivos de la sociología cultural. A nuestro juicio, en esta discusión se encuentra la columna vertebral del pensamiento actual de Alexander.

Este autor nos indica que el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* tenía en mente el desarrollo de una lógica cultural de la sociedad, que insistiera en la centralidad del significado en la vida moderna. Esta idea contrasta con el desencantamiento del mundo que Weber atribuyó a las estructuras racionales de la modernidad. La sociología religiosa de Durkheim, nos dice Alexander, puede ser leída como una metáfora, como una teoría general de la sociedad y como una teoría específica de determinados procesos sociales. Si bien como teoría de la sociedad tiene serias limitaciones, por restringir el calificativo de “social” a la experiencia sacra, como metáfora y como teoría particular tiene todavía mucho por decir. La metáfora de la experiencia social como experiencia religiosa alude a la vivencia del sentido, a la ebullición constante de misterios y significados profundos que se cuelan por los intersticios de la racionalización burocrática. Como teoría particular, proporciona elementos para definir

una hermenéutica de los procesos rituales, de la experiencia trascendente y dirigida por valores. Hay que acercarse a las objetivaciones humanas a través de los códigos culturales y las narraciones míticas en las que se encuentran insertas. Los peligros ambientales de la sociedad contemporánea o los avances tecnológicos — Alexander analiza el desarrollo de las computadoras hasta 1975, fecha en que se inició la rutinización de su uso en EU— no son hechos objetivos de por sí; están atravesados por connotaciones mitológicas. En estos casos lo que se puede ver es la prevalencia de un sistema de clasificación que define un polo salvífico y otro apocalíptico, donde se alternan las representaciones públicas y sociales de los riesgos ambientales y del progreso científico. Lo que nos muestra Alexander es que la representación de la innovación tecnológica siempre está mediada por sentimientos que le atribuyen un papel redentor de la vida humana, o bien, una voluntad maléfica y destructora.

Los elementos de la elaboración del último Durkheim que son centrales para la sociología cultural son los de clasificación, solidaridad y morfología. El criterio de clasificación remite a una estructura de la organización simbólica que apareja los significados en las dimensiones de lo sagrado y lo profano. Según nos indica el autor, todo tipo de experiencia humana significativa se aglutina en estos dos polos, siguiendo un mecanismo descrito también por Levi-Strauss y Roland Barthes, que consiste en disponer binariamente la semantización de los fenómenos que transcurren en el mundo cotidiano. Adquiere una connotación sacra todo evento o afecto que motiva una vivencia intensificada del sentido. Lo profano, con un sentido más ambiguo, designa por igual lo rutinario, la normatividad y los roles, que las impurezas contaminantes del polo sagrado. Por medio de estos procesos de clasificación se llega al nivel de la solidaridad a través de la teoría ritual. Los rituales proporcionan un momento, un lugar y la acción social requerida para que se ponga en juego la clasificación simbólica, a través de las etapas sucesivas de sacralización, contaminación y purificación. En ellas se define una dinámica social que vincula a todos los miembros de una comunidad. La crisis política motivada por el caso Watergate, entre 1972 y 1974, que condujo hasta la dimisión voluntaria del presidente Nixon, se inicia cuando los procesos de ritualización pusieron de manifiesto que los elemen-

tos centrales de la religión civil estadounidense estaban amenazados por fuerzas contaminantes. Esto es, cuando se incentivó la percepción pública de que los valores de la democracia, la ley, la honestidad y la responsabilidad, legado de los grandes presidentes —Washington, Lincoln— y los reformadores heroicos —Sam Ervin— que constituyen el núcleo de la sociedad norteamericana, estaban siendo contaminados por enemigos turbios —el fascismo, el comunismo—, por delitos de corrupción y personalismo perpetrados por gente como el presidente Nixon, y afectados por escándalos como el Watergate. Lo que se vio en esos días, nos dice Alexander, fue la recreación de la solidaridad norteamericana con el fin de purificar lo que consideraba sus valores fundacionales. En momentos como ese, indica, es preciso diferenciar la renovación de la solidaridad vía el ritual, de sus alcances empíricos en la integración social que propicia. Es decir, hay que identificar plenamente los sistemas de clasificación simbólica que están en juego, por un lado y, por el otro, reconocer a los actores sociales y sectores que se involucran activamente en la formación de los vínculos solidarios.

El tercer elemento de las categorías durkhemianas que son importantes para Alexander es el de la morfología. Lo que destaca de este aspecto es la superación del esquema mecanicista expuesto en *La división social del trabajo*, para lograr un planteamiento multidimensional, en el que sea posible establecer la compleja interrelación de la estructura social con otras dimensiones como la personalidad y el orden cultural. Alexander se muestra enfático en un señalamiento: no es admisible la consideración en boga, que otorga una prioridad temporal y ontológica a la estructura social sobre la simbolización. La cultura, nos dice, es un emplazamiento de parámetros simbólicos, que se organiza en ámbitos de codificación binaria y se dispone narrativamente en asentamientos discursivos, mismos que son constituyentes y constitutivos de las formas sociales de relación. De esta manera podemos llegar a los tres componentes esenciales del “programa fuerte” de la sociología cultural: 1) un radical desacoplamiento de la cultura y la estructura social, en aras de enfatizar la autonomía y el potencial creativo de la primera; 2) la consideración de lo social como un texto, lo que obliga a un acercamiento hermenéutico que sea capaz de realizar una descripción densa de los códigos,

las narrativas y los símbolos que estructuran las relaciones sociales concretas; y 3) la reinsertión de los textos en sus contextos, esto es, el reanclaje detalladamente elaborado de la cultura en lo social, de modo que sea posible estipular relaciones de causalidad entre actores y agencias próximos, evitando la invocación de fuerzas abstractas y ambiguas para explicar abtrusamente un fenómeno.

El "programa fuerte" mencionado requiere, de cualquier modo, de una exposición más sistemática. Los puntos más valiosos de la teorización de Alexander pueden perderse en interpretaciones equívocas si no precisa con mayor amplitud su sentido. Es el caso de la simbolización binaria, en la que se sustentan las nociones de lo sagrado y lo profano. En primer lugar, la explicación que da al respecto es un tanto apresurada, limitándose a remitir al lector a determinadas fuentes. Aunque la duda no se refiere tanto a si se verifica efectivamente esta binarización, sino a las razones que tiene para considerar que son lo 'sagrado' y lo 'profano' los ejes nucleares de toda simbolización. Esto nos remite, en segundo lugar, a preguntarnos por la cualidad del afecto que subyace en estos términos. En ocasiones Alexander parece atribuirle a la emocionalidad un saber especial, que es el que determina, en última instancia, la sacralidad o impureza que adoptan los procesos significantes. Tal vez necesita especificar con mayor claridad la relación que atribuye a las emociones y la codificación simbólica. De otro modo nos inclina a pensar que existe un caudal afectivo que pasa sin rozar el intelecto, y que consigue desbordarse llenando de significado los objetos y las prescripciones normativas, lo cual constituye, sin lugar a dudas, un argumento objetable. En tercer lugar, cuando se habla de la simbolización binaria uno puede pensar que se está reduciendo la complejidad de los fenómenos sociales al contenido de dos categorías. Sin embargo, lo que Alexander parece tener en mente es algo ligeramente distinto: son los procesos de representación simbólica de los fenómenos, y no los fenómenos, los que adoptan esa forma dicotómica, por lo demás móvil y polisémica; pero no estaría de sobra una demarcación más nítida al respecto.

Sociología cultural nos provee de un modelo que asegura que la preocupación por lo sagrado y lo profano continúa organizando la vida social, en virtud del carácter nuclear de los sentimientos solidarios y

los procesos rituales. Lo relevante de este planteamiento es que tiene en la mira una reflexión acerca de los procesos de integración social en ese escenario contemporáneo de confluencia que es la sociedad civil. Este ámbito requiere ser investigado en sus dinámicas de forjamiento y fragmentación de una moralidad social, no sólo porque conviene así a los intereses de las ciencias sociales, enfatiza Alexander, sino porque es en este contexto donde palpita el espíritu de nuestra época. Las teorías sociales no sólo deben ser consideradas saberes restringidos a sus campos específicos, pues al mismo tiempo encarnan una forma de ver el mundo, de definir sus antecedentes y anticipar el futuro, que está anclada en la necesidad de clarificar el presente. Por lo tanto son relatos que funcionan de manera extracientífica, como una forma de verdad existencial. El "nuevo mundo" de "nuestro tiempo", al que provisionalmente se le puede llamar "neomoderno", define su polo sacro por las coordenadas del libre mercado, la democracia y el respeto a los derechos humanos; al polo profano lo caracterizan los nacionalismos particularistas. Los discursos románticos, heroicos y desencantados que caracterizaron, respectivamente, a la modernidad, la antimodernidad y la postmodernidad, definieron a su vez, sus adversarios y sus utopías. En la actualidad, nos dice, las corrientes fecundas de integración están representadas en el discurso de la sociedad civil. En ella encontramos una esfera de solidaridad "en la que el universalismo abstracto y las versiones particularistas de la comunidad se encuentran tensionalmente entrelazados" (Alexander, 2000:142). Las organizaciones que la componen son los tribunales, los medios de comunicación de masas y la opinión pública y tiene, además, una estructura específica donde interactúan élites de tipo oligárquico, organizaciones voluntarias y movimientos sociales. Lo importante es que en ella cristaliza también "un ámbito de la conciencia estructurada y socialmente establecida, que opera por encima de instituciones explícitas e intereses auto-conscientes de las élites" (Alexander, 2000:143). Para estudiar esta dimensión subjetiva hay que identificar y ocuparse de los códigos que proporcionan las categorías de lo puro y lo impuro en la esfera civil, dentro de las cuales se clasifica al tipo de motivos atribuibles a las personas en su actuar, a la cualidad de las relaciones sociales que se pueden establecer en un momento dado, y al carác-

ter de las instituciones que rigen la vida social. Alexander destaca las narraciones polarizantes sobre las que se asienta la institucionalidad democrática y que ordenan los imaginarios colectivos. Los discursos involucrados estipulan quiénes pueden y quiénes no pueden ser incluidos dentro de la sociedad civil, dependiendo si a la acción de una persona se le atribuyen motivos racionales o irracionales, si una relación social se califica de abierta o cerrada, o si una institución es evaluada como apegada a la ley o se le juzga arbitraria. La lista de categorías opuestas se extiende aún más, como corresponde a un entramado complejo de correspondencias y oposiciones. La aportación más fecunda de Alexander en este respecto es tal vez la que se refiere a la necesidad de interpretar las representaciones y los imaginarios que construyen los límites de la solidaridad de la sociedad civil.

Alejandro Monsiváis Carrillo *

Bibliografía

Alexander, Jeffrey C. (1989), *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*, Barcelona, Gedisa.

* Estudiante del programa de Doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de la Frontera Norte. Se le puede enviar correspondencia a Blvd. Abelardo L. Rodríguez, 2925, Zona del Río, Tijuana B.C., C.P. 22320. Correo electrónico: carlosm@posgrado.colef.mx