

NELSON ARTEAGA BOTELLO
CARLO TOGNATO

Editores

Sociedad, cultura y esfera civil

**Una agenda
de sociología cultural**



Debate renovado

NELSON ARTEAGA BOTELLO
CARLO TOGNATO

Editores

Sociedad, cultura y esfera civil

Una agenda
de sociología cultural



Debate renovado

Sociedad, cultura y esfera civil

Una agenda de sociología cultural

Nelson Arteaga Botello, Carlo Tognato
(Editores)



FLACSO
MÉXICO

Índice

Introducción

Sociología cultural: pasos hacia una agenda latinoamericana

Carlo Tognato, Nelson Arteaga Botello

I. Esfera estatal

1. Batallas simbólicas del Estado en México: la disputa por el Zócalo y la ceremonia del Grito de Independencia

Javier Arzuaga Magnoni, Nelson Arteaga Botello

2. Límites del conflicto en el discurso nacionalista mexicano: los primeros libros de texto gratuitos (1960-1962)

Alejandro Vázquez Arana

II. Esfera de la comunicación

3. El pasado revolucionario como dilema ético para la joven generación política cubana

Liliana Martínez Pérez

4. La risa como arma política: Don Simplicio y la gráfica satírica en México en el siglo XIX

Santiago Carassale

III. Esfera educativa

5. Conversaciones de paz en la universidad: performances de la transición en Colombia

Carlo Tognato

6. "Suspendidas por falta de calidad": Estado, performance y cierre de universidades en el Ecuador contemporáneo

Matías Federico Milia

IV. Esfera de la vida cotidiana

7. La lengua de Dios: atribución de validez en torno a la conversión, rezo y lectura del Corán en idiomas distintos al árabe
Michelle Vyoleta Romero Gallardo
8. El despliegue de los pibes de la esquina y sus efectos performativos
Gimena Bertoni
9. “Entendible, pero no justificable”: representaciones sobre la legitimidad de la “justicia por mano propia” en México
Andrés Rincón Morera
10. La narrativa de la violencia paramilitar en Cucúta: dificultades en la construcción del trauma cultural
Nohora Niño Vega

Las autoras, los autores

Notas

Créditos

Introducción

Sociología cultural: pasos hacia una agenda latinoamericana

Carlo Tognato, Nelson Arteaga

Durante las últimas tres décadas, el programa fuerte en sociología cultural se ha delineado progresivamente como un paradigma con presencia en todos los continentes y ha sido capaz de posicionar el estudio de la cultura y de su influencia sobre la vida social en el centro de la investigación sociológica. Desde su inicio a mediados de los años ochenta, sus fundadores miraron más allá de la sociología para articular este nuevo campo de investigación, de tal modo que sus interlocutores, fuentes e inspiración provinieron en gran parte de la antropología cultural e histórica, la crítica literaria, la lingüística estructural, la semiótica, la filosofía hermenéutica, la historia cultural, para más tarde tomar elementos de análisis de los estudios del performance¹ y recientemente establecer puentes con los estudios visuales. Actualmente la comunidad de sociólogos culturales ha crecido y, a treinta años de su creación, este campo ha perdido en parte aquel eclecticismo fervoroso y entusiasta que lo caracterizó en sus inicios.

Hoy la sociología cultural enfrenta importantes desafíos teóricos, epistemológicos, metodológicos y políticos que dan forma a su actual frontera. En esta introducción se argumenta que la articulación de una agenda

latinoamericana de investigación en sociología cultural puede ayudar en responder a esos desafíos, incidiendo así de manera relevante en la trayectoria global de la sociología cultural. Nuestro argumento es que una agenda latinoamericana en sociología cultural permitirá recuperar el fervor interdisciplinario que caracterizó a la sociología cultural en su comienzo. Para sustentarlo, es necesario delinear brevemente la trayectoria del programa fuerte en sociología cultural durante estas últimas tres décadas.

El programa fuerte en sociología cultural

En 1993, Jeffrey Alexander, Philip Smith y Steven Sherwood publicaron el manifiesto de lo que más tarde se denominaría programa fuerte en sociología cultural (Alexander, Smith y Sherwood, 1993). Tomando como referencia los trabajos de Durkheim, reclamaron la centralidad del sentido y de los sentimientos culturalmente mediados en el estudio de la vida social. Insistieron en que cada acción se encuentra enmarcada en un horizonte de afecto y de sentido y que incluso las instituciones poseen una fundamentación ideal que moldea su organización y objetivos. Hasta entonces la sociología había explicado la cultura reduciéndola a diferentes estructuras sociales subyacentes. Estos autores advirtieron que era momento de reconocer que la cultura puede autónomamente influir sobre la vida social. Por eso la sociología de la cultura precedente, en la que la cultura era el *explicandum*, tenía que complementarse con una nueva *sociología cultural* que practicaría sistemáticamente la descripción densa de códigos, narrativas y símbolos (Geertz, 1973) y que daría cuenta puntualmente de los procesos causales mediante los cuales la cultura impacta en la vida social y las instituciones.

Dicho desacoplamiento de la cultura respecto de la estructura social fue la razón por la que el nuevo programa de investigación fue denominado *programa fuerte en sociología cultural*; una denominación que replicaba la operación analítica que el programa fuerte en sociología de la ciencia había llevado a cabo en los años setenta, cuando desarticuló los contenidos cognitivos de las determinaciones naturales y mostró que las ideas científicas no son un espejo directo de la naturaleza, sino que responden a convenciones culturales y lingüísticas.

Ahora bien, aunque el programa fuerte en sociología cultural dio sus primeros pasos en la primera mitad de los años ochenta, sus raíces pueden encontrarse en la década de los setenta, cuando Jeffrey Alexander había emprendido una revisión sistemática de la teoría social clásica en búsqueda de una comprensión multidimensional de la sociedad. Dicha búsqueda se extendió en los ochenta hacia la teoría sociológica contemporánea y Alexander concluyó que solo Parsons se acercaba a dibujar una teoría multidimensional de la sociedad, aunque había fallado en dos frentes: en primer lugar, le había faltado reconocer que la cultura no tenía que ver simplemente con normas y valores; y, en segundo, su poco sofisticada comprensión de la cultura le había impedido dar cuenta de la variedad de formas en las que ella influye sobre la acción. En consecuencia, la construcción del programa fuerte en sociología cultural podía contribuir a resolver esos problemas y desplegaría el camino hacia la construcción de una teoría genuinamente multidimensional de la sociedad.

Hacia la mitad de los ochenta, cuando el programa fuerte en sociología cultural daba sus primeros pasos, la sociología estaba relativamente sorda respecto de la cultura. Para dar cuenta de los poderosos efectos de la cultura en la vida social, los fundadores del programa

fuerte recurrieron eclécticamente a un amplio espectro de autores y sus marcos de interpretación de la cultura. Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Umberto Eco, Clifford Geertz, Mary Douglas, Marshall Sahlins, James Clifford, Victor Turner, Hayden White, Peter Brooks, Kenneth Burke, Fredric Jameson y Paul Ricoeur, fueron algunos de los autores que inspiraron a esa primera generación de sociólogos culturales en la Universidad de California de Los Ángeles (UCLA).

El programa fuerte tuvo en primera instancia un foco marcadamente estructural. Recurriendo sobre todo a la semiótica y a la lingüística estructural, estos sociólogos reconocieron que las estructuras que articulan la cultura siguen una lógica autónoma de la cual específicamente es necesario dar cuenta. Estructuras como los códigos y las narrativas, por lo tanto, conformaron la preocupación central en los estudios producidos en esa etapa. Como más tarde se argumentaba, tales estructuras

[...] constituyen la base de los entendimientos compartidos que definen las realidades ontológicas y epistemológicas de una comunidad y sus confines morales, y proveen un anclaje mítico para sus actividades. Operan como un modelo pragmático para organizar la información existente y para asimilar nuevas experiencias con respecto a formas posibles de ver y de actuar. (Smith, 2005, p. 14).

Los códigos binarios en particular constituyen sistemas clasificatorios mediante los que las sociedades distinguen entre lo puro y lo impuro, entre lo legítimo y lo ilegítimo; en tanto que las narrativas ayudan a organizar el sentido del flujo de la acción enmarcando en tramas a actores y eventos y asignando responsabilidad moral, causalidad y agencia.

Desde sus inicios, el programa fuerte en sociología cultural se comprometió a una descripción densa de la realidad social enmarcando “múltiples líneas de datos en un orden pautado”; reconoció que, tomados por separado,

no dicen mucho. Sin embargo, “cuando alineamos citas directas sacadas de intervenciones de la esfera pública tan diferentes como discursos, editoriales o cartas, con datos de encuestas y acciones”, es posible revelar la influencia de las estructuras culturales en la sociedad (Smith, 2005, p. 37). No obstante, incluso aproximándose a la vida social como texto, el programa fuerte practicó una hermenéutica estructural que no cedió a la complacencia con la que tradicionalmente esta se ha enfocado sobre lo situacional y lo históricamente específico. Más bien, desde sus albores el programa fuerte intentó identificar el impacto *sistemático* que ciertas estructuras culturales han tenido a lo largo del tiempo y a través de contextos diferentes.

El concepto de cultura del programa fuerte en sociología cultural adquirirá una cristalización específica en la noción de *esfera civil* (Hess, 2009). A partir de una lectura crítica del concepto de comunidad societal de Parsons,² Alexander (2006) construye el de esfera civil como un espacio que se rige por la lógica del sentimiento de pertenencia y solidaridad. Un campo intermedio de subjetividad y moralidad distinto del mercado y del poder, pero que, a diferencia de Parsons, no resulta en una esfera abstracta de reglas y normas, sino en otra de narrativas y símbolos que se ponen en marcha en la interacción, las relaciones y en las instituciones en momentos y tiempos concretos. Esto se construye a partir de relatos y formas de explicarnos el mundo que expresan cómo damos cuenta de la producción de lo social. Por esta razón, para Alexander, el grado de pertenencia y solidaridad está dado por los códigos culturales profundos que se expresan en las instituciones comunicativas —medios de comunicación, encuestas, discursos de la sociedad civil— y reguladoras —partidos políticos, elecciones, cargos públicos, sistema de justicia— de la esfera civil. En ellas se expresa la solidaridad en la

cual los derechos colectivos y las obligaciones se encarnan de acuerdo a la propia normativa y lógica moral de la esfera civil. De este modo, la esfera civil es analíticamente independiente, empíricamente diferenciada y moralmente más universal que el Estado y el mercado.³

Esta definición permite a Alexander (2006) alejarse del tradicional concepto de sociedad civil, que desde su parecer tiene dos limitaciones. La primera, que se encuentra anclado en las formas de organización social fuera del Estado, en particular en los mercados capitalistas y sus instituciones: asociaciones y organizaciones públicas y privadas, y formas cooperativas de relaciones que crean vínculos de confianza. Y, la segunda, que la sociedad civil se entiende regularmente como la mera expresión de los intereses individuales particulares que definen el campo político de la lucha democrática; mientras que la idea de esfera civil apunta, por el contrario, a subrayar los lazos de solidaridad más allá de los acuerdos políticos y los contratos del mercado.⁴ La esfera civil es el espacio donde se pueden apreciar las “estructuras del sentimiento”, “los hábitos del corazón” y los mundos de sentido moral que dan cuenta de la vida social en su conjunto.⁵

De esta forma, es importante prestar atención a los sentimientos compartidos y a los símbolos comunes que dan cuerpo a lo que piensa la gente. Desde esta perspectiva, los grupos establecen sus conflictos y acuerdos mediante normas y códigos culturales, así como estructuras normativas de interpretación que proveen un medio de comunicación entre ellos. Esto significa que las metas y acciones que se consideran meras estrategias pasan por un marco de códigos culturales compartidos. Por ejemplo, desde este posicionamiento el poder debe ser entendido como un medio de comunicación y no solo como

la meta de una acción interesada o un medio de coerción; es más bien un código simbólico y no un mero referente material.

Si la acción es simbólica, entonces se mueve dentro de las tensiones de la organización binaria propia de la clasificación simbólica (Arteaga y Arzuaga, 2016). Para Alexander (2006), la narrativa binaria se construye en tres esferas que clasifican la acción. La primera corresponde a la esfera de los motivos y en esta se tipifica, por ejemplo, si las inspiraciones que están detrás de los actores derivan de un proceso libre y autónomo, o son el resultado de fuerzas que los controlan y manipulan. En la esfera de las relaciones, por otra parte, se categoriza el tipo de vínculos que construyen los actores, definiendo en qué medida son abiertas, críticas y francas, o cerradas, discrecionales y estratégicas. En tanto que en la esfera de las instituciones se clasifica el espacio donde los actores se encuentran inscritos: si están regulados por reglas y normas, si son incluyentes e impersonales, o si predomina el uso discrecional del poder, las lógicas de exclusión y las relaciones personales.⁶ De este modo la esfera civil opera dentro del medio cultural que define un espacio moral donde se cristalizan los valores sobre lo bueno y lo malo, lo puro y lo impuro, lo que merece ser incluido y excluido, o quién es amigo o enemigo.⁷ Así, la esfera civil es un emplazamiento organizado de patrones simbólicos que los actores comprenden e interpretan de manera diferencial.

Después de abordar las estructuras culturales como horizontes morales que moldean la acción, el programa fuerte en sociología cultural dirigió su atención —alrededor de los años noventa— hacia los contextos pragmáticos en los cuales eso ocurre. En consecuencia, el ritual se constituyó en el centro de su agenda analítica. De hecho, es a través del ritual que las estructuras culturales adquieren

eficacia, y es por su medio que la vida social se escapa de su determinación. Siguiendo la pista de Victor Turner, particularmente en su transición analítica del ritual al teatro, así como del trabajo temprano de Wagner-Pacifici (1986), el programa fuerte empezó a reconocer el papel de los dramas en la vida social. Ya para comienzos de los años dos mil, esa transición se había consolidado en lo que después se llamaría el giro performativo en la sociología cultural. Este último integró tanto la teoría del performance cultural de Alexander como los elementos estructurales y pragmáticos que habían constituido el foco del análisis del programa fuerte en la década inmediatamente previa.

Desde entonces, cada instancia de la vida social fue abordada por los investigadores del programa fuerte como un performance cultural en el que las estructuras sociales y culturales, por un lado y, la acción, por el otro, se articularían para coordinar a los participantes en cada proceso de interacción en torno a un horizonte común de interpretación y cursos específicos de acción. Cuando esos elementos se fusionan, el performance alcanza un carácter muy parecido al del ritual y el sentido logrará imbuir más poderosamente a las estructuras en juego en la vida social. Esto, a su vez, reproducirá el estado de encantamiento que Durkheim y muchos antropólogos han encontrado repetidamente en las comunidades tradicionales. Cuando, al contrario, los elementos que concurren en una interacción social no consiguen fusionarse, el performance cultural se diluye y progresivamente surge una brecha entre la vida social y los sentidos que se le asignan. En estas circunstancias, la cultura disipará parte de la sutil influencia que puede ejercer sobre la vida social.

A través de su giro performativo, el programa fuerte en sociología cultural se estableció como programa

neodurkheimiano, generalizando, para las sociedades modernas, la perspectiva de la sociedad como representación que Durkheim planteaba en *Las formas elementales de la vida religiosa*. De acuerdo a este último, la sociedad como representación social se encarna en la vida de las personas mediante los procesos rituales. Sin embargo, en los escenarios de interacción a los cuales él se refirió, los participantes eran relativamente homogéneos e ingresaban al ritual de manera relativamente entregada, lo que permitía que experimentaran en plenitud el sentido que el ritual buscaba transmitir. En las sociedades modernas, en cambio, la diferenciación estructural y la reflexividad provocan que esa plenitud del sentido no sea el punto de partida sino el de llegada del performance (Smith y Alexander, 2005). Los participantes en los diferentes escenarios rituales de la vida social moderna no ingresan convencidos del sentido que esos rituales buscan establecer en relación con esas interacciones. Al contrario, es necesario que el performance los convenza, y esto se da, según Alexander, cuando los elementos de este último — libretos, actores, audiencias, representaciones colectivas de trasfondo, puesta en escena, medios de producción simbólica y poder social— se fusionan coherentemente proyectando así un efecto de autenticidad. Cuando esto se da, el performance alcanza el estatus de ritual. De este modo, la mirada durkheimiana acerca del ritual termina identificando un caso particular en el marco de una teoría más general que busca explicar, tanto para sociedades modernas como para contextos tradicionales, la forma en la que la sociedad alcanza a cristalizarse como representación mediante procesos rituales de interacción.

A finales de la primera década del presente siglo, el programa fuerte en sociología cultural experimentó un giro icónico que le permitió recuperar la materialidad como foco

de la reflexión sociológica (Alexander, Bartmański y Giesen, 2012). Después de Durkheim y su reflexión sobre el tótem, a lo largo del siglo xx la sociología paulatinamente fue perdiendo la atención en los objetos como portadores de sentido. Con frecuencia, a la luz de la dinámica capitalista, los teóricos sociales asumieron que los objetos quedarían sin sentido, limitándose a su mera función utilitaria y racional. Mediante su giro icónico, el programa fuerte pudo mostrar de qué manera y bajo cuáles circunstancias los objetos ejercen poder icónico logrando que su superficie estética entre en resonancia (performativa) con la cultura de sus contextos.

Los objetos se transforman en íconos cuando poseen fuerza material y poder simbólico. Los actores adquieren conciencia icónica cuando experimentan los objetos materiales en términos cognitivos y morales y los sienten como una fuerza estética y sensitiva. Los íconos pueden ser vistos como condensaciones simbólicas de sentido social que están cristalizadas de forma material, lo que permite que las abstracciones morales que se encuentran tras de ellas se hagan visibles por vía de elementos estéticos, lo que da lugar a formas específicas de cognición y clasificación del mundo social. El sentido icónico emerge, sugiere Alexander (2010), a través de algo hermoso, sublime y feo, incluso en la vida material banal. La conciencia icónica aparece cuando una forma estética material adquiere un valor social. No obstante, el contacto con la superficie estética no es comunicacional en un sentido convencional, está más relacionado con la experiencia y las emociones. Para ser icónicamente conscientes es necesario entender sin conocer; en otras palabras, entender por vía de las emociones o por la "evidencia del sentido", más que por el discernimiento puramente racional.

Así, durante las últimas tres décadas, el programa fuerte en sociología cultural ha contribuido a un amplio espectro de campos y temas como la política, la economía, los medios, la raza y la inmigración, la religión, los movimientos sociales, el trauma, la materialidad y el conocimiento.

Desafíos actuales para la sociología cultural

La tendencia del programa fuerte a globalizarse ha derivado en su inevitable proyección más allá de sus contextos sociales e institucionales de origen, y lo ha dispuesto a encontrarse con una muy amplia variedad de realidades. En esta etapa, la diferencia cultural se ha transformado en un pasaje fundamental para la conversión del programa fuerte en un paradigma genuinamente global.

Hasta ahora el fenómeno de la diferencia cultural no ha recibido suficiente atención en este paradigma. Obviamente, sus investigadores han resaltado la influencia de múltiples recursos culturales sobre la vida social y han dado cuenta del hecho de que, a lo largo de los procesos sociales, distintos recursos —símbolos, códigos, narrativas, discursos, imágenes— compiten entre sí y algunos consiguen prevalecer sobre otros. Este análisis, no obstante, no aborda los mecanismos culturales mediante los cuales códigos, narrativas, discursos e imágenes entran en contacto y se traslapan y recombinan. Un trabajo que antropólogos, lingüistas e historiadores interesados en el fenómeno del contacto cultural han explorado ya desde hace varias décadas. En esta etapa es necesario poder capturar analíticamente la mecánica fina de esos procesos de contacto y de mezcla cultural para tener la posibilidad de describirla en detalle —algo que el programa fuerte no hizo durante su etapa más estructural en la primera mitad

de los noventa—. Las literaturas sobre ambigüedad y ambivalencia, hibridación e interculturalidad, constituyen para ese efecto una fuente importante de inspiración.

Por otro lado, en estas tres décadas los sociólogos culturales se han quedado con una mera descripción *ex post* de los fenómenos sociales. Sin embargo, para un amplio espectro de actores sociales e institucionales esto no es suficiente. A fin de orientar sus políticas y acciones, las agencias gubernamentales, los actores económicos y las organizaciones de la sociedad civil necesitan de una sociología cultural capaz de predecir los efectos que el despliegue de ciertos recursos culturales —o su combinación— tendría sobre su acción y dinámicas organizacionales. La aplicación en sociología de métodos de análisis computacional de datos lingüísticos, en particular en relación a la *big data* y su integración con métodos analíticos interpretativos, está actualmente posicionándose como una de las nuevas fronteras en la investigación sociológica. La publicación del número de julio de 2014 de *Theory & Society* dio una clara señal en ese sentido.

Pero dar pasos hacia una sociología cultural más incisiva sobre nuestra realidad social no solo exige ampliar las metodologías de análisis actualmente utilizadas, también significa retos metodológicos y teóricos. Veamos.

Como se ha aclarado previamente, el programa fuerte en sociología cultural se aproxima a cada interacción social como performance y analiza hasta qué punto los elementos que lo componen —guiones, representaciones colectivas de trasfondo, actores, audiencias, puesta en escena, medios de producción simbólica y poder social— logran fusionarse. En caso de que esto suceda, el performance parece auténtico y los actores conseguirán persuadir a sus audiencias de que acojan su horizonte de interpretación sobre el sentido de la

interacción y sobre las intenciones de cada participante. En la pragmática cultural utilizada por el programa fuerte, este efecto de autenticidad es emergente. La fusión de los elementos se da como por magia y este efecto parece ser observable solamente *ex post*. Si los productores de películas tienen cierta idea de cómo empaquetar un producto cultural para que tenga éxito y los expertos en mercadeo y comunicación disponen de un amplio abanico de recursos metodológicos para anticipar —no sin margen de error— si determinados productos o campañas convencerán a sus audiencias, es posible entonces alcanzar algún nivel de predicción en relación al éxito de un performance. Una sociología cultural más incisiva sobre la dinámica social necesita construir capacidades predictivas. Y esto, a su vez, exige superar una pragmática cultural basada en una concepción emergente de la autenticidad.

Finalmente, la sociología cultural ha adoptado hasta ahora una epistemología interpretativa y explicativa para conocer a fondo la realidad social. Aunque la observación puede ser insuficiente. Hace varias décadas, Garfinkel entendió esto cuando propuso llevar a cabo “rupturas etnometodológicas” del orden social en los escenarios de interacción estudiados, a fin de poder revelar las normas tácitas que los constituyen y que los regulan. Por otro lado, los teóricos de los sistemas complejos nos han alentado a llevar a cabo intervenciones y experimentos sociales para entender mejor las dinámicas del sistema. No obstante, para realizar este tipo de intervenciones, los sociólogos culturales tendrán que estar dispuestos a salir de los salones universitarios, entablar nuevas interlocuciones con las agencias del Estado, las organizaciones económicas y las organizaciones de la sociedad civil, profundizar su presencia entre ellas y cultivar en ellas nuevas capacidades analíticas hasta el punto de transformarlas en fuentes de

investigación de frontera en sociología cultural. Para los economistas, este horizonte no es sorprendente. En la actualidad, la investigación de punta en finanzas tiene lugar tanto en los bancos de inversión de Londres y Wall Street como en las universidades, así como la economía monetaria de punta se concreta en los bancos centrales y en la academia.

En conclusión, una sociología cultural que aspira a influir sobre la sociedad parece necesitar de un conocimiento más fino y más cercano a las dinámicas sociales y organizacionales que examina, conocimiento que a su vez parece estar disponible solo a través de un giro en la sociología cultural hacia una epistemología sustentada en la intervención.

Hacia un giro latinoamericano

Después de tres décadas, la sociología cultural está llamada a lidiar de manera mucho más directa con el fenómeno de la diferencia cultural; tiene que poder ofrecer conocimiento relevante, influir sobre la dinámica social, y ser capaz de desarrollar un *ethos* y una epistemología con un fuerte componente de intervención social.

Estos tres frentes alinean la frontera actual de la sociología cultural, no solo con un aspecto relevante de la experiencia cotidiana latinoamericana y de la identidad histórica de sus habitantes, es decir, la experiencia de la diferencia cultural, sino también con las sensibilidades y las identidades intelectuales que han caracterizado el pensamiento social latinoamericano tanto en las décadas pasadas como más recientemente.

Tradicionalmente, los pensadores latinoamericanos se han distinguido por su aspiración a incidir en procesos sociales reales y por su disponibilidad a intervenir

directamente en la sociedad participando en experimentos sociales concretos. La representación social que, por ejemplo, algunos científicos sociales de Estados Unidos y Europa tienen de América Latina, es que las ciencias sociales latinoamericanas son disciplinas profundamente comprometidas con su entorno social y político. Paulo Freire, Augusto Boal, Pablo González Casanova u Orlando Fals Borda —por citar algunos nombres— ofrecen un ejemplo típico en ese sentido.

En particular, en las últimas dos décadas, un creciente número de voces críticas a lo largo de América Latina se ha pronunciado en contra de las prácticas de investigación social que parecerían, se argumenta, anteponer la pasión política a la evidencia empírica y el rigor analítico. Estos críticos han venido invocando unas ciencias sociales más empíricas, menos interesadas en ofrecer lecturas generalizadas de los sistemas sociales, y más centradas en vislumbrar nuevas tierras prometidas hacia las cuales las sociedades latinoamericanas deberían transitar. Su propuesta es la de explorar estrategias que permitan analizar la mecánica fina de los procesos sociales en pro de una identificación de senderos viables para la solución de los problemas sociales. Imaginando a los investigadores sociales más como expertos y técnicos y menos como profetas, esta vertiente del pensamiento latinoamericano no ha abandonado la aspiración de incidir sobre la realidad social que la rodea. Lo que ha cambiado es el foco de su influencia, ya no sobre la elaboración de grandes plataformas políticas capaces de convocar de manera masiva a sus conciudadanos, sino sobre el diseño y la puesta en marcha de dispositivos de intervención más acotados capaces de incidir, por ejemplo, en las políticas públicas o dinámicas específicas de mercado.

La tensión entre estas dos maneras de entender la investigación social caracteriza el lugar en el que se encuentra hoy el pensamiento social latinoamericano. Lograr una síntesis que lleve a recoger lo positivo que puede haber en cada una de estas dos sensibilidades permitirá avanzar en la elaboración de formas de conocimiento social capaces de contribuir a la construcción de pisos comunes entre actores diferentes en nuestro continente. Avanzar en la integración entre actores en conflicto.

La frontera actual de la sociología cultural parece exigir al programa fuerte mayor performatividad en la vida social. Al mismo tiempo, el contexto internacional en el que se mueve parece obligarlo a profundizar aún más su énfasis en lo empírico mediante la adopción de un espectro más amplio de metodologías de análisis de datos cualitativos, tanto de corte interpretativo como computacional: un lugar muy cercano al que hoy transita el pensamiento social latinoamericano. Pensar y pilotear nuevas síntesis hacia las cuales quisiéramos dirigir la teoría social en nuestro continente podría tener efectos relevantes en la trayectoria global del programa fuerte en sociología cultural durante las próximas dos décadas.

En la actual frontera de la sociología cultural hay espacio para una voz latinoamericana. Invocando la articulación de una agenda latinoamericana de investigación en sociología cultural, no buscamos vislumbrar una vez más el establecimiento de la enésima franquicia regional de un paradigma con proyección global, cuya gramática queda irremediabilmente diseñada para otro contexto. Dados los desafíos que la sociología cultural actualmente enfrenta, hay márgenes para un giro latinoamericano en la trayectoria global del programa

fuerte. Toca a nosotros imaginarlo y dar pasos en esa dirección para realizarlo.

Un primer paso hacia la realización de una agenda

En este libro reunimos una primera ronda de contribuciones al programa fuerte en sociología cultural por parte de autores latinoamericanos con casos empíricos que se refieren a la realidad social mexicana, colombiana, cubana y ecuatoriana.⁸ Lo hemos imaginado como una primera etapa hacia la materialización de la agenda arriba mencionada en la que se abordará la diferencia cultural en procesos sociales específicos donde se traslapan y combinan narrativas, discursos e imágenes. Se analizan estos procesos en cuatro esferas de la vida social latinoamericana que a nuestro entender resultan centrales: el Estado, los medios de comunicación, la educación superior, y la acción de la vida cotidiana en el barrio, la comunidad religiosa o en escenarios de inseguridad.

Buscamos mostrar en este libro la ductilidad del programa fuerte en sociología cultural como lente analítico capaz de iluminar aspectos relevantes de fenómenos sociales muy diferentes a través de un amplio abanico de espacios institucionales. A eso se debe la variedad de los casos aquí incluidos. Por otro lado, consideramos que este aspecto es una de las razones por las que dicho lente se vuelve relevante para dar cuenta de las múltiples formas, canales y espacios mediante los cuales la cultura influye sobre la realidad social de nuestras sociedades latinoamericanas y no porque los temas y problemas de estudio incluidos en relación con México, Colombia, Cuba y Ecuador se repitan exactamente de la misma forma en otras partes de la región.

Respecto a la esfera del Estado se presentan sobre el caso mexicano los textos de Javier Arzuaga y Nelson Arteaga, y el de Javier Vázquez. El primero, “Batallas simbólicas del Estado en México: la disputa por el Zócalo y la ceremonia del Grito de Independencia”, analiza las narrativas en disputa entre el gobierno federal y el sindicato independiente de maestros en torno a la ocupación del Zócalo de la Ciudad de México con las que se exigía frenar la reforma educativa que impulsaba, en ese momento, el gobierno de la república. Arzuaga y Arteaga examinan cómo la toma del Zócalo fue relevante por tratarse del centro político nacional y de un espacio estratégico simbólico para plantear demandas políticas y sociales. La lucha contra la reforma educativa adquirió el carácter de una pugna por ese centro simbólico que terminó con el desalojo violento de los sindicalistas y con la ocupación inmediata por militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) cuando la fecha de la celebración de la independencia se acercaba. Se analiza cómo el conflicto fue decodificado por los medios de comunicación y la definición que estos hicieron de un campo de batalla simbólico en torno al conflicto, así como la importancia que adquirió en términos tanto del estatus del Grito de Independencia como performance, como para el proyecto político de restauración autoritaria que impulsó el gobierno de Enrique Peña Nieto.

Por otro lado, Javier Vázquez, en “Límites del conflicto en el discurso nacionalista mexicano: el caso de los primeros libros de texto gratuitos (1960-1962)”, analiza el conflicto que generó la publicación y distribución de los primeros libros de texto gratuitos. El autor examina cómo ciertos grupos conservadores encabezados, entre otros, por la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), se opusieron a lo que consideraban la imposición de un libro de texto

único en la educación primaria. El análisis de este tipo de conflictos permite observar el funcionamiento cotidiano del régimen respaldado a través de ciertos performances como las capacidades de movilización de algunos sectores de la población frente a ellos. Es un capítulo que reconstruye el código del nacionalismo en el régimen priista y en el México de mediados del siglo xx, el cual se caracterizó por la fuerte presencia de códigos corporativo-patrimonialistas. El capítulo permite observar cómo el conflicto alrededor de los libros de texto gratuitos obligó al Estado a enfrentar y generar nuevos performances para reencauzar el conflicto social.

Con relación a los medios de comunicación, este libro presenta dos contribuciones. Una que se enfoca en los nuevos medios de comunicación que permiten performativizar la protesta política en tiempos del siglo xxi, y otra en los medios de comunicación impresos del siglo xix. En la primera, “El pasado revolucionario como dilema ético para la joven generación política cubana”, Liliana Martínez analiza cómo la joven generación de cubanos interesados en participar en la política isleña, desde una posición ideológica revolucionaria, enfrenta el dilema ético de eludir, negar o asumir el pasado revolucionario como parte de la herencia de sus proyectos y su actuar político y social, presente y futuro. Para ello el capítulo estudia la crítica, representación y enjuiciamiento de la política de estigmatización, exclusión y censura denominada *quinquenio gris* en la bitácora digital *La Joven Cuba* —creada en 2010 por profesores de la Universidad de Matanzas, miembros activos de la Unión de Jóvenes Comunistas (ujc)—, con la intención de develar cómo se instala este performance en el blog y si logra o no conferir autenticidad al proyecto ético revolucionario de la joven

generación política cubana vinculada a la emergente esfera civil digital isleña.

Por su parte, Santiago Carassale, en “La risa como arma política: Don Simplicio y la gráfica satírica en México en el siglo XIX”, analiza la emergencia de la gráfica satírica mexicana como medio de comunicación icónica, a mediados del siglo XIX en la recién instituida república. El uso público de la risa en la contienda política por medio de la gráfica satírica (Don Simplicio), se concibe en este capítulo como una expresión que condensa la construcción de una nueva audiencia ciudadana representada en la figura “de los simples”, a través de la aparición de formas de expresión pública secreta que se cristaliza en el panfleto. Este último, un medio de comunicación política impresa que hasta poco años antes había sido censurada por las distintas autoridades gubernamentales. La comunicación que estos panfletos construyeron generó y robusteció la presencia de una audiencia que se reconocía como ciudadanos capaces de realizar una crítica a la política y sus políticos por medio de expresiones gráficas satíricas, produciendo con ello mecanismos de comunicación que empalmaban la escritura y la definición visual de la representación del Estado y sus gobernante como auditiva, al transmitir dicha información por la vía oral. Así, la gráfica satírica se constituyó desde entonces en un marco para la disputa política por el poder en México.

La tercera esfera de análisis está dedicada a la educación universitaria y se compone del capítulo de Carlo Tognato, “Conversaciones de paz en las universidades: performances de la transición en Colombia”, y de “‘Suspendidas por falta de calidad’. El drama social y las nuevas relaciones entre universidad y sociedad en el Ecuador contemporáneo”, de Matías Milia. Tognato examina cómo los procesos de transición como los que vive

Colombia en la actualidad demandan la creación de nuevas ritualidades públicas. Tomando como escenario las universidades colombianas, en particular la Universidad Nacional de Colombia, el autor estudia el ejercicio de las “conversaciones de paz” llevadas a cabo en el marco de diversos conversatorios sobre el significado de “Decir adiós a la guerra en las universidades colombianas”. Dichos conversatorios, en los que participaron miembros de universidades privadas y públicas de Colombia, fueron organizados por el propio autor como un medio para establecer una intervención pública desde la sociología cultural. Este ejercicio permitió a Tognato detectar las huellas incipientes de posibles dramaturgias y performances emergentes de la transición que, durante los próximos años, podrían sentar la pauta para dramas sociales de la transición aptos para estabilizar a Colombia en la nueva etapa de posacuerdos. Al mismo tiempo, el capítulo no duda en advertir sobre los dilemas, desafíos, dificultades y oportunidades inherentes en los performances de la transición que se han alcanzado a llevar a cabo en las “conversaciones de paz”.

Matías Milia, por su parte, se ocupa del cierre de distintas instituciones de educación superior en Ecuador en 2012, lo cual dejó sin clases a poco más de 38 000 estudiantes matriculados en catorce universidades del país. Esta suspensión de las labores fue implementada por el Estado argumentando que carecían de la calidad académica suficiente o no alcanzaban los parámetros adecuados para seguir funcionando como centros de formación educativa. Este performance estatal tiene una importancia enorme en la medida en que abrió una disputa simbólica en torno al concepto de “calidad académica” y su rol en las “proyecciones de autenticidad” sobre la necesidad del cierre de un número significativo de

instituciones de educación superior. El capítulo de Milia nos lleva a reflexionar en las capacidades performativas y narrativas del Estado ecuatoriano que le permiten constituirse en el garante de la calidad de la educación superior, el actor que, en última instancia, responde efectiva y eficientemente a los casos públicos de irregularidades y denuncias sobre la supuesta mala calidad educativa de determinadas instituciones de educación superior.

El libro cierra con cuatro capítulos que exploran el performance en la esfera de la vida cotidiana. En primer lugar, Michelle Romero, en “La lengua de Dios: atribución de validez en torno a la conversión, rezo y lectura del Corán en idiomas distintos al árabe”, ofrece una aportación significativa sobre los performances de autenticidad que se despliegan entre creyentes del islam en México. El capítulo muestra que a musulmanes no áraboparlantes se les identifica como actores sociales que emprenden despliegues (conversiones, rezos) con el significado de su válida pertenencia y práctica del islam. Con el mensaje de ser parte de la comunidad de fe, en esos despliegues se presenta una utilización flexible de la lengua árabe. Esta autora argumenta que dichos performances se aprecian por una comunidad religiosa que conoce y moviliza una gran diversidad de criterios para atribuir validez a los actos observados. El capítulo es resultado de una investigación de testimonios recogidos mediante entrevistas y observación en el Centro Salafí de México, discusiones en foros virtuales y de videograbaciones de ceremonias de conversión.

Gimena Bertoni, por su parte, nos muestra en “El despliegue de los pibes de la esquina y sus efectos performativos” el performance de los varones que se congregan en las esquinas de un conjunto de

asentamientos periféricos del partido de La Plata, provincia de Buenos Aires, Argentina. Bertoni examina cómo es leída esa representación performática por parte del auditorio, que para este caso se conforma de mujeres que habitan y transitan por esos territorios barriales. El argumento que desarrolla Bertoni es que los performances de los jóvenes varones y el modo en que habitan el espacio público afectan significativamente la cotidianeidad de estas mujeres en el entorno barrial, tomando como punto de partida las interpretaciones que ellas realizan de aquellos. Más aún, permiten delinear y definir los diversos miedos y el sentimiento de inseguridad que experimentan estas mujeres.

El capítulo de Andrés Rincón, “‘Entendible, pero no justificable’: representaciones sobre la legitimidad de la ‘justicia por mano propia’ en México”, explora cómo se construye la disputa simbólica en torno a la legitimidad que una persona tiene para asesinar a unos presuntos delincuentes. Tomando como referencia de análisis un asesinato de delincuentes que subieron a un autobús de transporte público, Rincón examina los distintos sistemas de representación colectiva sobre las victimizaciones encuadradas bajo la expresión de “justicieros” y la manera en que son pensados los actores, las víctimas, la audiencia, los medios de producción simbólica y el contexto en donde tales hechos han acontecido. La disputa discursiva referida generó un debate donde el evento quedó enmarcado como un acto de violencia “entendible, pero no justificable”. De esta manera el autor se pregunta qué aspectos simbólicos y por medio de qué tipo de narrativas se estructura el discurso de lo “entendible, pero no justificable”. Su argumento es que, si bien existen posturas diferenciadas en la opinión pública sobre la justificación del acontecimiento,

pareciera haber un consenso generalizado respecto de que el evento es perfectamente inteligible y explicable.

El libro cierra con un texto que analiza la construcción narrativa que los paramilitares realizaron sobre su accionar haciendo uso del código binario bien/mal. El capítulo “La narrativa de la violencia paramilitar en Cúcuta: dificultades en la construcción del trauma cultural”, de Nohora Niño, analiza cómo dicha narrativa hizo posible la configuración de un enemigo nacional: las guerrillas. En la medida en que estas últimas son consideradas como el aparente mal que aqueja a Colombia, se justifica la organización armada de la sociedad para protegerse de ellas. La narrativa que se analiza en este capítulo tiene su desarrollo a nivel local, en la región de Cúcuta, donde los paramilitares lograron sintonizarse con “los males” que había definido la sociedad de esta zona. Esta narrativa exitosa acompañada del silencio de la prensa local en cuanto a los acontecimientos de violencia en la ciudad, se convirtieron en los elementos que dificultaron la elaboración del trauma cultural alrededor de la violencia experimentada durante el periodo 1999-2004 en dicho país.

Referencias

- Alexander, J. (2010). Iconic Consciousness: The Material Feeling of Meaning. *Thesis Eleven*, 103(1), 10-25.
- Alexander, J. (2006). *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, J, Bartmański, D. y Giesen, B. (Eds.). (2012). *Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life*. Nueva York: Palgrave-Macmillan.
- Alexander, J., Smith, P. y Sherwood, S. (1993). *Risking Enchantment: Theory and Methods in Cultural Studies*,

Culture, 8(1), 10-14.

- Arteaga, N. y Arzuaga J. (2016). Del funcionalismo a la conciencia icónica: ensayo crítico para pensar la sociología cultural de Jeffrey Alexander, *Sociológica*, 31(87), 9-41.
- Cohen, J. y Arato, A. (1992). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press.
- Geertz, C. (1973). *Thick Description*. Toward an Interpretative Theory of Culture. En C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (pp. 3-30). Nueva York: Basic Books.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II. *Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hess, A. (2009). Review Essay: The Glass Half-Full? An Attempt to Contextualize Jeffrey C. Alexander's The Civil Sphere, *Thesis Eleven*, 96(1), 135-143.
- Kivisto, P. y Sciortino, G. (Eds.). (2015). *Solidarity, Justice and Incorporation: Thinking through The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, P. (2005). *Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War, and Suez*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, P. y Alexander, J. (2005). *Introduction: The New Durkheim*. En J. C. Alexander y P. Smith (Eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim* (pp. 1-37). Nueva York: Cambridge University Press.
- Wagner-Pacifci, R. E. (1986). *The Moro Morality Play: Terrorism as Social Drama*. Chicago: University of Chicago Press.