
«la cultura que vuelve». una revisión de las perspectivas de análisis cultural en la sociología norteamericana

javier auyero

«Oh, that book! Do we really have to go over all that old nineteenth-century stuff again?» E. P. Thompson, referencia irónica a *El Capital* de Carlos Marx.

«Las teorías pueden ser admirables estímulos pero asimismo pueden engendrar monstruos o meras piezas de museos.» Jorge Luis Borges. Prólogo a *Los Conjurados*.

1. Introducción

La preocupación por la dimensión cultural estuvo presente en los orígenes de la disciplina sociológica y nunca desapareció por completo durante su desarrollo. Sin embargo, mientras que la sociología norteamericana estuvo dominada por el positivismo, esta preocupación fue —de alguna manera— ‘deportada’ a los márgenes de la disciplina. En un libro sobre teoría crítica recientemente publicado, Craig Calhoun afirma que mucho del trabajo sociológico ha sido llevado a cabo como si la cultura fuese un campo de estudio separado que pudiese ser dejado a los antropólogos y a los críticos literarios sin que esto acarrearía problema alguno para la sociología.¹ Sin embargo, este autor detecta y describe cuatro formas en que la sociología comienza a retornar a la cultura como centro de sus preocupaciones.

¹ Calhoun, C.: *Critical Social Theory* (Cambridge: Blackwell, 1995).

La primera de estas formas se centra en una atención a la cultura como un conjunto de productos sociales más o menos objetivos —pinturas, libros, filmes—. En este enfoque la cultura es entendida como un dominio especial de objetos, acciones sociales e instituciones, y tratada como un conjunto de indicadores más o menos objetivos. La atención a la cultura es compartimentalizada dentro de la sociología como el estudio de un área específica (como la ley, la medicina, el deporte, etc.).²

Una segunda preocupación cultural —sin duda más significativa para el trabajo sociológico— es aquella que enfatiza la especificidad cultural e histórica de las categorías utilizadas por los sociólogos.

Un tercer programa de creciente interés sociológico por la cultura es aquel que Calhoun denomina el abordaje de la «cultura como variable». Aquí la cultura es entendida como una dimensión central del trabajo sociológico. Esto conduce a que muchos sociólogos expandan las operacionalizaciones de sus problemáticas sociológicas tradicionales, analizando la manera en que las diferencias culturales se convierten o no en «variables intervinientes» de peso.

Tomar a la «cultura como variable» puede tener consecuencias potencialmente transformadoras para el conjunto de la disciplina sociológica. Cuando la «cultura» vuelve a la sociología, esta última, lejos de incorporarla como una categoría hasta entonces descuidada, debe revisar sus premisas y sus maneras de abordar los fenómenos sociales. Al incorporar a la 'cultura' como *la* variable hasta ahora ausente, la totalidad de los análisis que no la habían tenido en cuenta sufren cambios esenciales. Tomemos por caso la teoría de acción racional. Las nociones —centrales en este enfoque— de interés, cálculo, individuo, etc., son profundamente alteradas al tomar seriamente la dimensión cultural, la misma estructura de la teoría queda resentida y debe ser repensada.³ Esta «vuelta (transformadora) de la cultura» da lugar a una cuarta agenda que enfatiza el carácter eminentemente cultural de la vida social. Las formas en que los actores generan y reconocen significados y sentidos en la acción social —y en sus productos— dan forma y constituyen a la vida social.

Sea como la «variable faltante», sea como una dimensión que re-estructura las maneras anteriores de entender y explicar «lo social», la cultura ha adquirido un renovado interés en distintas áreas de la sociología norteamericana. Tanto en la teoría sociológica⁴ como en la sociología histórica⁵, en los estudios sobre movimientos sociales,

² Para una reseña del estado de la cuestión en la sociología del arte, ver Zolberg, V.: *Constructing a Sociology of the Arts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

³ Al respecto ver L. Wacquant y Craig Calhoun: «Interesse, Racionalidade e Cultura» en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, número 15, año 6, febrero 1991. Brasil. Craig Calhoun: «The Problem of Identity in Collective Action» en J. Huber (ed.), *Macro-Micro Linkages in Sociology* (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1991) pp. 51-75. Para una revisión y crítica de las teorías de acción racional aplicadas al campo de la educación, ver Gambetta, D.: *Did they jump or were they pushed? Individual decision mechanisms in education* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

⁴ Alexander, J. & Seidman, S.: *Culture and Society. Contemporary Debates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Alexander, J.: *Twenty Lectures. Sociological Theory Since World War II* (New York: Columbia University Press, 1987).

⁵ Sewel, William: «Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case» en *Journal of Modern History* 57, 1985. Skocpol, Theda: «Cultural Idioms and Political Ideologies in the Revolutionary Reconstruction of State Power: A Rejoinder to Sewel» en *Journal of Modern History* 57, 1985. Crane, D. *The Sociology of Culture* (Cambridge: Blackwell, 1994).

acción colectiva y ciclos de protesta popular⁶, y en la sociología política⁷, es posible detectar una «vuelta» de la preocupación cultural al centro del oficio sociológico en la academia norteamericana. Junto a este renovado interés, otras disciplinas afines a la sociología, que hicieron de la cultura su centro de interés permanente —como la antropología—, comienzan a repensarla críticamente.

No hay duda, entonces, que la «cultura» —entendida provisoriamente como conjunto de sentidos y significados y como conjunto históricamente constituido y constituyente de estrategias, habilidades, estilos— es objeto de un renovado y complejo estudio. Más allá de este renovado interés, la miríada de trabajos que abordan la temática cultural está atravesada por disputas acerca de los elementos que la definición de cultura debería contener (símbolos, representaciones, valores, códigos, sistemas de clasificación, esquemas de apreciación y acción, etc.) y los procesos específicos que relacionan a la cultura con lo social y con las prácticas de los agentes (rituales, procesos de socialización y/o educación, performances dramáticas, la construcción y transformación de la conciencia de clase, etc.). Al mismo tiempo, el «redescubrimiento» de la cultura parece provocar un efecto no-intencionado: el —necesario, pero a veces irreflexivo— deseo de trascender límites disciplinarios produce un cierto olvido de los fundamentos sobre los que este «redescubrimiento» se basa, provocando que los enfoques de autores clásicos y neo-clásicos sean las principales «víctimas» de este nuevo interés por deshacerse de límites disciplinarios restrictivos.

En este trabajo me propongo —puede que con mucho de carácter autobiográfico y de intento de rescate— volver sobre los pasos del «redescubrimiento» de la cultura, revisando las tradiciones de pensamiento que constituyen —muchas veces sin manifestarse como tales— las raíces de este renovado interés. La premisa que fundamenta este trabajo es que las futuras direcciones que el análisis cultural en sociología debería tomar yacen —en gran medida— en el pasado. Es a este pasado que este trabajo interroga, perplejo por la «culturalización» que —bienvenida sea— invade a la sociología.

En la primera parte de este artículo presentaré —sin adentrarme en ellos— a los elementos que todavía son considerados relevantes y útiles en los escritos de los «Padres Fundadores» del pensamiento social: Marx, Weber y Durkheim. Luego daré un salto cronológico para detenerme en dos autores que la literatura agrupa bajo el título de «post-clásicos»: Parsons y Gramsci.

⁶ Roy, B.: *Some Trouble with Cows. Making Sense of Social Conflict* (California: University of California Press, 1994). Calhoun, C. editor: *Social Theory and the Politics of Identity* (Cambridge: Blackwell, 1994). Craig Calhoun, «The Problem of Identity in Collective Action» en J. Huber (ed.): *Macro-Micro Linkages in Sociology* (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1991) pp. 51-75. Cohen, J. «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements» en *Social Research*, 52, pp. 663-716. 1985. También ver la excelente compilación de Mark Traugott *Repertoires and Cycles of Collective Action* (Durham: Duke University Press, 1995).

⁷ Somers, M.: «Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation» en *Social Science History*, 16 (4), 1992. Somers, M. y Gibson, G.: «Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity», en Craig Calhoun, editor: *Social Theory and the Politics of Identity* (Oxford: Blackwell Publishers, 1994). Somers, M. «Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy» en *American Sociological Review* 58: 587-620, 1993.

La tercera parte de este trabajo constituye el núcleo del mismo y estará subdividida en tres diferentes grupos. En primer lugar, me centraré en los autores neo-marxistas y neo-gramscianos y en otro conjunto de trabajos que —a pesar de no ubicarse estrictamente en esta tradición—comparten con éstos una profunda atención hacia los procesos de construcción hegemónica, dominación y resistencia. En segundo lugar, revisaré a un conjunto de autores neo-weberianos (M. Walzer, P. Berger, C. Geertz, Gusfield, R. Peterson y A. Simkus). Cada uno de estos autores ilumina lo que considero legados centrales del pensamiento weberiano. Una breve referencia a Lévi-Strauss me permitirá entrar en la tradición neo-durkheimiana, magistralmente representada por Mary Douglas y Victor Turner, y de manera más problemática por Erving Goffman. En la cuarta parte exploraré el «estructuralismo constructivista» de Pierre Bourdieu. Su análisis de la cultura como una dimensión de las prácticas ofrece una interesante y fructífera síntesis de diversas tradiciones. Luego de ver cómo estas distintas tradiciones se articulan en el pensamiento bourdiano, me concentraré en el trabajo de dos sociólogos que trabajan en la academia norteamericana sobre distintas líneas de investigación inspiradas por el autor francés.

El trabajo concluye con una mirada a la literatura sobre el clientelismo político. Esta mirada procura detectar las limitaciones que emergen en los abordajes a este persistente «arreglo social y político» cuando se incorpora como preocupación central a la dimensión cultural (hasta ahora prácticamente ausente en esos estudios).

Antes de comenzar me gustaría puntualizar dos advertencias: siendo construcciones arbitrarias, las taxonomías que propongo violentan —de alguna manera— la riqueza de cada uno de los autores, al reducir su obra a una u otra tendencia cuando su complejidad sugeriría lo contrario. Sin embargo, un mapeo implica cierta organización y confío en que el lector no juzgue tanto las virtudes o defectos del esfuerzo taxonómico como el intento de trazar ciertas genealogías y ubicar ciertas tendencias. La segunda advertencia: las, a veces superficiales y breves, referencias a ciertos autores no deberían —espero— implicar la falta de una lectura seria y detallada de los mismos. Lo que sigue es un mapa, seguramente lleno de rutas alternativas faltantes⁸, caminos de tierra o estacionales que podrían ser recorridos, sendas inexploradas, y carente de muchas referencias acerca las virtudes o defectos de los lugares a visitar. Sin embargo, a pesar de todas sus carencias, un mapa, si bien insuficiente, es imprescindible para dar cuenta de la travesía en la que hoy parece embarcada una buena parte del oficio sociológico en su intento de tomar seriamente a la «cultura».

⁸ Una de esas «rutas faltantes» es, sin duda, Foucault. Su influencia en la sociología es central a partir del tratamiento que éste hace de la relación entre el saber y el poder. El creciente aunque heterogéneo campo de los estudios culturales norteamericanos tiene en él a uno de sus inspiradores centrales (también es el caso para los «subalternistas»). Al respecto, ver la excelente introducción de Dirks, Eley y Ortner en *Culture, Power, History. A Reader in Contemporary Social Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

2. Clásicos y post-clásicos

Se podrían señalar una serie de elementos en la obra de los clásicos que constituyen núcleos temáticos presentes en los abordajes sociológicos contemporáneos que intentan tomar seriamente a la cultura. Más allá de que hayan constituido o no parte central de sus obras, estos elementos no están ausentes del debate actual sea como problemas, como presupuestos o como centros de crítica.

El abordaje de los fenómenos sociales como fenómenos morales, la preocupación por los diferentes tipos de solidaridad, el tratamiento otorgado a la religión y a las clasificaciones simbólicas y la interpretación de los ritos sociales: estas son las cuatro áreas temáticas de la obra de Durkheim que aún hoy se encuentran presentes —en mayor o menor medida— cuando la sociología contemporánea pretende poner a la cultura en el centro de su análisis o reincorporar a la cultura como «la variable faltante» del análisis sociológico.⁹

⁹ En *Las reglas del método sociológico*, Durkheim enfatiza dos propiedades de los fenómenos sociales: exterioridad y constreñimiento. Ambas se refieren a la relación entre la acción y las propiedades de las colectividades sociales, acentuando la autoridad que las reglas morales o convenciones sociales tienen sobre las creencias predominantes de los individuos (la conciencia colectiva como imperativo moral). Los fenómenos sociales son fenómenos morales, no sólo constriñen a la acción sino que son fuente de la acción intencionada (en el sentido que los propósitos o intenciones son valores introyectados). Hombres y mujeres viven en sociedad de acuerdo a reglas morales. Este es también un aspecto central en *La división del trabajo*. La declinante relevancia de los valores morales tradicionales es reemplazada por el efecto integrador de la moderna división del trabajo. La diferenciación social es acompañada por cambios en la naturaleza de la solidaridad social. Durkheim describe dos tipos de solidaridad social como tipos de cohesión social: solidaridad mecánica (valores y sentimiento comunes, omnipresencia de la conciencia colectiva), y solidaridad orgánica (interdependencia funcional). La complejización de las sociedades conduce a la emancipación de la conciencia colectiva y al surgimiento de ideas que acentúan la centralidad del individuo. En las sociedades modernas, el individualismo es experimentado como una «cosa sagrada». Esta idea será retomada por R. Bellah en referencia al individualismo norteamericano. Este último punto nos conduce al corazón del tema abordado en *Formas elementales de la vida religiosa*. En su estudio del totemismo australiano, Durkheim provee una definición no sustancialista de la religión. La religión presupone una clasificación de todas las cosas en dos clases: sacras y profanas. Lo sacro incluye prescripciones rituales (ritos que poseen funciones negativas y positivas) y prohibiciones. La religión incluye a un conjunto de creencias y de prácticas rituales, junto a una forma institucional (la religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativo a las cosas sagradas, en el que los adherentes están unificados en una iglesia). Al separar la cuestión de la verdad de la religión y la cuestión de su estructura simbólica y su función social, Durkheim —junto con Weber— estableció los fundamentos para un estudio científico de la religión. Al respecto ver, J. Casanova: *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

En *Formas elementales de la vida religiosa*, existe también un primer delineamiento de una teoría del conocimiento en la que el acento está puesto en la correspondencia existente entre las formas de clasificación, las ideas colectivas y las formas de organización social. Este tema reaparecerá con mucho mayor fuerza en el trabajo conjunto de Durkheim y Mauss, *Primitive Classifications*. Allí, la creación de límites y clasificaciones simbólicas es explicada por la correspondencia que estas establecen con las formas de organización social (los hombres y mujeres viven en grupos, se piensan como grupo, y agrupan a otras cosas). En estos dos últimos trabajos, las representaciones colectivas son analizadas como los fundamentos de la inteligencia humana (categorías de tiempo, espacio, etc.). De allí que, para Durkheim, la cultura sea «una forma de conocer». (Al respecto, ver Lamont y Fournier: *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1992)). Durkheim también delinea los fundamentos de una sociología de las formas simbólicas (algo que reaparecerá luego en la obra de Bourdieu). Las formas de clasificación simbólica dejan de ser formas universales y trascendentales y se convierten en formas sociales. Sociales en la medida que son arbitrarias (relativas a un grupo particular) y socialmente determinadas. [Ver P. Bourdieu: *Language and Symbolic Power* (Massachusetts: Harvard University Press, 1992)].

En términos generales, pareciera que la preocupación central de Durkheim —¿qué es lo que mantiene unida a la sociedad? ¿Cuál es la naturaleza del lazo social?— continúa siendo un problema central en los estudios contemporáneos sobre la cultura. Para Durkheim, el factor explicativo central se hallaba en la morfología social, en las relaciones estructurales entre los agentes, en la densidad social. Esto aparece claramente en *Suicide*. En este trabajo fundacional, Durkheim afirma que los grupos con alta densidad social poseen una menor tendencia a que sus miembros se suiciden ya que la estructura social crea una suerte de «capullo» alrededor del individuo, transformándolo en alguien menos individualista y en alguien con más sentido de pertenencia a un determinado grupo [ver R. Collins, *Max Weber. A Skeleton Key* (Newbury Park: Sage, 1986)]. De esta manera, la estructura social es vista por Durkheim como poseedora de un efecto moral y emocional. La génesis del «capullo moral» que rodea al individuo nos conduce por otro de los caminos explorados por el autor: los ritos sociales. Estos combinan la copresencia de los agentes en un determinado lugar con un elemento «mental»: la creciente presencia de la conciencia de grupo. Esto hace que ciertas ideas lleguen a representar a un cierto grupo al convertirse en sus símbolos.

En el caso de Weber, descubrir sus mayores contribuciones a la construcción de una perspectiva contemporánea de análisis cultural puede llegar a ser —para utilizar una expresión de Collins— como pelar una cebolla. excepto que uno nunca sabe qué parte es el corazón. Sin embargo, no resulta complicado señalar algunos de los aspectos de su pensamiento que hoy constituyen referencias inevitables en la sociología de la cultura.

A lo largo de la obra de Weber podemos detectar una tensión central (en ciertos momentos, esta se convierte en un equilibrio) en la manera en que evaluó la relevancia de los factores materiales e ideales.¹⁰ Mientras que en *Historia económica general*, el balance se inclina hacia el lado material, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el costado idealista es el que adquiere más prominencia. Esta es la razón por la que algunos autores sostienen que Weber puso a Marx «patas para arriba»: en lugar de enfocar a las ideas religiosas como reflejo de la base material del capitalismo, las creencias religiosas son consideradas como la base del capitalismo.¹¹ Más allá de esta tensión central, existen cinco áreas dentro pensamiento weberiano que todavía hoy hacen sentir su influencia en el abordaje sociológico a la cultura: la relación entre la ética religiosa y la conducta económica; el proceso de racionalización cultural; la relevancia de la interpretación en nuestro entendimiento de la conducta humana; el problema de la legitimación; y el abordaje a la estratificación social.¹²

¹⁰ Para un examen de este balance en relación a la biografía personal de Weber, ver Randall Collins: *Max Weber. A Skeleton Key* (Newbury Park: Sage, 1986).

¹¹ Obviamente, esta es una gran simplificación. Algunos comentaristas de Weber (Parsons, por ej.) presentaron a Weber como un idealista en oposición al materialismo de Marx, como un defensor del rol de las ideas en la historia. Otros (Collins, por ej.) sostienen que la visión weberiana del mundo es una visión multidimensional, dándole la debida relevancia a los diversos factores.

¹² En *La ética protestante*, Weber busca analizar la relación entre las ideas religiosas y el desarrollo económico, una clase particular de protestantismo (calvinismo) y una clase particular de capitalismo (capitalismo racional). Mientras que acentúa el rol fundamental que jugaron las ideas religiosas en la cadena causal que produjo al capitalismo moderno, Weber nos provee con ciertas claves interesantes para examinar la relación entre un grupo de creencias y un conjunto de prácticas. El deber para con la propia vocación (la conducta moral cotidiana del agente como el cumplimiento del deber para con Dios) y las orientaciones antitradicionales, constituyen factores centrales en la explicación de la «afinidad electiva» existente entre la ética económica del capitalismo y el calvinismo y en nuestra comprensión de los fundamentos religiosos de la conducta racional. Quizás esta sea la mayor contribución de este polémico trabajo a un abordaje sociológico de la cultura: explorar la manera en que la ética religiosa —como un imaginario que se articula en la práctica— ejerce una influencia fundamental en la acción de los individuos.

En sus *Ensayos metodológicos*, Weber realiza otro aporte fundamental a nuestra comprensión de la cultura. La conducta humana debe ser entendida como conducta con sentido subjetivo, a la sociología deben importarle fenómenos con una relevancia cultural bien definida. En su intento de resolver el «methodenstreit» que preocupaba a los cientistas sociales de su tiempo, la «verstehen» era fundamental: la tarea principal del análisis social es «la interpretación de la acción en términos de significado subjetivo». Dilthey, Gadamer y, luego, Habermas y Geertz harán de este tema parte central de sus análisis. Re-centrar a las creencias como soporte de un sistema de dominación, constituye un aspecto del trabajo de Weber omnipresente en el análisis cultural contemporáneo. Un sistema estable de dominación descansa en la creencia de los subordinados en la legitimidad de su subordinación. Es este «insight» de Weber el que marca el esfuerzo central de la obra de Bourdieu (y no tanto, como muchas veces se sostiene, una lectura no reconocida de Gramsci).

Por último, el abordaje weberiano a la estratificación social demuestra una bien definida sensibilidad cultural y ejerce una potente influencia en los estudios contemporáneos de las clases en sociedades industriales. Las clases son definidas por la posición de los agentes en el mercado (posibilidades de vida), pero en la definición de los grupos de status, el prestigio y las evaluaciones acerca de la posición social (estilo de vida) llegan a ser las dimensiones fundamentales. El lado ideológico y/o cultural es absolutamente necesario para que un grupo se convierta en algo más que un grupo de personas con la misma posición económica: una comunidad social real. De más está decir que los grupos de status no son grupos «no-económicos». Sus estilos de vida dependen de los recursos económicos y de la posición en el espacio social.

Andrew Arato —«Marx no escribió nada sobre la cultura en tanto tal»¹³ y Jeffrey Alexander —Marx es el campeón de la teoría anti-cultural—¹⁴ son dos de los muchos autores que no ven en los escritos marxianos elementos aún valiosos para el estudio sociológico de la cultura. Sin embargo, el fantasma de Marx recorre gran parte del trabajo sociológico actual y —en lo que hace a este trabajo— particularmente de aquellos que pretenden tomar seriamente a la cultura. Sea para criticar su reduccionismo, sea para reconsiderar la tesis de la ideología, sea para intentar dar cuenta del contexto en el cual se desarrollan determinado tipo de prácticas, la obra marxiana constituye una referencia inevitable. Podríamos diferenciar entre problemas analíticos y temas sustantivos. R. Williams¹⁵ describe magníficamente los problemas y limitaciones de los primeros: las nociones de base y superestructura (o ser social y conciencia social); el problema de la determinación y la comprensión de las fuerzas productivas. Las ambigüedades existentes en estos condujo a muchos marxistas a analizar a todas las manifestaciones como reflejos o inversiones de los procesos materiales de producción y reproducción. Estas dos nociones —reflexión e inversión¹⁶— son centrales en los tres núcleos temáticos sustantivos aún presentes, muchas veces de manera no manifiesta, en los estudios contemporáneos de la cultura: el fenómeno de la conciencia alienada, la imposición de las ideas por la clase dominante y el fetichismo de las mercancías.¹⁷

¹³ Arato, A & Gebhart, E.: *The Essential Frankfurt School Reader* (New York: Continuum, 1992).

¹⁴ Alexander, J. & Seidman, S.: *Culture and Society. Contemporary Debates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)

¹⁵ R. Williams: *Marxismo y literatura* (Barcelona: Ediciones Península, 1980).

¹⁶ Para una crítica de la teoría de la reflexión en el abordaje a las producciones artísticas, ver P. Bourdieu: *The Field of Cultural Production* (New York: Columbia University Press, 1993)

¹⁷ En los escritos tempranos de Marx, el énfasis está puesto en la conciencia como un reflejo invertido de la realidad. En estos primeros trabajos, vemos a un Marx preocupado por las mistificaciones que esconden el verdadero carácter de la realidad social y las distorsiones culturales que ocultan a las contradicciones sociales. Su abordaje del fenómeno religioso está permeado por estas ideas. La religión es la conciencia invertida del mundo, es la base general para la justificación y consolidación del mundo social.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels dirigen nuestra atención hacia la naturaleza de estas inversiones y su impacto en los procesos de conformación de las ideas. En este trabajo, ellos introducen una distinción que luego desaparecerá: cultura e ideología. La primera se refiere a las formas de expresión y representación de la vida social. La segunda contiene formas distorsionadas de conciencia que emergen de y disimulan las relaciones de dominación de clase. En este texto, Marx y Engels introducen un relación esencial que, de alguna manera, constituye el fantasma que acecha a todos los estudios contemporáneos de la dinámica cultural: la relación entre las ideas y las prácticas. Las ideas emergen de y están internamente conectadas con la práctica (entendiendo por práctica a la actividad sensorial y consciente por la cual hombres y mujeres producen y reproducen las condiciones materiales y las relaciones sociales en las que viven). La práctica determina a la cultura, a la conciencia y a la ideología. En la tesis VIII sobre Feuerbach, Marx asegura que «La vida social es esencialmente práctica». Y en *La ideología alemana*, la relación entre ideas y prácticas queda claramente delineada: «la producción de ideas, de concepciones, de conciencia, está entrelazada con la actividad material y con el intercambio material de los hombres, el lenguaje de la vida real.» (p.154). La ideología significa representaciones ilusorias de la práctica. Esta ilusión emerge del marco en el cual se desarrolla la práctica en las sociedades capitalistas: la lucha de clases. De esta manera, la ideología se refiere a: ideas generadas por una práctica que está distorsionada por el marco de clase en el cual tiene lugar. Estas ideas ocultan las contradicciones sociales en el interés de la clase dominante —la ideología se define en su relación con las contradicciones e intereses de clase, no con la verdad.

En *El capital*, Marx introduce un dimensión doble de la práctica en el modo de producción capitalista: relaciones sociales esenciales y formas fenoménicas. Ahora, la determinación de la conciencia por la práctica está mediada por los intercambios de mercancías. El proceso de mistificación surge no sólo de las relaciones de clase (como en *La ideología alemana*) sino que está contenido dentro de la misma forma mercancía. La categoría del fetichismo de la mercancía implica: a) el proceso de extrañamiento de las mercancías de sus orígenes humanos, volviéndolas misteriosas, opacas, objetos extraños; y b) el surgimiento de un nuevo tipo de subjetividad, una subjetividad fetichizada [Al respecto ver, Godelier, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (España: Siglo XXI, 1980)]. Con esta última idea, la ideología es vista como permeando a la totalidad de la cultura y la conciencia, y a todas las esferas vitales (la noción de Lukacs de reificación va en la misma dirección al combinar la noción weberiana de racionalización y burocratización, con la noción marxiana de fetichismo). Este movimiento final de Marx no permite diferenciar a la cultura de la ideología, y no presta atención al carácter activo de la conciencia humana, ignorando así la potencialidad constitutiva de la cultura.

Junto a los autores clásicos, los post-clásicos Parsons y Gramsci constituyen figuras cardinales y referencias polémicas inevitables en los debates contemporáneos al interior del campo de la sociología.

Talcott Parsons intenta desarrollar una sociología de la cultura focalizándose en el rol, a su juicio central, que juegan los valores. Tres son los sistemas en los que, de acuerdo a Parsons, la acción 'ocurre': los sistemas sociales, sistemas de la personalidad, y sistemas culturales. Estos constituyen tres modos de organización de los elementos de la acción. El análisis del sistema cultural es de fundamental importancia para la teoría de la acción. Parsons define al «sistema cultural» como el sistema de patrones simbólicos que posee las siguientes características:

1. El sistema está constituido por la organización de valores, normas, y símbolos que *guían* las elecciones que los actores realizan y que *limitan* los tipos de interacción que pueden ocurrir entre los actores.

2. El sistema cultural representa un tipo especial de abstracción de los elementos de los otros dos sistemas. No es un sistema empírico.

3. Los patrones de normas regulatorias y de otros elementos culturales que guían las elecciones de actores concretos no pueden ser contruidos con elementos tomados al azar o no relacionados entre sí. Esto quiere decir que el sistema cultural debe ser un sistema consistente.

4. Un sistema cultural es un «patrón de cultura cuyas diferentes partes están interrelacionadas a los efectos de formar sistemas de valores, sistemas de creencias, y sistemas de símbolos expresivos».¹⁸

El sistema de orientaciones respecto a los valores («value-orientation system») es el sistema más importante en el nivel cultural, conteniendo —básicamente— un conjunto de reglas o estándares. El sistema de orientaciones respecto a los valores compromete al individuo respecto de un conjunto organizado de reglas y estándares. Lo que Parsons denomina «value-orientation» son aquellas características de la orientación de los actores que los obligan a seguir ciertas normas, estándares o criterios de selección. De esta manera, las reglas o estándares que existen en el nivel cultural operan como orientaciones de valor o disposiciones a nivel del actor. Como Parsons claramente señala, «un sistema cultural incluye a un conjunto de estándares. La orientación respecto a los valores de los individuos es su compromiso para con estos estándares».¹⁹

Para Parsons, *los valores explican las razones por las cuales los actores realizan cierto tipo de elecciones. De esta manera, la cultura da forma a la acción al definir lo que la gente quiere. A pesar de que su énfasis en los valores debe ser contextualizado en su disputa*

¹⁸ T. Parsons y E. Shils: «Values and Social Systems», p. 40.

¹⁹ Ibid. p. 41

en contra de la tradición utilitaria —como queda demostrado en *The Structure of Social Action*—, en su abordaje los valores carecen de historia: no son elementos simbólicos concretos que posean una historia. Por el contrario, constituyen esencias alrededor de las cuales las sociedades se organizan. Los valores, en el relato parsoniano, son el «motor inamovible de la teoría de la acción».²⁰

De acuerdo a Parsons, el sistema de valores y otros patrones de la cultura pueden ser institucionalizados en los sistemas sociales e internalizados en el sistema de la personalidad. Cuando esto sucede, el sistema cultural guía al actor respecto de la orientación hacia ciertos fines y respecto a la regulación normativa de los medios empleados y de las actividades expresivas. La institucionalización y la internalización son ambos fenómenos de la «interpenetración» de los diferentes subsistemas de acción. La institucionalización de patrones de valor es definida por un consenso entre los miembros dentro del contexto de su propia sociedad. En este sentido, cualquier sistema de acción está sostenido por la necesidad funcional de orden. La institucionalización del sistema de valores y la internalización de los compromisos de valor juegan un rol fundamental en la *legitimación cultural*. Como es obvio, una idea un tanto ingenua acerca del conocimiento, de los valores y de las creencias se hace aquí presente. Cuando se considera al «consenso general» como una empresa común de todos los agentes en una sociedad particular, el abordaje de Parsons carece de noción alguna de imposición de códigos simbólicos. Muchas veces, los actores introyectan valores de otros actores, grupos o instituciones; y el así llamado consenso general es el consenso que un sector de la sociedad impone sobre otro.

La «cultura como valores» está presente en dos núcleos temáticos aún presentes en el debate sociológico: el debate sobre la «cultura política» y sobre la «cultura de la pobreza». La preocupación que Oscar Lewis y Almond y Verba manifiestan en sus trabajos respecto a los valores como los principios generadores de conductas, nos permiten ubicarlos dentro de la tradición parsoniana.²¹

Almond y Verba enfatizan la existencia de bases psicológicas para la democratización y de un conjunto de actitudes profundamente asociadas con la democracia. La cultura política no se centra alrededor de prácticas políticas sino alrededor de sentimientos, formas de conocimiento y —en particular— orientaciones de valor. Estos autores analizan diferentes tipos de cultura política —parroquial, «subject» y participativa— y concluyen que la *cultura cívica* —en tanto balance entre actitudes tradicionales y orientaciones participativas— es la más apta para la perpetuación de la democracia. La cultura cívica implica una cultura política balanceada en la que la actividad política, el involucramiento en ella y la racionalidad que la guía, existen pero están balanceadas

²⁰ Swidler, Ann: «Culture in Action: Symbols and Strategies» en *American Sociological Review*, Vol 51 (Abril 1986: 273-286).

²¹ Almond & Verba: *The Civic Culture* (Newbury Park: Sage, 1989). Lewis, O.: *The Children of Sanchez* (New York: Random House, 1961). La Vida: *A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty* (New York: Random House, 1966).

por la pasividad, el tradicionalismo y el compromiso con valores parroquiales. Esta preocupación por los «valores democráticos» está también presente en los estudios inspirados por la teoría de la modernización y en muchos de los trabajos más recientes sobre los procesos de democratización en Latinoamérica.²²

La persistencia de la pobreza, miseria y dependencia —ocultas tras el crecimiento económico y el mito de la «America Afluente»— fue repentinamente (re)descubierta por políticos e intelectuales a principios de la década del 60. La noción de cultura de la pobreza fue el artefacto interpretativo diseñado para dar cuenta de la situación. En sus varios escritos, Oscar Lewis explica la persistencia de la pobreza como un fenómeno que se auto-perpetúa, reproduciéndose a sí mismo. La cultura de la pobreza es «una forma de vida... que se traspasa de generación a generación». Los valores de los pobres, sean cuales fueran sus orígenes, aseguran la continuidad de su pobreza y la de sus hijos. Los problemas empíricos de este abordaje han sido reiteradamente señalados.²³ Pero en lo que aquí nos concierne, un problema conceptual más general puede ser detectado en los abordajes a la *cultura cívica* y a la *cultura de la pobreza*. Este problema es bien sintetizado por Swidler:

«Los estudiosos de la cultura siguen buscando valores culturales que explicarán aquello que es distintivo de la conducta de grupos o sociedades, y descuidan otros fenómenos culturales distintivos que ofrecen mayores promesas para explicar patrones de acción. Estos factores son mejor descriptos como habilidades moldeadas culturalmente, hábitos, estilos que como valores o preferencias.»²⁴

Es así que los agentes pueden compartir valores comunes mientras permanecen profundamente diferentes en la manera en que la cultura organiza sus patrones generales de conducta. La cultura, para Swidler, es más que un conjunto de preferencias o deseos (valores). Es un estilo, un conjunto de destrezas, hábitos, prácticas, *un repertorio*. Como veremos, esta posición reconoce sus raíces en la obra de Bourdieu.

Contrariamente a Parsons, Gramsci señala que los procesos culturales tienen lugar en sociedades profundamente divididas.²⁵ Una de las preocupaciones centrales que atraviesa los *Cuadernos de la cárcel* es la que sostiene que la cultura debe concebirse como parte del proceso de dominación.

La clase fundamental al nivel de la estructura domina a la sociedad no sólo por la fuerza (en realidad, no puede dominar sólo por la fuerza

²² Para una reseña, ver Klarén, P. y Bossert, T.: *Promise of Development. Theories of Change in Latin America* (Boulder: Westview Press, 1986).

²³ Ver Valentine, Ch.: *Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1968); Katz, M.: *The Undeserving Poor. From the War on Poverty to the War on Welfare* (New York: Pantheon Books, 1989). Como señala A. Portes (1972), «el grave error de las teorías de los barrios pobres urbanos ha sido el de transformar condiciones sociológicas en trazos psicológicos, y así imputar a las víctimas las características distorsionadas de sus victimarios.» Citado en Wacquant, L.: «The New Urban Color Line: The State and Fate of the Ghetto in PostFordist America» en C. Calhoun, editor: *Social Theory and the Politics of Identity* (Oxford: Blackwell, 1994).

²⁴ Swidler, A.: op. cit. p. 275.

²⁵ Gramsci, Antonio: *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1983).

excepto en situaciones históricas extraordinarias) sino por consenso. Este consenso es obtenido debido al control de la sociedad civil. Este «control» —dirección cultural— está caracterizado básicamente por la difusión de la visión del mundo de la clase dominante entre todos los otros grupos sociales. Esta visión del mundo se transforma en sentido común, un sentido común popular que es casi siempre fragmentario, desarticulado, contradictorio e incoherente. La difusión de la «visión del mundo dominante» constituye lo que se conoce como proceso de construcción hegemónica. La hegemonía, entonces, implica a un conjunto de relaciones de poder que tienen el efecto de imponer una manera de mirar el mundo. El carácter fragmentario del sentido común y la asumida incompletitud de la realidad social, le otorgan a la noción de hegemonía la cualidad de ser siempre parcial y problemática. La hegemonía, como bien nos recuerda R. Williams, nunca es total, siendo un proceso de lucha y negociación.

En otras palabras, para Gramsci la *clase dirigente* en el nivel estructural (clase fundamental en el campo económico) ejerce la dirección ideológica vía los intelectuales (orgánicos) a nivel superestructural. Esto implica dos aspectos centrales de la noción de hegemonía: es un proceso de dirección cultural basado fundamentalmente en la clase. El Marx de *La ideología alemana*, así como el de las «Tesis sobre Feuerbach» se hace presente así en el énfasis gramsciano en las ideas dominantes. Pero también la relación entre prácticas e ideas, que constituye un aspecto central en la obra de Marx, constituye una preocupación fundamental para Gramsci (ejemplificada en su discusión del americanismo y del fordismo en la que analiza la manera en que los nuevos métodos de trabajo están interrelacionados con «un modo específico de vivir, de pensar, y de sentir a la vida»²⁶).

3. Los neo-clásicos

a. Neo-marxistas y neo-gramscianos

Tres son los libros que, emergiendo de la historiografía marxista inglesa, abren el camino para lo que hoy se conoce como la tradición de estudios culturales.²⁷ Estos trabajos son *Culture and Society* de R. Williams, *The Uses of Literacy* de R. Hoggart, y *The Making of the English Working Class* de E.P. Thompson.

Para Hoggart la cultura era central ya que nos podía ayudar a reconocer que un tipo de práctica (como la lectura) no debía ser separada de la red más abarcadora de otro tipo de prácticas cotidianas (el trabajo, la sexualidad, la vida familiar). Su pregunta central —¿cómo es que los cambios en la Inglaterra de la posguerra afectaron «toda una forma

²⁶ Al respecto, la discusión del fordismo, postfordismo, y el postmodernismo como ligado a la lógica de la flexibilización capitalista planteada por Harvey, reconoce la influencia de Gramsci. Harvey, David. *The Condition of Postmodernity* (Cambridge: Blackwell, 1992).

²⁷ Ver Hall, Stuart: «Cultural Studies: two paradigms» en *Culture, Media and Society*. Vol. 2, Nº 1, enero 1980.

de vida» de los individuos?—implica focalizarse en la subjetividad, en la relación entre cultura y la vida de los individuos.²⁸

Por su parte, R. Williams nos proporciona una definición de la cultura como «toda una forma de vida». La cultura es ordinaria y está basada alrededor de ciertos patrones que organizan a las prácticas sociales. Estas prácticas son la dimensión central en la definición de cultura.

Javier Auyero

Como bien señala S. Hall²⁹, E.P. Thompson critica la idea de «toda una forma de vida» por carecer de la dimensión de lucha y de oposición entre formas de vida opuestas. Como queda claro en las páginas de *The Making of the English Working Class*, Thompson trabaja su definición de cultura desde la distinción marxista entre ser social y conciencia social. La relación entre cultura y política es también profundamente explorada: el metodismo y las tradiciones de «Old dissent» constituyeron las energías culturales centrales que fomentaron las capacidades organizativas y la autoconfianza entre los trabajadores y promovieron «la formación de la clase obrera» durante el periodo que va de 1790 a 1830.³⁰

En *Customs in Common*, Thompson explora —junto a la conocida noción de economía moral—la imposición de la disciplina laboral desarrollada por el sistema fabril, y su rechazo por los trabajadores. El «significado del reloj» (como el representante de los intentos disciplinadores) es un magnífico ejemplo de la interrelación entre cultura y política.

Esta relación es también explorada por Roy Rosenzweig en su *Eight Hours for What We Will*, en el que examina la relevancia de la «cultura de la bebida» y del salón en los procesos de adaptación y resistencia de los trabajadores a la implantación del nuevo orden capitalista (en su caso, trabajadores de Worcester durante el fin de siglo).³¹ En su énfasis en la cultura obrera pública y alternativa, Rosenzweig nos recuerda la crítica que Craig Calhoun formula al trabajo de Habermas —*The Structural Transformation of the Public Sphere*.³² Como señala Calhoun, Habermas olvida la relevancia de la esfera pública plebeya. Thompson y Rosenzweig aseguran que la vida pública obrera era lo suficientemente intensa y dinámica para ser ignorada. El análisis de este último también implica un aspecto que será parte central del trabajo de Willis y Bourdieu: *las formas de resistencias pueden convivir y coincidir con formas de opresión,*

«El salón, en su segregación masculina y de género, disputaba y afirmaba —al mismo tiempo— a la cultura dominante. Por

²⁸ During, Simon (editor) *The Cultural Studies Reader* (Londres: Routledge, 1993).

²⁹ S. Hall: op. cit.

³⁰ Otro historiador, G. Stedman Jones, señala que durante el periodo de 1870-1900 una re-formación de la clase obrera inglesa tuvo lugar. En lugar de la clase analizada por Thompson —única, radical, comprometida con la lucha de clases y con el derrocamiento del capitalismo— Stedman Jones encuentra a una clase que no era radical, que daba un reconocimiento «de facto» al capitalismo, y que —en lugar de estar preocupada por la toma del poder— estaba preocupada por alcanzar el bienestar.

³¹ Rosenzweig, Roy: *Eight Hours for What We Will* (New York: Cambridge University Press, 1983).

³² Calhoun, C., editor: *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: The MIT Press, 1992).

un lado, el salón era una institución masculina en una era en la que el ideal de la clase media era crecientemente aquel del ocio centrado en la familia. Por otro lado, tanto el salón como la familia burguesa ordenaban roles subordinados para las mujeres. De este manera, mientras que los asistentes al salón aparentemente se distanciaban de algunos de los valores básicos de la América industrial, no obstante compartían algunas de las más profundas premisas patriarcales». ³³

A la luz de la teoría gramsciana de la hegemonía, R. Williams re-trabajó su definición de cultura, dando lugar a sus bien conocidas concepciones de hegemonía y de estructura como procesos que establecen límites y ejercen presiones, evitando de esta manera cualquier versión fuerte de *determinación*.

En sus últimos trabajos, tanto R. Williams como E.P. Thompson acuerdan en tres puntos centrales: ³⁴

-ambos conciben a los agentes humanos como activos, como constructores de su propia historia,

-ambos rechazan la metáfora de base y superestructura en su abordaje a la cultura,

-ambos se oponen al rol residual y reflejo asignado a la cultura.

La cultura, para ambos, contiene sentidos y valores que emergen de diferentes grupos sociales y clases sobre la base de sus condiciones de existencia. A través de estos sentidos, significados y valores, los agentes manejan, procesan y entienden sus condiciones de existencia. Estos procesos de comprensión están incorporados en tradiciones y prácticas. Es este abordaje el que emparenta a los neo-marxistas ingleses con el «estructuralismo constructivista» de Bourdieu: la noción de *habitus* de este último condensa la relación dialéctica entre condiciones de existencia, prácticas y esquemas de percepción.

E.P. Thompson rechaza expresamente lo que podríamos denominar como nociones «consensuales» y holísticas de la cultura. En las primeras páginas de *Customs in Common*, define a la cultura como una arena de elementos conflictivos. Esta arena necesita de cierta presión compeledora para tomar la forma de un sistema (nacionalismo, ortodoxia religiosa, conciencia de clase). Pero, en principio, la cultura no es un sistema —de la manera en que la definen Kroeber y Kluckhohn— de «significados compartidos, valores o actitudes y las formas simbólicas en las que están encarnadas». Por el contrario, la cultura (en *Customs in Common*, la cultura popular o plebeya) debe ser situada en el contexto de las relaciones de explotación, dominación, y resistencia a la explotación, en el contexto de relaciones de poder.

³³ R. Rosenzweig, op. cit., p. 147.

³⁴ Ver S. Hall: op. cit.

Un magnífico ejemplo de la tradición de estudios culturales inspirada por los neo-marxistas y neo-gramscianos es el trabajo de Paul Willis, *Learning to Labor*.³⁵ Este autor procura entender la manera en que el trabajo es constituido como una experiencia cultural por medio de un minucioso estudio etnográfico de la manera en que jóvenes de la clase obrera inglesa —los «lads»— crean una contra-cultura opositora en la escuela. Centrado en las nociones de «consecuencias no queridas de la acción» y «penetración parcial de las limitadas posibilidades de vida», Willis describe la manera en que esta forma de resistencia termina por descalificar a los «lads» para entrar al mercado laboral calificado y los condena al mundo del trabajo no-calificado. Su trabajo es un admirable ejemplo de lo que Bourdieu llama la «paradoja del dominado» —si resisten, se descalifican a ellos mismos; si no resisten, deben adaptarse a los dictados del sistema— y de la manera en que la hegemonía trabaja —algunas veces coincidiendo con formas de resistencia activa— en la reproducción de relaciones de clase y de género. Los «lads» de Willis representan lo mismo que William Blake y las sectas antinómicas representaban, de acuerdo a Thompson, durante el siglo dieciocho inglés: la oposición a la hegemonía.³⁶

A pesar de que Ginzburg, Darnton, Scott, Bakhtin y De Certeau no se ubiquen directamente en esta categoría, comparten algunas de las preocupaciones centrales de esta tradición.³⁷ El énfasis en la «gente común» y la exploración de formas activas de resistencia a la dominación hegemónica —vía el socavamiento transgresor de las rutinas y jerarquías sociales a través de resistencias pasivas, formas irónicas, silencios, inversiones simbólicas, etc.— permiten ubicarlos en esta área de los estudios culturales.

Guinzburg explora la manera en que un molinero del Friuli durante el siglo dieciséis construye una teología muy particular, y por esta razón herética, basada en sus lecturas de libros históricos y religiosos. La combinación de las experiencias cotidianas de Menocchio (el molinero) y sus lecturas promueve la cosmovisión que él tan vehementemente sostiene: el mundo fue creado de la misma manera en que los gusanos nacen en el queso. Por cierto, el acento puesto en las «cosmovisiones» y «mentalidades» nos indica también la influencia de Durkheim en su trabajo —así como en el de Darnton.

Este último autor rescata otra historia de los archivos. En «La gran matanza de gatos» Robert Darnton analiza la manera en que el descontento y la hostilidad de los aprendices de un taller de imprenta parisino son expresadas en formas violentas de acción. Esta violencia es dirigida contra la gata más preciada por la esposa del dueño del

³⁵ Willis, Paul: *Learning to Labor* (New York: Columbia University Press, 1977).

³⁶ E.P. Thompson: *Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law* (New York: The New Press, 1993).

³⁷ Me refiero aquí a los siguientes trabajos: Darnton, R.: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York: Vintage, 1985); De Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984); Ginzburg, Carlo: *The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Sixteenth-century Miller* (John Hopkins University Press, 1992); Scott, James: *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990); y Bakhtin, M.: *Rabelais and his World* (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

taller —la grisse. La protesta se canaliza —a falta de otras posibilidades— en la acción simbólica. La «cultura del taller» se asemeja de esta manera a la «cultura de la calle» analizada por De Certeau: ambas se refieren a las formas clandestinas y dispersas que pueden adquirir las formas de resistencia frente un orden disciplinario y represivo. La «descripción densa» de ambas culturas no sólo evoca los esfuerzos de C. Geertz en su análisis de la riña de gallos en Bali, sino que también comparte la preocupación en la que se centra el análisis de J. Scott sobre formas cotidianas de resistencia: las «performances» culturales constituyen una forma de política. La manera en que la cultura es movilizadada para la protesta política está también presente en el análisis de Bakhtin sobre el carnaval en tanto expresión de la cultura popular medioeval. A través del examen del texto de Rabelais, Bakhtin nos ofrece un relato provocador —y hermosamente escrito— de las formas de celebración popular y del reto que estas representaban para las inmovibles jerarquías sociales. En maneras diferentes, Menocchio, los aprendices y los participantes en los festivales rabelesianos, ponían el mundo patas para arriba, descubrían jerarquías sociales, re-presentaban la subordinación y daban rienda suelta a su indignación. Junto a la exploración realizada por Scott de los relatos secretos y los públicos y de la relación que estos guardan con formas de resistencia, todos comparten un esfuerzo de trabajo arqueológico de recuperación de las voces olvidadas de la historia y de su relevancia para el análisis cultural.³⁸

b. Los neo-weberianos

Tres son las preocupaciones weberianas centrales que se articulan de manera diferente en los escritos de C. Geertz, P. Berger, M. Walzer, J. Gusfield, y Peterson-Simkus: a) la interpretación y el sentido subjetivo como elementos centrales de la indagación social, b) la relación entre ideas y acciones, y c) los estilos de vida como dimensión central en la construcción de los grupos.

Para Geertz, la cultura se define como el conjunto de hebras de significado en la que los humanos se hallan suspendidos. El análisis de la cultura no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una empresa interpretativa en busca de significados. La interpretación

³⁸ Dentro de las corrientes contemporáneas de neo-marxismo y neo-gramscianismo, podemos distinguir al menos dos:

a) Cultura y economía política:

Harvey, Watts, Roseberry, y Jameson sostiene que las nuevas producciones culturales y las nuevas experiencias del tiempo y del espacio deben ser analizadas en el contexto del surgimiento de nuevas formas de modos «flexibles» de acumulación capitalista. La lógica cultural —las nuevas «estructuras del sentir» y las nuevas prácticas— deben ser puestas en el contexto de cambios profundos en la economía política.

b) Cultura y subalternidad:

Los «Subaltern Studies» surgen a inicios de la década del ochenta como una intervención fundamental en la historiografía del sudeste asiático que intenta recuperar la historia y la agencia de los grupos subordinados. Abrevando en Gramsci, los autores de «subaltern Studies» (Spivak, Prakash, Guha, etc.) conciben a la subordinación en términos pluridimensionales: casta, clase, género, raza, lenguaje y cultura. Su uso del término «subordinado» intenta resaltar la centralidad de la relación dominado-dominante a lo largo de la historia. Su esfuerzo por recuperar al 'sujeto subalterno' se asemeja a la empresa thompsoniana de escribir la «historia de abajo hacia arriba» y el movimiento de la Escuela de los Annales hacia la historia social, a pesar de que los «subalternistas» reconozcan que las condiciones de subalternidad en ámbitos coloniales y metropolitanos sean irreduciblemente diferentes. Por cierto, al interior de los estudios subalternos existe una tensión que los recorre desde su inicio entre el intento de recuperar al subalterno como un sujeto que opera por fuera del discurso de la élite y un análisis más foucaultiano de la subalternidad como un efecto de los sistemas discursivos.

es la formulación realizada desde el punto de vista del actor de un sistema simbólico ajeno. Las sociedades contienen sus propias interpretaciones. El acceso a ellas es un acto interpretativo. Es así que las ciencias sociales confrontan interpretaciones de interpretaciones —lo que Giddens denomina doble hermenéutica: entender a fenómenos humanos no es sólo una cuestión de interpretar las acciones de los agentes, sino de entender las maneras en que sus interpretaciones y construcciones subjetivas de significado dan forma a sus acciones.

La riña de gallos —como una actividad gobernada por reglas, como una articulada forma de arte y como un encuentro focalizado— constituye un universo social específico mediante el cual el analista cultural puede tener acceso al —simbólicamente estructurado— mundo balinés, al «punto de vista balinés». De manera similar a la matanza de gatos analizada por Darnton, la riña de gallos nos proporciona —vía Geertz— un comentario metasocial acerca de la jerarquía social balinesa.

P. Berger comparte con Geertz —y, por ende, con Weber— su focalización en la cultura como un mundo omni-abarcador, socialmente construido, de significados compartidos subjetiva e intersubjetivamente. Los trabajos de Berger también dan cuenta de cierta influencia durkheimiana en el renacimiento del juego dialéctico entre el mundo individual y el mundo sociocultural: existe un momento de objetivación (los otros dos son externalización e internalización) en el que el mundo de significados enfrenta a los agentes como una facticidad fuera de ellos, como «algo allí afuera». Sin embargo, como Weber y Geertz, Berger insiste en la intencionalidad como un aspecto central en la construcción de significados. Tanto Geertz como Berger prestan muy poca atención a los recursos simbólicos diferenciados de acuerdo a clase, género, etnicidad, raza, así como a la política de la cultura.

Esta preocupación con la construcción de significados se hace presente en el análisis de Gusfield sobre los símbolos y significados de la salud y la comida en el contexto de los movimientos por la comida natural del siglo diecinueve y veinte en los Estados Unidos. «Ingerimos formas simbólicas», asegura este autor conduciéndonos por una dirección ya sugerida por algunos de los trabajos anteriormente mencionados: pensar a la comida, a los gatos, a los gallos no como simples objetos sino como comentarios que trascienden su meta-materialidad. En la atención prestada a la manera en que los repertorios culturales y los contextos de interpretación son movilizados en el trazado de límites simbólicos, Gusfield se ubica claramente en la tradición weberiana aun cuando algunos otros elementos sugieran también la influencia durkheimiana.

Michael Walzer nos lleva en otra dirección weberiana. Él centra su análisis en la relación entre ideas (ideas religiosas) y prácticas (prácticas políticas). El poder transformador del puritanismo que Weber vio como influencia central en las actividades económicas, es ahora aplicado a la política. El puritanismo creó, de acuerdo a Walzer, un activismo crítico que sostuvo y dio fuerza a la noción moderna de

ciudadanía. Para los puritanos ingleses, el oficio religioso fue un foro secular que sirvió para la denuncia de la autoridad política y económica establecida, un foro en el que nació la ciudadanía.

Finalmente, Peterson y Simkus resaltan otro potencial uso del trabajo de Weber (y que Bourdieu supo poner en el centro de uno de sus trabajos centrales: *La distinción*). El arte —y particularmente, en el caso de Peterson y Simkus, el gusto musical— constituye aún una marca de distinciones de status. Distintos grupos ocupacionales poseen distintos patrones de preferencias estéticas. Es más, el gusto musical actúa como una marca de status que ayuda a establecer y mantener los límites entre los grupos.

c. Los neo-durkheimianos

Fuertemente influenciado por Marcel Mauss, Lévi-Strauss enfatiza que el estudio de una sociedad implica iluminar el sistema de clasificaciones simbólicas el cual está generalmente organizado alrededor de oposiciones binarias. Mediante estas oposiciones binarias la mente humana organiza el fluir de la experiencia cotidiana. Los límites que separan a los grupos sociales son primariamente simbólicos y cognitivos.

Mary Douglas reconoce la influencia de Durkheim, de Mauss y de Lévi-Strauss, aun cuando se diferencia de ellos de manera también significativa.³⁹ Su atención a la naturaleza colectiva de la existencia humana, a las cuestiones del orden moral de una sociedad, a la manera en que los rituales dramatizan este orden moral y recargan a los sentimientos colectivos de una sociedad, y a la naturaleza de los sistemas clasificatorios nos permiten ubicarla junto a V. Turner dentro de la tradición neo-durkheimiana.

Turner y Douglas se centran en los sistemas de clasificaciones como separaciones entre lo sacro y lo profano. Estas separaciones son, como diría Mauss, la base de distintos grados de solidaridad social, al mismo tiempo que están basadas en estos. Los rituales son la mediación entre las divisiones simbólicas y las solidaridades sociales.

La sociedad implica un orden (reglas, límites, categorías, clasificaciones morales y cognitivas). No todo se ajusta a este orden: lo que no se ajuste se convierte en raro, desviado, extraño, criminal. En *Purity and Danger*, Douglas analiza las concepciones de pureza y suciedad relacionando a estas con las clasificaciones simbólicas dominantes. Las concepciones de pureza y suciedad no están relacionadas

³⁹ Douglas coincide con Durkheim en enfatizar la centralidad de los rituales en la reproducción de las relaciones sociales. La limpieza, la puesta en su lugar de los objetos implica una «lubricación ritual» que permea la existencia cotidiana. Sin embargo, se distingue del autor francés en que ella no considera que la división entre solidaridad orgánica y mecánica separe a las sociedades primitivas de las sociedades modernas. Por el contrario, ambas formas de solidaridad recorren ambos tipos de sociedad. Además, Douglas pone en duda la confianza durkheimiana en el conocimiento científico considerando a la ciencia como un aspecto de la legitimación del orden social. Contrariamente a Lévi-Strauss, Douglas afirma que: a) no todos los sistemas clasificatorios están compuestos por pares opuestos y b) no existe sólo un significado de los sistemas simbólicos. De esta manera, Douglas coincide con uno de los énfasis centrales de los estudios culturales británicos en la polisemia y la hibridación de los sistemas simbólicos.

con condiciones materiales o higiénicas sino con el orden simbólico dominante. Como ella afirma, «nuestro comportamiento respecto a la polución es la reacción que condena a cualquier objeto o idea que pueda confundir o contradecir nuestras queridas clasificaciones». Douglas también ofrece algunas pistas para construir una sociología de la percepción como un aspecto central en nuestra comprensión de la cultura. Las percepciones están relacionadas con los intereses, los cuales, a su vez, están gobernados por patrones, por esquemas.⁴⁰

En *Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Turner ofrece una interpretación de los ritos de pasaje como algo central en nuestra comprensión de la relación entre sociedad y cultura. Los ritos de pasaje son transiciones desde una posición estructurada hacia una posición no-estructurada (periodos liminales), y la vuelta desde este último la primero. La estructura y los procesos de una sociedad son ilustrados en estos ritos: dentro de la sociedad hay mundo fijos y flotantes. Existen constreñimientos y límites provistos por los códigos culturales pero también existen tiempos y espacios que no pueden ser capturados en las redes clasificatorias cotidianas. En su esfuerzo por liberar al análisis cultural de la noción de estructura como la única dimensión posible, Turner asegura que tanto en los rituales como en las sociedades existen áreas liminales en las que se forman comunidades de iguales. A pesar de que Turner comparte con Geertz la idea de que «las formas culturales [como los rituales] pueden ser leídas como si fuese la cultura que se piensa a sí misma en voz alta», este último critica a Turner afirmando que, a pesar de que los rituales tengan similitudes formales (fases iniciales —separación de la vida cotidiana—, momento liminal, reintegración en la vida cotidiana), ellos dicen cosas diferentes y tienen implicancias diferentes para la vida social.

A pesar de que Goffman no sea tradicionalmente señalado entre los autores inspiradores del giro cultural de la sociología contemporánea y que tampoco puede ser ubicado —sin ambigüedad— dentro de la tradición durkheimiana, comparte con esta tradición y con el énfasis culturalista una valiosa atención hacia los límites simbólicos. El énfasis de sus análisis no está ubicado en las herramientas cognitivas sino en los procesos sociales —interactivos— que conducen a las identidades de los sujetos. Como él enfatiza en *Asilos*, las distancias y los límites que separan a los individuos no son puramente físicos, ni siquiera en las instituciones totales. Los límites son representaciones simbólicas que casi siempre toman la forma de estigma. En *Asilos*, Goffman señala que las categorías utilizadas por doctores y pacientes son: a) productos contingentes de la lucha por el poder y el control, y b) determinadas por la estructura de la institución total.

Sin duda, la «brillante ambigüedad» de Goffman es lo que hace de su obra una herramienta potencial problemática para nuestra preocupación actual con la cultura.

⁴⁰ Este tema reaparecerá con más fuerza en Bourdieu.

En su estudio de las interacciones cara-a-cara, Goffman centra su (y nuestra) atención en las reglas que gobiernan las interacciones cotidianas. *Reglas e interacciones*: en esta pareja podemos hallar el origen de la ambivalencia goffmaniana. La sociedad está compuesta de individuos atomizados que interactúan, en estas interacciones se constituyen a sí mismos como actores que presentan un «self» —una persona— a los efectos de definir la situación interactiva. Los actores aspiran a controlar a los otros mediante el control de la impresión sobre esos otros. Al efecto de crear impresiones, los actores utilizan ciertas técnicas extraídas del drama, ellos producen «vehículos de signos» (referencias simbólicas). Utilizando «máscaras» para llevar a cabo su voluntad, los actores son estrategias maquiavélicas. En esta línea del pensamiento goffmaniano, se nos presenta el linaje dramatúrgico del interaccionismo simbólico de Blumer.

Al mismo tiempo, las interacciones viven otra vida, una vida en el orden colectivo: son actividades regladas, no son invenciones contingentes (como pensaba Blumer) sino performances que están culturalmente ordenadas (como sostendría Durkheim). Las interacciones cara-a-cara implican el uso de rostros (apariencias que un actor presenta al público). Contrariamente a lo que esperaríamos de su excesivamente intencional relato acerca del comportamiento de los actores, estos rostros no son inventados de la nada por los actores sino que constituyen un equipo expresivo estandarizado. Este equipo ilumina un conjunto de constreñimientos culturales. Las interacciones son *performances ritualizadas que requieren de habilidades culturales para ser llevadas a cabo*.

La tradición micro-interaccional (Mead y Blumer) y la tradición durkheimiana forman un delicado balance en la obra de Goffman dando lugar a un abordaje interesante de la dinámica de la cultura cotidiana contemporánea. Sin embargo, la escasa atención prestada a los determinantes estructurales que condicionan y dan forma a los actores antes de entrar en ciertas interacciones hacen que su perspectiva —aun cuando fructífera— sea limitada.

d. La doble vida social en Bourdieu: la cultura como práctica

«Bourdieu intenta sistematizar el pensamiento weberiano en un modo cuasi-marxista y subjetivizar el pensamiento marxista mediante la incorporación de la preocupación durkheimiana respecto de las formas simbólicas y la preocupación weberiana con el poder simbólicos y con los bienes simbólicos en su visión sistemática del mundo social como una estructura de poder y privilegio basada en la clase.» R. Brubaker.

Haciendo uso del Marx de los *Grundrisse*, el «constructivismo estructuralista» o «estructuralismo genético» de Bourdieu enfatiza la necesidad de que el análisis social se centre en las relaciones. «La materia de la realidad social yace en las relaciones». Sus conceptos centrales —habitus, campo y capital— designan a un conjunto de relaciones. El campo es un conjunto de relaciones históricas y objetivas entre posiciones «ancladas» en distintos tipos de capital. Capital se

refiere a «trabajo acumulado (en su forma materializada o in-corporada, corporizada) que, cuando apropiada sobre una base privada, esto es, una base exclusiva, por agentes o grupos de agentes, los habilita para apropiarse de la energía social en la forma de trabajo reificado o viviente.» (1986, 241). Bourdieu distingue cuatro formas de capital: económico (poder basado en recursos monetarios), capital cultural —en su estado corporizado, en su estado objetivado o en su estado institucionalizado— (poder ejercitado por recursos heredados o adquiridos centralmente de la familia o del sistema educativo), capital social (recursos basados en las conexiones y la membrecía a un grupo), y capital simbólico (la forma que adquieren los diferentes tipos de capital cuando son percibidos y reconocidos como legítimos).

Las posiciones ocupadas en un campo, la cantidad de capital que los agentes poseen, viven en el habitus. El habitus se refiere a un conjunto de esquemas de percepción, apreciación, evaluación y acción que son el principio generativo de las prácticas. El habitus es un sistema de disposiciones al interior de los agentes que son: durables (porque duran lo que dura la vida de los agentes), trasladables (porque pueden generar prácticas en diferentes campos), estructuras estructuradas (porque son producto del proceso de inculcación de las estructuras objetivas), y estructuras estructurantes (porque generan prácticas ajustadas a situaciones específicas). Las prácticas generadas por el habitus no son llevadas a cabo en un vacío social: esta es la razón por la que la noción de campo es tan central como la de habitus, en tanto universo social específico de conflicto y competencia por distintas formas de capital. Habitus y campo funcionan en relación mutua permitiendo a Bourdieu trascender falsas —aunque perdurables— antinomias: espontaneidad-constreñimiento, libertad-necesidad, elección-obligación, individuo-estructura.

El estructuralismo de Bourdieu: basado en una ontología social no-cartesiana, Bourdieu ve a las estructuras del mundo social como viviendo una doble vida.⁴¹ Las estructuras existen en la objetividad del primer orden (distribución de recursos materiales y medios de apropiación de los bienes y valores socialmente escasos) y en la objetividad del segundo orden (sistemas de clasificación, esquemas mentales y corporales que operan como patrones simbólicos para las actividades prácticas).

La genética política de Bourdieu: estos esquemas mentales y corporales se corresponden con las estructuras sociales. Existe una correspondencia entre las divisiones objetivas del mundo social y los principios de división que los agentes aplican a ellas (dando lugar a una relación *dóxica* con el mundo). Esta correspondencia es el sostén de la dominación social. De esta manera vemos que los sistemas simbólicos no son sólo instrumentos de conocimiento sino también instrumentos de dominación. Por esta razón debemos ver a la empresa

⁴¹ Bourdieu, P. y Wacquant L.: *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

bourdiana como un intento de construir una economía política de las prácticas y del poder simbólico.

El estructuralismo genético de Bourdieu combina un análisis de las estructuras sociales objetivas con un análisis de la génesis, dentro de los individuos, de las estructuras socialmente constituidas que generan las prácticas (habitus).

Bourdieu construye una teoría de las prácticas articulada con una teoría de la sociedad. El principio de organización de la vida social es la lógica de la distinción. Los límites que los agentes crean son simbólicos y políticos porque «congelan un estado particular de la lucha social, esto es, un estado dado de la distribución de las ventajas y obligaciones» (lucha clasificatoria). Ciertas prácticas culturales son legitimadas como superiores, el conjunto de competencias culturales y disposiciones estéticas son tomadas como talentos naturales disponibles para todos y no reconocidos como productos de historias específicas. En este sentido, el capital cultural contribuye al proceso de dominación al legitimar diferencias culturales como «naturales».

Varios autores clásicos, neo-clásicos y post-clásicos hacen sentir su presencia en el pensamiento bourdiano. No me refiero con esto a una influencia directa sino a una confluencia analítica de varias perspectivas diferentes posibles de ser reconstruidas post-factum en el autor francés.

Su foco en estructuras mentales diferenciadas por clase (habitus) conformadas por las condiciones de existencias nos recuerda al Marx de *La ideología alemana*. El pensamiento de Marx también hace sentir su influencia en el énfasis bourdiano en la actividad práctica en la producción y reproducción de la vida social, en la noción del ser social determinando a la conciencia social y en la relevancia de la violencia simbólica como elemento central de la dominación social.

El acento puesto en *La distinción* en la relación entre estilo de vida como marcas de distinción y las condiciones materiales de existencia —una relación entre estratificación por clase y estratificación por status— nos recuerda decididamente al Weber de «Clases, status, y partidos» en *Economía y sociedad*. Su presencia también es clara en el tratamiento que Bourdieu le da al tema de la legitimidad en su teoría de la violencia simbólica y a la relación entre poder político y económico.

El acento puesto en la génesis social de los esquemas de apreciación, percepción y acción, y la hipótesis preliminar concerniente a la correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras simbólicas, muestran una fuerte influencia de Durkheim y un paralelo con M. Douglas. Lévi-Strauss y Gramsci (mucho más el primero que el segundo con el cual Bourdieu entra en contacto tardíamente) también se hacen presentes en las construcciones de esta perspectiva teórica. Aun cuando su teoría de las prácticas está construida en abierta polémica con Lévi-Strauss, Bourdieu comparte con este una perspectiva que

ve al orden simbólico dominante conformado por oposiciones binarias (vulgar-noble, etc.). Este, en Bourdieu, es un sistema simbólico que valoriza las experiencias y los atributos de la clase dominante. Las categorías de pensamiento y evaluación de los grupos dominantes son internalizadas por las clases medias y bajas y utilizadas como estándares para apreciar el mundo (la hegemonía y el sentido común en Gramsci).

Finalmente —y sin que esto implique grado de importancia alguno— la noción de habitus de Norbert Elias y su abordaje al proceso «acortesanamiento» de los modales, y el énfasis de Piaget en la epistemología genética y en el carácter estructurado de los esquemas de pensamiento, impactan de manera diferenciada en la obra de Bourdieu.

Varios son los autores dentro de la academia americana inspirados por la obra de Bourdieu. En este trabajo señalaré sólo dos de los que aparecen como utilizando el herramental del constructivismo estructuralista de manera más creativa y crítica.

DiMaggio estudia los procesos institucionales y organizativos de creación y reproducción de límites. Al examinar los esfuerzos de las élites de Boston en el siglo diecinueve para crear formas organizativas que aislaran a la alta cultura y la diferenciaran de la cultural popular, DiMaggio sigue el acento bourdiano en los procesos políticos de creación de límites culturales. En Estados Unidos, la distinción entre la cultura alta y la popular se desarrolla desde mediados del siglo diecinueve a partir de los esfuerzos de las élites urbanas de clase alta. En estos esfuerzos, las élites erigen formas organizativas que «primero, aíslan a la alta cultura y, segundo, la diferencian de la cultura popular». Esos esfuerzos son llevados a cabo en tres pasos simultáneos: 1. emprendimiento empresarial (creación de una forma organizativa controlable por los miembros de la élite: para el caso de Boston, el «Museum of Fine Arts» y la «Boston Symphony Orchestra»); 2. clasificación («construcción de límites rígidos y claramente diferenciados entre el arte y el entretenimiento» de manera tal que la legitimidad de esta clasificación fuera reconocida por las otras clases y por el estado); y 3. enmarcamiento («desarrollo de una nueva etiqueta de apropiación, una nueva relación entre la audiencia y la obra de arte»⁴²).

El estudio de la conformación del «habitus pugilístico» y del «capital corporal al interior del campo del boxeo» realizado por L. Wacquant, tiene una reconocida influencia de Bourdieu.

La inteligencia, la profundidad y la estimulación que el trabajo de Wacquant fomenta para los enfoques sociológicos de la cultura, amerita que le dediquemos la parte final de este artículo.

Una de las primeras cosas que llaman la atención al lector de los trabajos que pronto desembocarán en el libro que tiene como título provisorio *Body and Soul: The Craft of the Boxer in the Ghetto*

⁴² DiMaggio, P.: «Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston. The Creation of an Organizational Base for High Culture in America» en *Media, Culture and Society* 4. 1982.

(Cuerpo y alma: el oficio de boxeador en el ghetto) es la mezcla de citas bibliográficas. Junto a Goffman, Elias y Bourdieu, aparecen Muhammad Alí, Rocky Marciano, Evander Holyfield, Sugar Ray Leonard, Tyson y Joe Frazier. Sin embargo, no es de los «grandes» del boxeo que tratan sus trabajos, sino del lado oscuro y menos conocido del oficio. De aquellos boxeadores sin renombre, que alternan la práctica del box con el trabajo asalariado. Su trabajo etnográfico —en sí, objeto de un artículo separado— fue desarrollado en un gimnasio de la parte sur de Chicago, lo que él denomina el «hiperghetto» por la combinación de segregación urbana, pobreza, violencia y olvido por parte de las autoridades públicas. En el gimnasio denominado StoneLand (nombre apócrifo), «Loui» —su apelativo allí— llevó a cabo entrevistas y observaciones durante tres años. Su investigación incluyó el aprendizaje del oficio, su desempeño como sparring de boxeadores, llegando a participar en el torneo de los «Chicago Golden Globes». No sólo aplicó las técnicas que aconsejan los manuales de métodos cualitativos, sino que se «sumergió» literalmente en la vida cotidiana de los boxeadores, asistiendo a todo el conjunto de actividades que ellos desempeñan, desde recitales de «Public Enemy» hasta rallies del «Ministro Farrakhan». Fue hombre de esquina, fotógrafo del gimnasio, hinchas y finalmente boxeador. Consultó revistas especializadas; miró horas de programas deportivos. En su conjunto, su esfuerzo etnográfico por captar el punto de vista del nativo, al decir de Geertz, constituye un tópico de reflexión aparte para cualquiera que esté interesado en el arte etnográfico. Sin embargo, no es esto en lo que me quiero centrar aquí, sino en la utilización productiva de algunos conceptos teóricos a los efectos de entender la manera en que los agentes actúan, las prácticas sociales.

Para comprender y explicar las prácticas, Wacquant sostiene que el sociólogo debe situar al cuerpo en el centro del análisis.

«La nueva sociología del cuerpo ha prestado —sorpresivamente— poca atención a las diversas maneras en que mundos sociales específicos invierten, dan forma y utilizan a cuerpos humanos y a las concretas prácticas de incorporación mediante las cuales sus estructuras sociales son efectivamente incorporadas por los agentes que participan en ellas.»⁴³

El mundo social específico en el que él enfoca su atención es el gimnasio en el cual los boxeadores realizan su entrenamiento diario. El gimnasio se relaciona en «oposición simbiótica» al ghetto del cual es parte. La pobreza, la segregación, la decadencia social, el crimen, la prostitución que caracterizan a las calles del ghetto, conforman un cuadro de violencia social frente al cual «la violencia del gimnasio no puede sino empalidecer». El gimnasio es, entonces, una isla de orden y de estabilidad en donde las relaciones sociales prohibidas afuera se hacen nuevamente posibles. Siendo un sitio de entrenamiento y

⁴³ L. Wacquant: «A Sacred Weapon: Bodily Capital and Bodily Labor among Professional Boxers», p. 2. Próximo a aparecer en Ch. Cole, J. Loy y M. Messner (editores): *Exercising Power: The Making and Remaking of the Body* (Albany: State University of New York Press, 1993).

de sociabilidad simmeliana. el gimnasio promueve una cultura esencialmente masculina. El gimnasio es una institución cuasi-total que busca regimentar la totalidad de la vida del boxeador. su tiempo, el uso del espacio. su estado de ánimo y fundamentalmente el manejo de su cuerpo. El entrenamiento constituye una disciplina dirigida a la transmisión práctica. mediante la incorporación de los esquemas corporales, visuales y mentales del boxeo. Institución goffmaniana y foucaultiana. Las relaciones entre entrenador, mánager, compañeros, amigos, novias o esposas constituyen una «aparato cuasi-panóptico» que vigila al boxeador en todos y cada uno de los aspectos de la vida personal. ¿Con qué objetivo? El gimnasio y el entrenamiento procuran la «*óptima acumulación de capital corporal*». Siguiendo la noción bourdiana de capital. Wacquant afirma que los boxeadores son —a su manera— pequeños empresarios de capital corporal. El gimnasio es una máquina que, ligada a la construcción del cuerpo de boxeador, está designada para convertir el capital corporal abstracto en capital pugilístico. Mediante el suministro de esquemas de percepción, acción y apreciación necesarios para actuar en el campo profesional del boxeo, el gimnasio promueve la construcción del *habitus pugilístico*.

Habitus y capital que, junto a la noción de campo pugilístico como «campo relativamente autónomo de intercambios simbólicos destinado a la reproducción de su forma específica de capital», conforman el sustento teórico de su análisis.

En «From the Native's Point of View. How boxers think and feel about their trade», Loïc Wacquant polemiza con las versiones externalistas que ven en el box la condensación de la violencia, la inmoralidad, la explotación. Recapturando el punto de vista del boxeador, el autor sostiene que no es posible reducir una actividad multifacética a una sola de sus dimensiones.

Su etnografía le permitió, en sus palabras, una experiencia de primera mano con el «proceso de inculcación de la *pugilistic illusion* —la medio-inarticulada, cuasi-orgánica creencia en el valor del juego y lo que está en juego en él, inscrita profundamente en el cuerpo a través de la progresiva incorporación de sus aspectos centrales.» Sin duda, el box es un deporte de sangre, violento. La violencia del ghetto «sube el umbral de tolerancia a la beligerancia e inclina a los actores a una concepción radicalmente instrumental del cuerpo, ideal para el pugilismo profesional.» Sin embargo la ecuación box-violencia, es explícitamente rechazada por los practicantes, contradice la «experiencia vivida» de los boxeadores quienes no ven en el gimnasio una «escuela de brutalidad».

El boxeo es un «oficio de habilidad corporal» concebido no como un trampolín para la agresión ni como un ejercicio de violencia sino como un negocio de habilidad corporal, un oficio competitivo que requiere un sofisticado conocimiento técnico y un profundo compromiso moral. Este conocimiento y este compromiso los podrán ayudar a obtener dinero pero también, y fundamentalmente, a construir un «yo heroico masculino y públicamente reconocido».

El box es un «vehículo para un proyecto de trascendencia ontológica para romper con la insignificancia social a la que los habitantes del hiperghetto son estructuralmente condenados». Es un trabajo sobre el cual los boxeadores tienen control, un trabajo que requiere destrezas físicas y mentales. Convoca a la «fuerza corporal, la competencia técnica, la resolución moral y la inteligencia táctica».

Ser boxeador, en síntesis, implica un alto contenido de capital simbólico en el hiperghetto. Ahora bien, una vez hecha la ruptura con las pre-nociones que nos impone la ecuación *boxeo=violencia=sangre*, recapturando el punto de vista del boxeador, es necesaria una segunda ruptura. Es aquí que Wacquant se interroga acerca de la construcción social de la atracción que los boxeadores sienten por el deporte, lo que él denomina, la *libido pugilística*. Libido que, como «variante particular del interés socialmente constituido» (Bourdieu) impulsa a los boxeadores a entregarse de cuerpo y alma al deporte. Percibido como posibilidad de afirmar la autonomía, la agencia, la identidad, como vía de escape y de autoafirmación, el box es un «amor cautivo», que nace de las necesidades de clase y de raza. Los lazos de amor son, a su vez, cadenas que los mantienen en una prisión de deseo y sufrimiento en lo que ellos perciben como su «construcción personal». El poder, la sumisión, el placer, el sufrimiento, la capacidad de actuar y los determinantes que condicionan la acción se combinan de tal manera que el boxeador, en la práctica, puede ser «su propio salvador o su tormento».

Es esta combinación, este evanecerse de las dicotomías que se detecta en una de las «prácticas (practices) más prácticas (practical)» como el boxeo, la que lleva a Wacquant a intentar reformular a la luz del esquema bourdiano, la teoría de las prácticas sociales.

«The Social Logic of Boxing in Black Chicago: toward a Sociology of Pugilism», está dedicado a re-centrar el «cuerpo vivido» en el centro de nuestro entendimiento de la manera que tienen los sujetos de actuar. El box requiere una suerte de «reconversión» física. A medida que la incorporación de los esquemas propios del deporte se van internalizando, «haciendo cuerpo», el ring se transforma. De ser «un espacio ajeno en donde uno se siente extraño, fuera de lugar o en peligro, se convierte en un 'lugar de trabajo', un escenario para la expresión del yo en donde los pugilistas se 'sienten en casa'. Esto se debe a que su habitus ha sido profundamente reorganizado, la estructura del habitus se corresponde ahora con la estructura básica del deporte, produciendo un 'sense of felicity' que se da por el acuerdo pre-reflexivo del cuerpo con el microcosmos en el cual este se desenvuelve».⁴⁴ El boxeador no es un puro autómatas ni un calculador racional. La práctica pugilística es el encuentro del habitus pugilístico, formado en el gimnasio, con el campo que lo ha producido. El boxeador se somete voluntariamente, no es empujado por las condiciones de pobreza en las que vive, ni

⁴⁴ L. Wacquant: «The Social Logic of Boxing in Black Chicago: Toward a Sociology of Pugilism». Mimeo, p. 246.

elige luego de hacer una profunda evaluación de los medios y fines a su alcance.

Por la vía del trabajo etnográfico, y de la «experiencia carnal» en el oficio. Wacquant —en un trabajo de enorme profundidad teórica—, disputa no sólo las maneras de entender a la acción social que están incorporadas en el hábito intelectual. También resitúa al cuerpo en el centro del análisis y polemiza con las distinciones binarias entre mente-cuerpo, emoción-razón, elección libre-determinación.

Conclusiones: La cultura, la lógica de las prácticas y el clientelismo político

Si me detuve en el trabajo de Wacquant es porque lo considero una provocadora ilustración de la manera en que distintos aspectos de las tradiciones de pensamiento reseñadas se articulan en la práctica de la investigación empírica.

La «vuelta de la cultura» está también destinada a producir un profundo impacto en otra área de investigación de gran actualidad en el debate latinoamericano: los estudios sobre el clientelismo político. Los abordajes a este fenómeno se han demostrado relativamente inmunes al giro cultural que hoy afecta a la disciplina sociológica.

Las mismas dicotomías que una reconsideración de la dimensión simbólica de las prácticas sociales intentan trascender aparecen enquistadas en los abordajes a este fenómeno social, el cual, frente a los sucesivos intentos de decretar su desaparición, demuestra que goza de muy buena salud.

Los problemas centrales que atraviesan prácticamente la totalidad de la literatura sobre el clientelismo son cinco.⁴⁵ En primer lugar, a

⁴⁵ Banton, Michael, ed.: *The Social Anthropology of Complex Societies* (New York: Praeger, 1963).
 Cardoso, Ruth: «Popular Movements in the Context of the Consolidation of Democracy.» pp. 291-302 en A. Escobar y S. Alvarez, eds.: *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1992).
 De la Torre, C.: «The Ambiguous Meanings of Latin American Populism» en *Social Research*, Vol. 59, N°2, 1992.
 Eisenstadt, S. & Roniger, L.: *Patrons, Clients and Friends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
 Eisenstadt, S.: *Power, Trust and Meaning* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).
 Escobar, C.: «Clientelism and Social Protest: Peasant Politics in Northern Colombia» en Roniger, L. y Aysé Günes-Ayata, eds.: *Democracy, Clientelism, and Civil Society* (Boulder: Lynne Rienner, 1994).
 Fox, J.: «The Difficult Transition from Clientelism to Citizenship: Lessons from Mexico.» en *World Politics* 46, enero, pp. 151-184, 1994.
 Gay, Robert: *Popular Organization and Democracy in Rio de Janeiro: A Tale of Two Favelas* (Philadelphia: Temple University Press, 1994).
 Gellner & Waterbury, eds.: *Patrons and Clients in Mediterranean Societies* (London: Duckworth, 1977), especialmente James Scott: «Patronage and Clients in Mediterranean Societies»; E. Gellner: «Patrons and Clients»; Alex Weingrod: «Patronage and Power» y Sydel Silverman: «Patronage as a Myth».
 Goodell, G.: «Paternalism, Patronage, and Potlatch: The Dynamics of Giving and Being Given To» en *Current Anthropology* Vol. 26, N° 2, abril, 1985.
 Graham, R.: *Patronage and Politics in Nineteenth Century Brazil* (Stanford: Stanford University Press, 1990).
 Gregory, J.: «Image of Limited Good, or Expectation of Reciprocity?» en *Current Anthropology* 16:1, 1975

pesar de que los trabajos aciertan en el delineamiento del espacio de posiciones en el que las relaciones patrón-cliente ocurren, se reproducen y se transforman, estos no dan adecuada cuenta de la dimensión «subjetiva» del funcionamiento del clientelismo. En otras palabras, los trabajos trazan el sistema de relaciones objetivas en el que los individuos están localizados —redes, díadas, «sets». Sin embargo, cuando estos trabajos tratan de analizar las experiencias, pensamientos, evaluaciones incorporadas en esas relaciones —esto es, la dimensión de las representaciones, percepciones y motivos que explican las razones por las cuales los actores envueltos en esas relaciones se comportan de tal o cual manera— los trabajos caen en una dicotomía ya clásica: explicaciones centradas en dos concepciones de acción —acción normativa o acción racional. Parsons por un lado, y Homans, Blau y Elster por el otro, aparecen como las principales fuentes inspiradoras de las maneras de entender las acciones de los sujetos dentro de la relación clientelar (clientes, mediadores y patronos).⁴⁶ El cliente y el mediador son vistos como seguidores de una norma —una norma introyectada que una vez internalizada se transforma en la fuente de la conducta intencional del cliente y del mediador—, o son entendidos como calculadores puramente racionales de las mejores maneras de maximizar sus capitales. La «norma de reciprocidad» es la que predomina en el primer tipo de explicación de las prácticas clientelares; la idea de «elección racional» es la que domina los segundos tipos de explicación. De esta manera es que se puede asegurar que si bien algunos trabajos son sensibles al «punto de vista del nativo», lo incorporan de una manera limitada y en una forma que confunde más que aclara nuestro entendimiento de las prácticas clientelares. Es como si, en ambos casos, las caracte-

Mason, T. David: «Land Reform and the Breakdown of Clientelist Politics in El Salvador» en *Comparative Political Studies* 18: 487-516.

Menéndez-Carrión, A.: *La conquista del voto en el Ecuador: de Velasco a Roldos* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1986).

Mouzelis, N.: «On the Concept of Populism: Populist and Clientelist Modes of Incorporation in Semiperipheral Polities.» en *Politics and Society* 14(3), 1985.

Panizza, F.: «El clientelismo político en la teoría política contemporánea» en *Cuadernos del CLAEH* 44, 1987.

Roniger, L.: *Hierarchy and Trust in Modern Mexico and Brazil* (en New York: Praeger, 1990).

Roniger, L. & Ayse Günes-Ayata, eds.: *Democracy, Clientelism, and Civil Society* (Boulder: Lynne Rienner, 1994).

Roniger, L. & Ayse Günes-Ayata: *Democracy, Clientelism, and Civil Society* (London: Lynne Rienner Publishers, 1994).

F. Rothstein: «The Class Basis of Patron-Client Relations» en *Latin American Perspectives* 6:2, 1979.

Schmidt, S. Guasti, L. Lande, C. & Scott, J.: *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism* (California: University of California Press, 1977). Especialmente Carl H. Lande: «The Dyadic Basis of Clientelism»; A. Gouldner: «The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement»; J. Scott: «Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia»; J. Powel: «Peasant Society and Clientelist Politics»; E. Wolf: «Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies»; P. Friderich: «The Legitimacy of the Cacique»; J. Boissevain: «Factions, Parties, and Politics in a Maltese Village»; S. Silverman: «Patronage and Community-Nation Relationships in Central Italy»; A. Weingrod: «Patrons, Patronage, and Political Parties»; M. Kenny: «Patterns of Patronage in Spain». Scott, J.: «The erosion of patron-client bonds and social change in rural Southeast Asia» en *Journal of Asian Studies* 32:5-37, 1972.

Strickon & S.M. Greenfield, eds.: *Structures and Processes in Latin America: Patronage, Clientage, and Power Systems* (Albuquerque, University of Mexico Press, 1972).

Wolf, E.: «Kinship, Friendship, and patron-client relations in complex societies» en Banton, M.: *The Social Anthropology of Complex Societies* (New York: Praeger, 1963).

⁴⁶ Parsons, T.: *The Structure of Social Action* Vol 1 y 2 (New York: The Free Press, 1937), *The System of Modern Societies* (New Jersey: Prentice-Hall, 1971), T. Parsons y E. Shils: «Values and Social Systems». G. Homans: *Social Behavior: Its Elementary Forms* (New York: Hartcourt, Brace, and World, 1961); «Social Behavior as Exchange» en *American Journal of Sociology* 62, pp. 597-606, 1958. «Bringing Men Back In» en *American Sociological Review* 29, 1964. Elster, J.: *Rational Choice* (New York: New York University Press, 1986). *Nuts and Bolts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Coleman, J.: *Foundations of Social Theory* (Cambridge: Harvard University Press, 1990). Tilly, Ch.: «Review Essay: Individualism Askew» en *American Journal of Sociology*, 1991, pp. 1007-1011.

terísticas de la red clientelar —el hecho de que haya intercambio— sirva para explicar las razones, las creencias y las evaluaciones que están mutuamente imbricadas con la forma de la red pero que deben ser analíticamente distinguidas.

Probablemente sea James Scott quien mejor articula ambas posiciones —acción racional, acción normativa— en una perspectiva única. En «Patronage or Exploitation?», Scott centra su análisis en la manera en que las estructuras de deferencia entre patrones y clientes adquieren y pierden su fuerza moral. A pesar de que su centro es el clientelismo en relaciones de clase en sociedades rurales, su acercamiento al problema es sumamente útil porque sintetiza las mejores contribuciones y las posibles limitaciones de la literatura existente sobre el clientelismo.

Scott afirma que el problema central en las relaciones entre las clases rurales dentro de los «sistemas patrón-cliente» es saber si la «relación de dependencia es vista por los clientes como primariamente colaborativa y legítima o como una relación primariamente de explotación». ⁴⁷ Desde el punto de vista del cliente, el aspecto central a los efectos de evaluar la legitimidad de la relación clientelar es el balance entre los servicios que él recibe y los servicios que otorga. A mayor valor en lo que recibe por sobre lo que debe «reciprocár», mayor será la tendencia a ver el lazo clientelar como legítimo. ⁴⁸

El peso del argumento de Scott está puesto en la relación entre el balance de intercambio y la legitimidad de la relación. Y es aquí donde se encuentra el problema mayor. Si bien el balance del intercambio está indudablemente relacionado con la transformación en la legitimidad de la relación (el cliente tenderá a mantenerse leal a su patrón en la medida que obtenga más de la relación), *un foco excesivo en el balance de reciprocidad puede hacernos perder de vista un aspecto que deber ser considerado central: la legitimidad de las relaciones clientelísticas a un nivel general y no restringidas a un patrón específico.* Un cambio en el balance de reciprocidad, casi siempre, hace que el cliente vaya y busque... a otro patrón o mediador. Los porqués de este movimiento nos conducen en una dirección relativamente inexplorada por Scott. Mientras que este autor incorpora la necesaria dimensión del punto de vista de los protagonistas de la relación, deja de examinar la *génesis de las disposiciones del cliente y del mediador para encontrar al lazo clientelar como un lazo legítimo.* Como bien nos enseña Weber, no hay sistema de

⁴⁷ J. Scott: «Patronage or Exploitation?» en Gellner & Waterbury, eds.: *Patrons and Clients in Mediterranean Societies* (London: Duckworth, 1977).

⁴⁸ De esta manera, el primer elemento en la construcción de la legitimidad de la relación se centra en los flujos entre el patrón y el cliente. Scott identifica tres flujos diferentes: a) flujos de patrón a cliente (medios básicos de subsistencia, seguro de subsistencia en casos de crisis, protección e influencias); b) servicios colectivos del patrón (subsidios, donaciones de tierra para uso comunal, apoyo a servicios públicos locales —escuelas, calles, edificios comunales—, etc.); c) flujos de cliente a patrón (servicios de trabajo, promoción de los intereses del patrón, etc.).

A pesar de ser una condición necesaria, el balance de reciprocidad de los diferentes flujos no causa mecánicamente la legitimidad del patrón. La legitimidad del lazo clientelar, argumenta Scott, no está en función lineal con el balance de reciprocidad. Hay que tener en cuenta los efectos de la tradición en la legitimidad, los efectos de los cambios abruptos en el balance de reciprocidad, y la existencia de límites culturales y físicos más allá de los cuales las consecuencias para el cliente pueden ser dramáticas.

dominación estable que descansa solamente en la habituación automática ni en el cálculo personal de interés. El soporte central del sistema de dominación, argumenta Weber, es la creencia por parte de los subordinados en la legitimidad de su subordinación.⁴⁹

A pesar de estos problemas, el análisis de Scott es iluminador de las tensiones presentes en la mayoría de los estudios sobre clientelismo en el momento que intentan explicar las prácticas de los clientes y de los mediadores. Estos estudios: a) favorecen una explicación tipo «rational choice» en la que el cliente está al tanto de todas las posibles elecciones y tiene el poder y las disposiciones para actuar racionalmente; o b) explican las acciones de los clientes como subproductos de una norma de reciprocidad. En el caso de Scott, la relación entre el balance de reciprocidad y la legitimidad de la relación ilustra lo que considero un intento incompleto de conceptualizar las prácticas clientelares trascendiendo las dicotomías de acción racional-acción normativa. Sin embargo, su ya clásico trabajo es indispensable a los efectos de demarcar el primer paso a ser tomado en el estudio de la relaciones patrón-mediador-cliente: la identificación de los distintos flujos de elementos entre las diferentes posiciones.

Una segunda limitación relacionada con esta es que la literatura tiende a confundir las características del clientelismo como el principio generador de las prácticas clientelares. Las relaciones clientelares son definidas como basadas en un intercambio interactivo en que están involucrados diferentes tipos de recursos económicos y políticos (apoyo, lealtad, bienes, votos, protección, promesas). Sin embargo, las características de este intercambio interactivo (esto es, lo que se intercambia y cómo se lo intercambia), deben ser distinguidas de la explicación de esas mismas interacciones. Lo que se intercambia, cómo se lo intercambia y las razones por las que ese intercambio interactivo adquiere una forma particular, constituyen preguntas diferentes —aun cuando sean complementarias. La red clientelar es un mundo social específico que moviliza a los participantes a través de intercambios; sin embargo, la distribución de bienes y servicios es una condición necesaria pero no suficiente para que este mundo se dinamice. Dado que los intercambios son —al decir de E.P. Thompson— experiencias humanas vividas, el conjunto de creencias, presuposiciones, estilos, habilidades, repertorios y hábitos que acompañan a estos intercambios —explicándolos, clarificándolos, justificándolos y legitimándolos— es tan importante como lo son los intercambios. Dado que los bienes y favores tienen que ser distribuidos de una cierta manera —con una cierta representación enlazada a ellos como nos han enseñado Lévi-Strauss y Mauss—, lo que se otorga y cómo se lo otorga son aspectos centrales de la explicación de las prácticas clientelares.

Una tercera limitación es que los trabajos no prestan una debida atención al proceso por el cual clientes y mediadores «se convierten» en tales. El énfasis estructural que permea a mucho de los trabajos

⁴⁹ Weber, M.: *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946) pp. 80 y ss.

los conduce a tomar la relación como algo dado. La génesis de la relación —la dinámica por la cual los actores llegan a ser clientes, patrones y mediadores— es insuficientemente examinada. Sin duda, como la literatura existente clarifica, el clientelismo como manera de estructurar el intercambio social está relacionado con procesos macro-sociales básicos (desarrollo capitalista, colonialismo interno, estructura de clases, autoritarismo). Sin embargo, en lo que concierne a los efectos de conceptualizar las prácticas clientelares, me estoy refiriendo a un micro-proceso complementario: no al modo en que el clientelismo emerge como un arreglo social particular, sino al modo en que los protagonistas de esta relación hacen nacer y reproducen esta relación. Evidentemente, ambos fenómenos —los macro-procesos que establecen las condiciones de posibilidad para el surgimiento del clientelismo y los micro-procesos que los hacen funcionar de una manera particular— están mutuamente relacionados. Para el caso de los países latinoamericanos, fenómenos más coyunturales deben ser también tomados en cuenta: debilitamiento de las capacidades estatales para proveer servicios básicos a la población, el desmantelamiento del estado populista de bienestar, etc.

Un cuarto problema dificulta la comprensión adecuada de las prácticas clientelares. Una excesiva preocupación por las «diadas» entre patrón y clientes obstaculiza el rol central que juegan los «mediadores», el tráfico de influencias que estos ejercitan con aquellos que controlan los bienes y servicios, y su posición vis-a-vis los clientes. Los brokers no son sólo intermediarios en términos funcionales, sino figuras cardinales en la producción y reproducción de la creencia en el valor del juego clientelar, en la articulación de un lazo de afecto imaginario —una ideología implícita— que relaciona a estos con los clientes.

Una quinta limitación importante es que la literatura sobre el clientelismo político parece estar atrapada en una oposición indisputada: clientelismo vs. acción colectiva. Mediante el socavamiento de la solidaridad grupal y la atomización particularista del electorado, el clientelismo es visto como una fuerza que contrarresta cualquier posibilidad de acción colectiva. Sin embargo, el clientelismo puede perfectamente coexistir con lo que Tilly denomina un tipo particular de repertorio de acción colectiva (local, parroquial y bifurcado) en una manera que un excesivo énfasis en la mutua oposición no puede dar acabada cuenta.⁵⁰

Los estudios contemporáneos sobre clientelismo político acentúan la necesidad de alcanzar una perspectiva multidimensional que trascienda las tendencias funcionalistas y estructuralistas presentes en los estudios clásicos sobre el tema. El «modus operandi» y la dimensión

⁵⁰ Al respecto ver Tilly, Charles: «How to Detect, Describe, and Explain Repertoires of Contention» en *Working Paper* 150 (CSSC, New School for Social Research, 1992). «Contention and the Urban Poor in 18th and 19th Century Latin America» en *Working Paper* 170. (CSSC, New School for Social Research, 1993). «Citizenship, Identity, and Social Theory» *Working Paper* 205 (CSSC, New School for Social Research, 1994). «Democracy is a Lake» en *Working Paper* 185 (CSSC, New School for Social Research, 1994). «Contentious Repertoires in Great Britain, 1758-1834» en M. Traugott *Repertoires & Cycles of Collective Action* (Durham: Duke University Press, 1995).

«transaccional» del clientelismo deben ser recuperados. En otras palabras, las investigaciones actuales sugieren un cambio del «opus operatum» hacia el «modus operandi». A tal efecto, la recuperación la dimensión simbólica de las prácticas clientelares (sin descartar la dimensión estratégica de las mismas, sino intentando trascender esta estéril dicotomía) parece ser la tarea pendiente.

Examinar la lógica de las prácticas clientelares, su génesis y su experiencia, nos permitirá: a) examinar adecuadamente la manera en que la dominación puede anclarse en los esquemas de percepción, evaluación y acción de los sujetos involucrados en el juego clientelar; y b) trascender las perspectivas que ven a los protagonistas de esta relación social como sujetos pavlovianos que responden a simples estímulos materiales, como individuos maximizadores de utilidad o como obedientes ejecutantes de una norma de reciprocidad.

«Tomar a la cultura seriamente», como enfatizan muchos autores contemporáneos —desde analistas de la acción colectiva, de conflictos étnicos, hasta los investigadores de procesos de construcción institucional— implica ante todo reflexionar sobre las tradiciones de pensamiento que —con sus limitaciones— han realizado aportes en este sentido. La cultura, como una dimensión de las prácticas sociales, debe considerarse un aspecto central de cualquier análisis que se pretenda sociológico. La cultura, como nos enseñaron los padres fundadores del pensamiento social, es esencial para entender qué es lo que mantiene «unida» a una sociedad, cómo es que un sistema de dominación es instituido, reproducido y transformado, cuáles son los procesos por los cuales ciertos grupos mantienen su hegemonía sobre el resto de la sociedad. La cultura es también esencial para entender el carácter rutinizado de las prácticas de los agentes sin caer en enfoques normativos o del tipo «acción racional» de la acción, y las posibilidades de acción colectiva de los actores (y el significado de estas acciones).

Este trabajo procuró construir un mapa para «tomar seriamente a la cultura», el cual, rescatando a las tradiciones de pensamiento social que se hallan en la base de un creciente y bienvenido interés, espero sirva para construir un programa de percepción que debe ser actualizado por el trabajo empírico.