

Cómo se hace la Sociología Cultural. Una conversación con Jeffrey Alexander*

*Entrevista realizada por Francisco Carballo
Rodrigo Cordero
José Ossandón*

Introducción

EN GENERAL, LOS sociólogos suelen referirse al estudio de la cultura que tiene que ver con su disciplina como “sociología de la cultura”. Desde mediados de los años ochenta, Jeffrey Alexander ha trastocado la relación de los términos, forjando una nueva expresión: “sociología cultural”. El propósito de esta revolución es volver a definir la manera de entender el significado en sociología con relación a la acción social, así como dar nueva forma tanto al significado como a la acción social en cuanto categorías para la investigación social en general (Alexander, 2007). La obra de Alexander se propone construir sobre el edificio teórico de Parsons para superarlo, para rebasarlo. Esto implica que, para Alexander, la cultura es una estructura analíticamente diferente de la sociedad y autónoma con respecto a ella, y que a su vez se entiende como el entorno interno de la acción. En consecuencia, Alexander considera que la cultura es una “variable independiente” para el análisis sociológico (Alexander y Smith, 2003). Su replanteamiento de la cultura subraya la necesidad de crear una nueva sub-disciplina dentro de la sociología dando nuevo vigor, al mismo tiempo, a otras áreas como la política, la economía o el derecho, debido a su énfasis puesto sobre el carácter creativo y *performative* (*performative*)¹ del significado. En este sentido, el “programa fuerte” de so-

* La versión original en inglés de esta entrevista fue publicada en *European Journal of Social Theory* (vol. 11, núm. 4, 2008, pp. 523-524), a quien agradecemos el permiso para publicarla en su traducción al español, con pequeñas modificaciones.

¹ La palabra *perform* y los derivados de ella que aparecen en este artículo (*performing*, *per-*

ciología cultural de Alexander, también es una apuesta fuerte en favor de las ciencias sociales.

Durante los últimos veinte años, la *sociología cultural* ha llegado a ser un campo cada vez más institucionalizado dentro de la sociología estadounidense. Alexander ha tenido un papel principal en la promoción de su propio paradigma teórico, al formar generaciones de estudiantes de posgrado en este contexto. No sorprende que el “programa fuerte de sociología cultural” sea una referencia consistente entre distintas escuelas del análisis cultural (Kurasawa, 2004). El trabajo de Alexander ha sido objeto de varias reseñas críticas, que generan el mismo grado de atracción y rechazo (por ej., Collins, 1985; Colomy y Turner, 1998; Emirbayer, 2004; Fuhrman, 1986; Inglis, Blaikie y Wagner-Pacifi, 2007; Joas, 2005; Kurasawa, 2004; McLennan, 2004 y 2005; Mouzelis, 1999; Poggi, 1983; Wallace, 1984).

En esta entrevista, Jeffrey Alexander habla de la evolución intelectual de su obra, desde sus primeros intentos por replantear la lógica teórica de la sociología hasta el giro pragmático más reciente que ha dado en términos de una teoría de la *realización social* (*social performance*). Además, contextualiza su sociología cultural y explica en qué lugares coincide y discrepa de otras aproximaciones para el análisis cultural, como la sociología neo-institucionalista de Estados Unidos, los estudios culturales del Reino Unido, tanto los de corte más tradicional como los que han recibido la influencia más recientemente del post-estructuralismo, y los desarrollos recientes de la teoría social francesa. Por último, Alexander habla de su posición acerca de la pertinencia de la noción de “lo social” para la sociología contemporánea.

La autonomía del significado: hacia el “programa fuerte” de la Sociología Cultural

P1 Desde *Theoretical Logic* (Alexander, 1982-3a-d), el concepto de síntesis ha tenido un papel central en su obra teórica como un camino para

formed, performance, performative, performatively) plantea diversos escollos a la traducción, tanto por su polisemia como por su uso variante en el lenguaje común y en el especializado (filosofía, ciencias sociales y artes escénicas, particularmente). La propuesta aquí es traducir cada ocurrencia según el contexto inmediato en el que aparece, pero dejando siempre el original entre paréntesis, con la finalidad de no diluir la continuidad que estas palabras y sus conceptos asociados dan a las ideas de J. Alexander como las expone a lo largo de la entrevista (ocasionalmente se ha dejado la palabra en inglés sin traducir, como de hecho se utiliza ya en español). Aunque utilizamos el vocablo españolizado “performativo”, en otros casos se sigue también la propuesta de los traductores del importante libro de Austin (1962; 1971), quienes tradujeron el neologismo (*the performative* con el neologismo (*el*) *realizativo* y otros derivados de realizar. (Nota del traductor.)

superar, como dice usted, las principales polaridades que han dividido al pensamiento sociológico clásico y contemporáneo (es decir, acción normativa e instrumental, positivismo y relativismo, individuo y sociedad, etc.). ¿De qué manera es posible entender sus primeros intentos por desarrollar una aproximación teórica multidimensional como base para el desarrollo de su “programa fuerte de Sociología Cultural”?

- JA Una parte del proyecto de *Theoretical Logic* fue encontrar una manera de situar el significado. Para dar una base a la multidimensionalidad, mi principal interés ahí era encontrar una forma de criticar el materialismo, incluso cuando la premisa del argumento, filosófica y teóricamente, era también que el idealismo era un error. Hice una crítica de la obra tardía de Durkheim desde esa perspectiva, y también critiqué a Parsons por hacer una reducción idealista, no en algún momento dado de su obra, sino como una dimensión que empapaba todo su trabajo. Me fue fácil hacer esas críticas. Creo que es fácil para cualquier sociólogo hacer una crítica del idealismo. La crítica que me pareció difícil hacer, y que era mi objetivo desde mis inicios como un marxista cultural, fue la del materialismo.

En *Theoretical Logic* tenía un interés particular en la noción de Parsons de que en cualquier entidad concreta, desde el punto de vista empírico, hay un elemento ideal y otro material, y en que la idea surgida del sentido común de que las entidades empíricas son materiales es una ilusión y esconde el *a priori* o lo analítico, en el sentido de Parsons, el cual es el elemento cultural invisible que es lo que siempre está en juego en relación con los elementos externos.

Cuando escribí esta obra en cuatro volúmenes, que fue desde principios de los años setenta hasta 1980, pensé que Parsons había presentado el mejor argumento macroteórico para la interpenetración de estos dos elementos, pero poco a poco cambié de parecer en la década de los ochenta. Ya me había formado la idea en el libro sobre Parsons (Alexander, 1983) que él no tenía un sentido lo suficientemente fuerte del mundo material y de las contradicciones creadas por las tensiones entre las esferas, una tensión que elaboré, por ejemplo, en *The Civil Sphere* (Alexander, 2006). Pero para mi sorpresa, me di cuenta de que, en esos mismos años, había muchas obras a las que no había puesto atención en el campo de la semiótica y de la antropología. En los años setenta, había leído con mucho detenimiento el libro de Clifford Geertz *La interpretación de las culturas*, la obra tardía de Émile Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*, *Pureza y peligro* de Mary Douglas y

a Victor Turner también, pero me di cuenta de que sencillamente no los había considerado con suficiente seriedad. No creo haber entendido verdaderamente la repercusión de estas ideas sino hasta que empecé en serio a leer semiótica y a dar clases de esa materia desde comienzos hasta mediados de los años ochenta: Roland Barthes, Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins y otros.

Para cuando llegué al Institute for Advanced Studies en Princeton en otoño de 1985, ya estaba muy insatisfecho con la obra de Weber, el primer Durkheim, y en particular con la multidimensionalidad teórica de Parsons. En cierto sentido me había contentado demasiado con nociones de valores, o lo que Parsons llamó “el sistema cultural”. Me di cuenta de que necesitaba crear mi propio sentido de una comprensión sociológica de la cultura, un programa cultural “más fuerte”. Tuve que hacer a un lado la tarea de una teoría multidimensional general porque tenía que ir atrás de Parsons, lo que significaba renunciar por un tiempo a la ambición de crear un modelo elegante, bello y complejo de la sociedad como un todo. Tuve que ir atrás hasta el fundamento, a los cimientos, y concentrarme en qué cosa era el significado y cómo se creaba y componía en un contexto social. Para mí, eso significaba regresar hasta recuperar la semiótica, el estructuralismo, el post-estructuralismo, todo en el espíritu, si no es que la letra, del Durkheim maduro.

Hice una interpretación de este Durkheim en el segundo volumen de *Theoretical Logic* (Alexander, 1982-3b). Mi argumento, de manera muy complicada, era que mientras pocos de sus intérpretes posteriores habían entendido esto, en realidad Durkheim había decidido volver a armar su sociología. Esto sucedió a fines de los años noventa del siglo XIX, a raíz de su descubrimiento de la religión. Durkheim se volvió contra el modernismo, no en cuanto sistema ético, sino en cuanto idea epistemológica. Todavía pienso que es una buena interpretación de Durkheim y la he repetido y reescrito de varias maneras desde entonces. En ese momento muy temprano de mi propio desarrollo intelectual, no obstante, todavía no había entendido las implicaciones de interpretar a Durkheim de esta manera.

Entendí las implicaciones de mi propia interpretación de Durkheim sólo cuando leí a fondo y entendí más de la teoría de los símbolos y de la lingüística. En ese momento entendí lo que Mary Douglas, Clifford Geertz y Victor Turner decían. Traté de combinar al Durkheim maduro con estos antropólogos de los símbolos, con la semiótica y una pizca de Foucault, y empecé a trazar el bosquejo de un programa fuerte de sociología cultural. Lo que me incomodaba de esto era que empezaba yo a

trabajar en ello a mediados de la década de 1980, pese a que seguía desarrollando el neofuncionalismo. Así que en cierta manera estaba haciendo al mismo tiempo dos cosas que se contradecían entre sí. Sentía que el neofuncionalismo podía ser la plataforma para una macrosociología satisfactoria. Me permitía dirigir mi atención a los distintos niveles sociales, anudar intereses, grupos vehiculares, instituciones, el desarrollo desigual y la diferenciación, la multidimensionalidad, el nivel psíquico y el cultural. También me permitía hacer una crítica de lo que hoy podemos llamar neoliberalismo en cuanto ideología. Véase, por ejemplo, los libros editados en colaboración *Differentiation Theory and Social Change* (Alexander y Colomy, 1990) y *The Micro-Macro Link* (Alexander et al., 1987).

En 1993 fui a París a pasar el año académico y estuve en el grupo de Alain Touraine. Ese año decidí que no podía seguir trabajando al mismo tiempo en el neofuncionalismo y el programa cultural. Para mí fue una crisis de ciertas proporciones porque, para entonces, ya tenía diez años de estar desarrollando el neofuncionalismo. Me di cuenta de que había llegado el momento de desarrollar públicamente mis dudas de una manera coherente. Tal fue el libro *Neofunctionalism and After* (Alexander, 1998), donde reuní mis ensayos sobre neofuncionalismo junto con una introducción y una conclusión que explicaban mis razones para dejar de seguir trabajando en ese programa. Una de esas razones era lo cultural, que ya expliqué; las otras razones tenían que ver con problemas de agencia y contradicción social.

Una de las cosas de las que cobré conciencia aguda desde 1976 fue que Parsons no tenía una teoría sólida de la acción. Me di cuenta de esto como consecuencia de mi estrecho vínculo con la etnometodología y los grupos de interaccionismo simbólico de la University of California en Los Angeles (UCLA). Así que desarrollé una crítica profunda de Parsons en ese aspecto también —crítica que para nada formaba parte de *Theoretical Logic*. Como Parsons dijo que era un teórico de la acción, como Weber antes de él, no me había dado cuenta de que, para ambos teóricos, la acción era una caja negra. Fue Harold Garfinkel, con quien mantenía estrechas relaciones, quien me ayudó a darme cuenta de ello. Elaboré esta microcrítica de Parsons en *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War Two* (Alexander, 1987a), y de manera muy sistemática en el ensayo “Action and its Environments” (Alexander, 1987b).

Desde esta época en París, y durante una década desde entonces, abandoné el proyecto de publicar una teoría general. Lo que escribía

para publicar se enfocaba más bien en la sociología cultural. Durante todo este tiempo, no obstante, estuve elaborando y escribiendo *The Civil Sphere*. Comencé este proyecto en la primavera de 1989, al regresar de la crisis democrática en China; lo revisé en París, y seguí trabajando esta teoría macrosociológica centrada en la cultura hasta que la publiqué en su versión en libro en 2006.

- P2 En esta transición hacia un programa de Sociología Cultural, ¿cómo y cuándo la idea de la “autonomía relativa de la cultura” se convirtió en una noción central?
- JA No sé con precisión cuándo empecé a hablar de ello. Pero Steve Seidman y yo editamos un libro llamado *Culture and Society: Contemporary Debates* (Alexander y Seidman, 1990); escribí una larga introducción para ese libro en la que hablo largo y tendido acerca de la autonomía relativa de la cultura. De lo que me di cuenta a raíz de mis encuentros de mediados de los años ochenta, es que había que darle a la estructura de la cultura un diseño interno y que necesitábamos hacer una pausa en el análisis socio-estructural —y en las cuestiones de causalidad en un sentido normal— para que pudiéramos investigar estos patrones internos de significado. Necesitábamos encontrar una manera de decir que no había que apresurarse en ese sentido. Como sociólogos, por supuesto, queremos cambiar la estructura social, mejorarla y hacerla más justa. Sin embargo, para entender el significado, uno debe recurrir a una clase distinta de referencia. Para hablar de la autonomía relativa de la cultura necesitamos darnos el tiempo de adentrarnos en el significado, encontrarlo, y después regresar a la cuestión de la estructura social y del cambio social. Esto fue lo que definí como programa en mi introducción a *Culture and Society*. Por supuesto, la noción de “autonomía relativa” viene del marxismo. Cuando era marxista, estaba profundamente comprometido con la idea de la autonomía relativa de la cultura, a partir de una lectura detenida de lo que Perry Anderson después llamaría con sorna el marxismo occidental. Introduje esta idea en mi pensamiento por primera vez en *Theoretical Logic*, cuando me referí a las cartas a Bloch de Engels, donde dice que la superestructura tiene una autonomía relativa con respecto a la base económica, aunque tuvo cuidado de añadir inmediatamente que no en última instancia.
- P3 Partiendo de lo que acaba de decir, nos parece que su Sociología Cultural, en la mejor tradición durkheimiana, aborda, de manera teórica y

empírica, el problema que representan las “estructuras de significado”. ¿Qué es lo que entiende exactamente por estas estructuras?

- JA El interés central de Durkheim, por supuesto, estaba en las representaciones colectivas, las no individuales, lo que lo alejaba mucho de la preocupación por el proceso representacional a nivel individual. En mi propio movimiento hacia la sociología cultural, no había hecho esta elección durkheimiana, pero sentí que tenía la libertad de recurrir a la tradición fenomenológica, especialmente a partir de Schütz, que conceptualizaba los procesos individuales de representación, por ejemplo, la noción de tipificación. La manera en que entendía los procesos individuales también estaba informada por la teoría psicoanalítica, en especial las ideas sobre los mecanismos de defensa, o sea, la escisión, proyección, represión, neutralización y demás. Estas referencias y homologías se hacen explícitamente en el ensayo “Action and Its Environments”, y también posteriormente.

En cuanto a la idea de las estructuras culturales mismas, es obvio que se remonta a la tradición del estructuralismo. Fueron los estructuralistas, desde Saussure, quienes desarrollaron el convincente argumento de que las creencias culturales, supra-individuales y trans-situacionales, pueden ser vistas como estructuras. La declaración prototípica fue el contraste establecido por Saussure entre *langue* y *parole*. En la introducción a *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (Alexander, 1988), defendí el argumento de que esta idea saussuriana de hecho tenía raíces en Durkheim, pues hay sólidas evidencias de que Saussure asistió a las clases de Durkheim en la Sorbona y que se sirvió directamente de este conjunto base de ideas.

Sin embargo, quisiera señalar que en contraste con la tradición estructuralista en sentido estricto, he hecho énfasis, siempre, en que las estructuras culturales no determinan la acción, sino que la informan. Hay capas de estructuración de otras clases, y también capas de contingencias. Aquí señalaría hacia toda la historia del pensamiento sociológico acerca de las estructuras sociales y la acción contingente, al muy productivo diálogo que Roman Jakobson entabló con Saussure, lo que dio origen al círculo de Praga y con el tiempo a la síntesis de estructuralismo y pragmatismo.

- P4 Compara usted la sociología cultural al psicoanálisis. “Donde Ello era, Yo debo devenir.” Esto implica una cierta concepción de un inconsciente social, de una realidad simbólica profunda de la cual no nos da-

mos cuenta a cabalidad. Alguna vez usted dijo que “es necesario develar a hombres y mujeres los mitos que los piensan (descubrir, vamos, la agencia de los mitos) de manera que puedan construir sus propios mitos”. ¿Cómo piensa usted que este proceso de creación de mitos habrá de funcionar una vez que la gente cobre conciencia de los mitos previos? ¿No parece que en esta idea se acerca usted más a la teoría democrática que a la sociología puramente descriptiva?

JA Acepto que mi obra tiene un elemento normativo, no sólo uno descriptivo, en cuanto a que en ella también se expresa una cierta clase de ideología. Los contenidos de mi ideología se revelan, sin duda, en el acento empírico que pongo sobre el hecho de que la sociedad civil combina la individualidad con la solidaridad. En términos de los elementos normativos de mi obra, señalaría mi escepticismo con respecto a la validez moral de ciertas construcciones de mitos. Por ejemplo, en *The Civil Sphere*, critico mitos basados en ideas primordiales acerca de la singularidad o superioridad de raza, etnicidad, religión, sexualidad, nación, o clase. Tales mitos se basan en atribuciones de alteridad que contaminan y estigmatizan. Por una parte, sigo aceptando sin reservas al mito en cuanto una dimensión cultural de la sociedad que es necesaria y a menudo una fuente de inspiración: rechazo la clase de crítica ideológica que, por ejemplo, Barthes proyecta en “El mito hoy”. Por la otra, rechazo un amplio conjunto de mitos por razones normativas aun cuando argumento las razones para dar cuenta de su existencia empírica. Esta ambición dual está en el centro de mi concepción de cómo funciona el binarismo en los significados sociales. A diferencia de los escritos sobre binarismo de Jakobson, por ejemplo, los míos tienen una cualidad claramente normativa, no sólo empírica.

Hay que notar que la frase sobre la cual me pregunta, que presento en la introducción a *The Meanings of Social Life* (Alexander, 2003), tiene una cualidad retórica, en parte porque remeda las ambiciones “legislativas” que vienen de la Ilustración (Bauman) y que informaron los puntos desde los cuales figuras como Freud y Marx interpretaron las cosas. No podemos reemplazar el mito por la razón; no creo que sea posible, por lo menos no como la razón era concebida por la Ilustración y articulada no sólo por las figuras clásicas, sino también por Habermas y Rawls. En mi obra, muchas veces he tratado de desarrollar una concepción diferente, no racionalista, de la razón. Hablo mucho de la razón en *Fin de Siècle Social Theory* (Alexander, 1995). En *Civil Society*, pregunto: ¿cómo podemos entender la razón de una manera más

cultural, sin renunciar a la noción de universalidad y crítica? Se trata de un desafío importante. En general, en la tradición filosófica y específicamente en la tradición del positivismo lógico, encontramos una tenue noción de razón en cuanto un lenguaje culturalmente neutral, puramente analítico. Ésa no es la manera en que la razón opera.

Aunque no podemos reemplazar el mito por la razón, podemos usar la razón para criticar mitos particulares. Como intelectuales y teóricos sociales vemos que no existe hecho social o enunciado retórico que tenga un estatus ontológico; en la sociedad, y en aras del análisis social, nada es verdadero en sí mismo, independientemente de su validez en un sentido científico. Una vez que entendemos cómo los procesos sociales crean las apariencias de verdad, no obstante, captaremos que nosotros, en cuanto analistas, podemos tener el efecto de ayudar a grupos y actores a apartarse de una fusión irreflexiva con las *realizaciones* sociales (*social performances*).² Al mismo tiempo, también sabemos que el proceso de separación normalmente sucede sólo cuando la gente ya se ha comprometido con otra cosa. Así que, uno no sólo está ahí sentado como un intelectual aislado sin compromisos o presupuestos previos. Uno aplica la razón pero de una manera no racional. O, como el gran rockero estadounidense Bruce Springsteen dijo en una canción, “*Show a little faith, there’s magic in the night*”.³

- P5 La sociología es proclive a mirar hacia afuera, a los ambientes externos, y en ese sentido a registrar las maneras en que la racionalidad instrumental se naturaliza. El programa fuerte de Sociología Cultural busca, en cambio, los ambientes internos y en ese sentido la cultura se convierte en una dimensión en sí misma. ¿Es posible para su aproximación sociológica desarrollar una explicación de la imaginación social, o de la creatividad social?

² En Alexander, Giesen y Mast (2006:32), Alexander da la siguiente explicación: “(...) Entre más sencilla sea la organización colectiva, menos segmentadas y diferenciadas estarán sus partes sociales y culturales, y más *fusionados* estarán los elementos de las realizaciones sociales (*social performances*). Entre más compleja, segmentada y diferenciada sea la colectividad, estos elementos de realización social quedarán más *des-fusionados*. Para que sean efectivas en una sociedad de complejidad cada vez mayor, las realizaciones sociales deben levantar un proyecto de *re-fusión*. En la medida que alcancen la re-fusión, las realizaciones sociales llegan a ser convincentes y efectivas, como en los rituales. En la medida en que permanezcan des-fusionadas, parecerán artificiales y hechizas, menos como rituales y algo así como actuaciones (*performances*) en sentido peyorativo. (...)”. (Nota del traductor.)

³ “Anda, haz como que te lo crees, hay magia en la noche”.

JA No me gusta la noción de “lo imaginario” en la medida en que sugiere que la imaginación o creatividad cultural está atada a una referencia normativamente utópica, a una realidad alternativa, y que lo demás representa algo sin imaginación, es decir, el peso muerto de la realidad. Por el contrario, lo imaginario está por todas partes; no hay peso muerto de la realidad material. Lo que tenemos es una institucionalización de los significados que se vuelven rutinarios y a los que se les atribuye alguna sanción, de manera que *sentimos* como si estuviéramos en un mundo de materialidad muerto. En realidad, las rutinas e instituciones supuestamente muertas de los demás están enfrascadas en alto grado con sus propias clases de imaginarios; puede ser que no los respetemos y puede ser que no sean utópicos en un sentido normativo. Pero eso no es razón para que juzguemos que las personas que tienen tales imaginarios son malas o estúpidas, o para que sugiramos que actúan sin ninguna relación con lo imaginario. No creo que ellas mismas se sientan así. Para considerar un ejemplo desnudo: decimos que “la gente que trabajó en los campos de concentración fue instrumentalmente racional”. Pero esto es absurdo; era gente que pensaba y sentía, mucha de la cual quería matar judíos. Tenía grandes imaginarios, antisemitas, anticomunistas, pueblerinos. No creo que hay sido pura banalidad, esa gente también tenía imaginación.

Lo que trato de decir es que la sociología, y más en general las ciencias sociales, no prestan suficiente atención al ambiente interno de la acción. Hay consecuencias humanistas, éticas y morales para ello: la sociología cultural nos recuerda que estamos vivos, ya que un aspecto fundamental de estar vivo es que uno interpreta, uno imagina. En *El capital*, Marx pregunta cuál es la diferencia entre las abejas y los humanos, y responde que cuando los humanos construimos casas tenemos la idea en nuestras mentes. Marx es uno de mis contrincantes preferidos porque tenía una idea tan bien desarrollada, hasta 1844-5, del ambiente interno de la acción, pero después parece que se convenció de que el capitalismo había eliminado todo, que vivimos en mundo objetivado y que sólo algún día tras la revolución socialista podríamos recuperar nuestra subjetividad.

P6 En cuanto a su trabajo teórico reciente sobre la acción social como una *realización (performance)*, ha mencionado que “para la *realización social (social performance)* el chiste está en hacer que las partes que lo componen sean invisibles (actor, representaciones colectivas, medios de producción simbólica, *mise-en-scène*, poder social, público). Si no son

invisibles, la acción parecerá *performed*, y por lo mismo, no creíble”. En la estética contemporánea, en cambio, la exigencia de verisimilitud se ve constantemente puesta en tela de juicio. El proceso de creación parece ser más importante que la creación misma. Es como si la artista quisiera mostrar las costuras de su propio trabajo. Si nos quedamos con este tipo de estética podemos decir que el público probablemente está juzgando una *actuación (a performance)*, pero no tanto por su capacidad de comunicar significado sino por la forma en que fue elaborada. Se puede argumentar que el público está más interesado en la mediación del proceso que en dejarse seducir por la comunicación de significado de los artistas, lo que aparentemente sucede sin mediación alguna. ¿Cree usted que esta aproximación estética pone en cuestión de alguna manera su visión del significado y de la *realización o ejecución (performance)*?

- JA No, no creo. En la introducción que Jason Mast y yo escribimos para *Social Performance* (Alexander, Giesen y Mast, 2006), leímos con cuidado la colaboración de Bernhard Giesen para el mismo libro, que se ocupaba del giro hacia lo *performativo (the performative)* en el arte contemporáneo. El arte contemporáneo se interesa, en verdad, por mostrar el proceso de creación, no sólo el resultado, por enseñar las juntas, en un objeto que es creado una vez y sólo una vez, por enseñar las costuras y no dejarse engañar por la apariencia de continuidad. A mi modo de ver, más que refutar mi teoría pragmática cultural, esta dimensión del arte contemporáneo representa su equivalente en el arte. Hoy en día, en la vida estética, política e intelectual, hay una amplia conciencia de sí en cuanto a lo *performativo (the performative)* y sus elementos. En términos tanto de pragmática cultural como de arte contemporáneo encontramos una conciencia y un reconocimiento cada vez mayores de la artificialidad de la *ejecución (performance)*. Mi trabajo, también, tiene la intención de facilitar que la gente cobre conciencia de las costuras y de los elementos de la *ejecución (performance)*, en términos más intelectuales que estéticos. ¿Acaso puedo seguir sosteniendo que el éxito de una *ejecución (performance)* depende de que se hagan los elementos invisibles? ¿Hay aquí una contradicción? ¿La reflexividad del arte sobre el arte ha falseado mi argumento? No creo. En primer lugar, insistiría en que mucho del poder del arte de élite, y la mayor parte del poder del arte popular, depende de que los elementos que los componen se hagan invisibles. Quedan importantes tradiciones contemporáneas en la pintura, la escultura, el cine y la fotografía que

no desconstruyen el *proceso performativo* (*performative process*). Aunque sin duda la desconstrucción es el elemento más distintivo del arte contemporáneo, en especial en el arte de vanguardia, no es su único elemento. En segundo lugar, el proceso de desconstrucción no puede, de hecho, siquiera aspirar a explicar la experiencia de estos objetos/ eventos vanguardistas mismos. La experiencia estética, me parece, sigue dependiendo de alguna manera significativa de perderse uno en el objeto y quedar sin conciencia del hecho de que fue producido en un lugar particular, en un tiempo particular, y por un actor social particular. Dicho de otro modo, creo que es demasiado superficial decir que tomamos una actitud distanciada incluso ante lo *performativo* (*the performative*) del arte contemporáneo.

P7 Permítame trasladar esta pregunta a la política, tomando como ejemplo a Bill Clinton, Tony Blair y ahora Barak Obama. La gente admira más el arte de sus discursos que el sentido que crean. En cambio con Bush teníamos el efecto contrario. Siempre buscaba construir significado pero la gran mayoría de la gente se decepcionaba con su capacidad para transmitir, para conectar con el público. Su falta de capacidad para el “*performance*” lesionaba su apetito por cimentar el significado de su política. Aquí se puede decir, quizás con McLuhan, que forma es fondo, que la expresión misma es ya el significado.

JA Insisto, esto es así y no es así. Es posible que tengamos más conciencia de la artificialidad de la acción política, pero el argumento de mi pragmática cultural es que sin los momentos de re-fusión no hay ni narración ni creencia, ni siquiera un sentido de la realidad. Creo que un liderazgo efectivo, ya sea de la izquierda, ya de la derecha, depende de que el público crea que las *actuaciones* (*the performances*) de la autoridad son verdaderas y fidedignas, ya sea que esa autoridad esté representada por un grupo, un libro, un manifiesto, o un discurso individual. Esto es visible en los comentarios publicados durante los últimos meses del periodo de gobierno de Tony Blair. Por ejemplo, a fines de junio de 2007, hubo un artículo en el suplemento sabatino del periódico *The Guardian*, escrito por Martin Amis, sobre Tony Blair. Amis había estado viajando con Tony Blair. Por una parte, lo que ve Amis hace que se vuelva completamente cínico, o digamos filosófico, y toma debida nota de la amplia constructividad del aparato blairita. Por la otra, la conclusión a la que llega Amis es que Blair es Blair, que en el fondo sencillamente sólo está el ser humano que es quien es —que no hay al-

guien tirando de los hilos tras bambalinas—. He aquí un ejemplo del tipo de aceptación de autenticidad que une a los que todavía creen en una causa democrática de la izquierda en Estados Unidos a Bill Clinton pese a su mendacidad, a los que todavía creen en el comunismo en Cuba a Fidel Castro sin que les importe su poder dictatorial para manipular al pueblo. Uno se da cuenta de la *cualidad performativa* (*performative quality*), y no obstante hay también un sentido de que en el fondo existen compromisos éticos y buena fe. Así que, creo que un crítico puede tener conciencia de la complejidad de los elementos de una *performance*, y aun así creer en la persona o en la causa, creer en los valores y ética que mueven a un funcionario. La mente de una persona moderna, o quizá especialmente de una persona postmoderna, es compleja; tiene una cierta cualidad de visión doble, en la que uno ve la constructividad y al mismo tiempo uno quiere encontrar la manera de atribuir a la otra persona buena fe. Al principio del periodo de ejercicio de un líder, el grupo que lo o la ha elegido le atribuye autenticidad, sea de la izquierda o de la derecha, mientras que, en el mismo momento, el grupo de la oposición se convence de una des-fusión completa, de su constructividad, y artificialidad. En esta situación de lo más fascinante —que abunda saludablemente en las democracias— hay dos movimientos simultáneos. Por un lado, he aquí a una buena persona, un buen movimiento, un buen conjunto de valores que ahora vamos a tratar de institucionalizar; por el otro, un grupo de intelectuales y medios de comunicación casi igualmente poderoso dice que su programa es una mierda, que lo que muestra el nuevo gobierno es todo lo contrario de la autenticidad, que de hecho es una peligrosa farsa. Esta *estructura performativa agonista* (*agonistic performative structure*) se desarrolla sin importar quién llegue al poder, sea de izquierda, sea de derecha.

- P8 Hace usted una distinción muy importante entre habla y lenguaje, una distinción que le permite tener una comprensión mucho más compleja del poder que la mayor parte de quienes consideraron seriamente el giro del lenguaje y que vieron en el poder una herramienta ubicua. Para la Sociología Cultural el poder es *performativo* (*performative*) y de muchas maneras sujeto constantemente a los frenos y contrapesos de los públicos escépticos, de los públicos críticos, y potencialmente de los públicos *contra-performativos* (*counter-performative*). Si bien esta manera de entender las cosas puede enriquecer la discusión tanto teórica como empírica acerca de la sociedad civil y el mundo de vida, me parece, no obstante, que deja de lado un problema importante: el poder

en el lenguaje. ¿Quién pone las reglas del juego lingüístico? ¿Cómo se da el acuerdo para estas reglas o siquiera cómo se imponen? El habla tiene sus más profundas raíces en el lenguaje y las palabras y sus significados son limitados y probablemente algo constringentes. ¿Acaso podría la Sociología Cultural evadir el problema político fundamental del lenguaje?

- JA Pienso que la consecuencia de combinar la complejidad social y la *teoría de lo performativo* (*performance theory*) —un entrelazado que está en el corazón de mi pragmática cultural— es que no hay actor ni fuerza que consistente o exclusivamente ponga las reglas. Más bien, existen múltiples comunidades de habla y múltiples proyectos. Creer que se forman por una única fuerza es lo que parece bastante peligroso en una noción como la de Bourdieu, quien insiste en el apabullante capital que posee el que es poseedor del lenguaje / poder. En la tradición de viejo cuño del marxismo o del poder de la élite, hay un deseo de pensar que el poder es un recurso invisible y centralizado en la sociedad, ya sea poder del Estado, económico o incluso cultural-crítico, pero simplemente eso no es cierto. Pienso, en cuanto a esto, que habría que retomar y “*relire*” las magníficas críticas de Raymond Aron de las teorías del poder de las élites y de las clases sociales. Los críticos que están dentro de estas tradiciones dicen que el problema de las sociedades modernas es que estamos atorados —la reparación, el cambio y la justicia sociales no avanzan— porque sólo hay un poder central único que pone las reglas. Aron dice que en realidad el problema es precisamente lo opuesto: que el problema de las sociedades modernas es la fragmentación y los bloqueos que surgen de los enconos entre los distintos grupos. Estos grupos fragmentados, cree él, a menudo se neutralizan entre sí al punto de que la “sociedad” no logra hacer nada. También quisiera poner a consideración de nuestra atención la pluralidad de poderes que caracteriza a muchas sociedades contemporáneas, aunque no lo haría precisamente a la manera de Aron. Con mi teoría de la sociedad civil quiero explicar las estructuras discursivas e institucionales que sostienen a la esfera democrática, entre otras, en cuanto a lo que tiene de distintivo y potencialmente independiente de los mundos religiosos, familiares, políticos, económicos y científicos. Únicamente mediante una contemplación de la esfera civil, como una entre una pluralidad de esferas relativamente independientes, podremos darle su justo lugar al papel de la crítica social. Le hacemos un gran daño a la sociedad moderna al menospreciar el papel social de la crítica, y digo

esto en un sentido muy amplio con respecto a cualquier fuente de interpretación que esté fuera de la persona que habla, como los periódicos, los medios de comunicación masiva y los mundos sagrados y seculares-intelectuales, ya que todas estas fuentes son fuentes de interpretación que no están controladas por el que habla, por un poder único sobre los demás.

Insistir en que una fuerza no “pone las reglas”, por supuesto, no sugiere para nada que hay un pluralismo en el sentido liberal. Como lo subrayé una y otra vez en *Civil Sphere* —en las secciones acerca de la raza, la religión y el género— siempre hay relaciones asimétricas entre las esferas, y entre los grupos que componen a la propia sociedad civil.

La Sociología Cultural y sus alteridades

- P9 En *Fin de Siècle Social Theory* (Alexander, 1995) señala usted que “la teoría social es una reconstrucción mental de su tiempo, no una reflexión sino una auto-reflexión”, que está inserta en las estructuras culturales de la manera de entender y las condiciones históricas. Dado que la Sociología Cultural no estaría exenta de esta regla, ¿cuáles diría usted que son las raíces y estructuras culturales en las que está inserta su Sociología Cultural?
- JA Evidentemente, podría yo aquí proponer la explicación postmoderna de Stuart Hall y el grupo de Estudios Culturales del Reino Unido, según la cual vivimos en un mundo de procesos hiper-simbólicos, una sociedad postindustrial, que vive de la información y mediada en una proporción descomunal por los medios de comunicación masiva. De esta manera, los trabajadores del conocimiento, incluyendo a los sociólogos de la cultura, pasan de una economía de las cosas a una economía de los signos. Creo que sin duda esto proporciona una buena parte de la explicación social para el giro cultural, como lo documentamos Kenneth Thompson y yo en *A Contemporary Introduction to Sociology: Culture and Society in Transition* (Alexander y Thompson, 2008). Como vivimos en un mundo intensa y simbólicamente saturado de industrias de los medios de comunicación y la cultura, sería de verdad muy extraño que nuestras teorías siguieran casadas con el materialismo y la elección racional. Por otra parte, los orígenes intelectuales y filosóficos del giro cultural aparecieron mucho antes del surgimiento de

la sociedad postindustrial. Hubo un Durkheim maduro, un Saussure, un Wittgenstein y una semiótica. Así que no puede haber una correspondencia de uno a uno de la sociología cultural con el cambio social, el cual es, a fin de cuentas, el por qué de que hable de autorreflexión más que de reflexión. No acepto la noción de que es el reflejo exacto de la teoría postmoderna o postindustrial, o sea que antes de 1920 o 1950, o incluso en el siglo XIX, de alguna manera ya vivíamos en un mundo de materialidad. Creo que ese mundo también estaba mediado hasta la médula de manera simbólica, aunque, obviamente, la gente en aquellos tiempos hablaba de religión y no de medios de comunicación masiva. Había muchas cosas sociales que podían acaparar la atención de un sociólogo interesado en la cultura. Weber y Durkheim recibieron la influencia de la religiosidad de sus antepasados y de su ambiente cultural inmediato, Tocqueville la de su sentido de *les mœurs*.

P10 Pero, ¿de qué manera el contexto estadounidense específicamente le ha dado las condiciones culturales para el surgimiento de su Sociología Cultural?

JA Pienso que la historia cultural que se respeta no se aparta sólo de “sociedad” o lo “macro”; se necesita poner atención a la mediación de los grupos intelectuales y cómo ellos cambian el *Weltenschung* con el correr del tiempo. Si estuviera haciendo una historia de la vida intelectual de la élite estadounidense desde 1950 hasta nuestros días, necesitaría poner mucha atención sólo a estos “micro” cambios entre los grupos intelectuales. Un cambio tiene que ver con el papel del marxismo cultural para la generación de los años sesenta. Como consecuencia de la influencia del marxismo de la nueva izquierda, tanto su ambiente político como su teoría social, muchos, por no decir la mayoría de mi generación intelectual, incluso cuando dejaron de ser marxistas, conservaron una sensibilidad con respecto a la conciencia, la subjetividad y lo *performativo* (*performance*). Escribí algo sobre esto en “The Sixties and Me: From Cultural Revolution to Cultural Sociology” (Alexander, 2005a). Entre mi generación, por ejemplo, hay un sentido fuerte de antagonismo hacia el positivismo de la sociología estadounidense como se manifiesta en dos conocidas revistas, *American Sociological Review* (ASR) y *American Journal of Sociology* (AJS). Actualmente, por supuesto, este empirismo que suele ser bastante banal representa un segmento menor y cada vez más pequeño de la disciplina sociológica, incluso en Estados Unidos.

También quisiera subrayar que esta sensibilidad generacional para nada se puede restringir a Estados Unidos. Pese a mis raíces americanas, durante toda mi carrera he recibido una gran influencia del pensamiento francés y del alemán, tanto que por un tiempo me resistía a dejarme influir por el pragmatismo. Sólo por mi trabajo con lo *performativo* (*performance*) en los últimos cinco años he encontrado una manera de manejarlo. Siempre sentí animadversión por la parte pragmática de la personalidad estadounidense en términos del materialismo y consumismo de la sociedad estadounidense; el individualismo del pragmatismo también me incomodaba. Así que no estaba satisfecho.

- P11 Ahora quisiéramos preguntarle acerca del carácter “*performativo*” (“*performative*”) que tiene el propio “programa fuerte”. El programa que usted ha desarrollado se parece a la operación hecha por la “nueva sociología económica” estadounidense de los años ochenta. En especial, pienso en la solución aportada por Granovetter, cuando señala que cualquier “intercambio del mercado” está inserto en fuerzas sociales (en su caso redes de relaciones interpersonales), así, para entender a cabalidad la evolución de los mercados, se necesita la ayuda de un sociólogo. Pero, al mismo tiempo, se estaba creando una sub-disciplina con sus propias “conferencias”, “revistas” y “libros de texto”. ¿Cree usted que el “programa fuerte” pudo verse como una operación similar, pero llevada un paso más allá, en la que en lugar de afirmar que “cualquier intercambio del mercado tiene un lado social”, se diga que cualesquier “fenómenos sociales tienen una dimensión cultural”? Por lo tanto, se necesitaría un sociólogo cultural para entenderlos, ¿no es así? En términos de la política del mundo académico, ¿cree usted que el futuro de la sociología cultural es parecido al de la nueva sociología económica, en el sentido de prácticamente crear una nueva disciplina, con sus propios métodos, revistas, libros de texto, programas de doctorado, etcétera?
- JA Cualquier clase de discurso intelectual nuevo debe estar acompañado de algún proceso de institucionalización. En Estados Unidos, crear y controlar instituciones de producción intelectual es un poco difícil, bastante más que en Francia y Alemania, creo yo. No tengo mi “propio” departamento, ni un programa de doctorado en sociología cultural. Mis colegas y yo hemos podido organizar un Centro de Sociología Cultural (CSC), pero no controlamos ningún recurso material para ello. No tendríamos, por ejemplo, recursos para financiar una revista o para financiar estancias académicas para profesores externos. En la medida en que

hay una dimensión institucional del programa fuerte de sociología, se da mediante el CSC, lo que implica supervisar nuestros estudiantes de doctorado, organizar coloquios, publicar libros y artículos, mantener un sitio web, y acoger el constante flujo de profesores visitantes extranjeros, quienes vienen por sus propios medios. También tenemos la colección Yale Cultural Sociology Series con la editorial Paradigm Publishers, que ya tiene una docena de títulos publicados o de próxima aparición.

Cuando empecé a hacer sociología cultural a mediados de los años ochenta, admito que me sentí bastante aislado, no sólo fuera de las corrientes principales de la sociología estadounidense, sino de los estudios culturales del Reino Unido y del trabajo de interpretación crítica de Europa continental. Creo que durante los últimos veinte años, algo que no deja de sorprenderme, la situación ha cambiado de manera radical. Hoy en día, la sociología cultural se considera ya sea parte de la (nueva) corriente principal, ya sea, evidentemente, una de las nuevas voces sociológicas más importantes, y no sólo en Estados Unidos. Una afirmación reciente de esta transformación es la aparición de la revista *Cultural Sociology*, patrocinada por la British Sociological Association, la cual tiene un fuerte interés en el programa fuerte de Estados Unidos. Debo reconocer que la aparición de esta revista fue toda una sorpresa para mí, pero muy agradable.

Desde hace un par de décadas en Estados Unidos, he pensado que mi propia perspectiva está enfrascada en una lucha contra formas más puramente pragmáticas de entender la cultura, más instrumentales, más del corte del interaccionismo simbólico, algo que llamo “sociología *de* la cultura”. Por ejemplo, si uno estudia cómo se insertan los significados culturales en las redes, las instituciones, en los vínculos débiles o fuertes, esto no es, para mí, un argumento de la sociología cultural, aunque puede revelar algo importante acerca de este o aquel artículo cultural. Esta aproximación de sociología de la cultura, de hecho, es muy consistente con la tradición estadounidense de la economía institucional, que se remonta a John R. Commons, quien dio origen a algo que se llama Economía Institucional, una escuela de pensamiento crítico de la cual Thorstein Veblen es probablemente el miembro más conocido actualmente. Esta tradición fue reemplazada por la teoría de la utilidad marginal en economía, y entonces emigró a las ciencias sociales, lo que allanó el camino para perspectivas como la de Granovetter. Ciertamente, esto ha sido un programa de investigación sumamente exitoso, el cual se articuló con el neo-institucionalismo en la sociología organizacional.

P12 ¿Entonces la sociología cultural es un tipo de especialidad dentro de la sociología?

JA Así es, pero también es una amplia perspectiva y un marco de referencia aplicado a cada especialidad. Lo que yo mismo ambiciono para la sociología cultural es que, más que convertirse en una especialidad, cambie la manera en que se hace la sociología. Lo está surgiendo hoy en día es, pienso yo, una sociología política, una sociología económica, una sociología del género y de los sexos, etcétera, orientadas hacia lo cultural. (Véase, por ejemplo, la manera en que la versión cultural de la sociología económica de Viviana Zelizer ha desafiado, y en una medida significativa desplazado, a la “nueva” sociología económica de Granovetter.) Un indicio de este nuevo espectro es que la Oxford University Press me haya propuesto preparar su *Handbook of Cultural Sociology*. Philip Smith, Ron Jacobs y yo reunimos a veinticinco colaboradores que escribirán acerca de una gama bastante amplia de campos y especialidades diferentes. Nuestro objetivo es demostrar que una sociología centrada en el significado no sólo es posible sino que de verdad surgió a lo largo de un frente sumamente amplio.

P13 Como usted sabe, la Sociología Cultural no es la única aproximación actual para entender el significado y la cultura. Por ejemplo, nuestra impresión es que las ciencias sociales en el Reino Unido en la actualidad son bastante “culturalistas”, pero de una manera que ni es “sociología de la cultura” ni “sociología cultural”; tampoco lo es por la manera en que lo cultural refleja la sociedad, ni por tomar la “cultura” como algo distinto que tiene que ser entendido de una manera aparte. Diríamos que es más bien acerca de la manera en que interactúan múltiples elementos. Por ejemplo, pensamos en la “*cultural economy*” actual, o en personas como Nigel Thrift, John Urry o Scott Lash. El libro de Lury (2004) sobre las *marcas* es un muy buen ejemplo. Su objetivo es entender qué es una marca, y muestra cómo una marca es “símbolo” pero también “signo”, efecto, información y dinero; y otro ejemplo se puede encontrar en el nuevo libro de Lash y Lury sobre *Global Culture Industry* (2007) y su insistencia en cómo el significado se crea en un ensamblaje vasto de relaciones que encarnan en los ubicuos objetos culturales de nuestra época. ¿Cree usted que esta clase de aproximación representa un desafío para la sociología cultural? ¿No cree que la tendencia aquí no es crear nuevas “sub-disciplinas” sino aumentar la multidisciplinaridad, y en este sentido de manera contraria con respecto a la di-

ferenciación marcada en Estados Unidos (multidimensional/multi-disciplina)?

- JA Para mí, el desarrollo más original de la sociología británica es la creación de un postmodernismo sociológico, al cual veo como una especie de análisis estructural social de por qué los objetos materiales han alcanzado un carácter simbólico (véase lo que dije acerca del postindustrialismo, más arriba). Podría leer este fenómeno como algo que tiene que ver con la información o el simbolismo; también se puede conectar con las nuevas discusiones en el Reino Unido acerca del cuerpo, la gobernanza, la economía, la ciencia y las marcas. Me da gusto que surjan estos desarrollos y he aprendido de ellos. También añadiría a esta lista de sociólogos británicos que mencionó a Zygmunt Bauman, quien para mí es un gigante de la teoría macrosocial, aunque la verdad es que no estoy de acuerdo con mucho de su trabajo.

Lo que me parece frustrante a menudo en lo que usted llama la nueva “economía cultural” es, justamente, lo que a usted le parece tan positivo. Hay, en primer lugar, una especie de multidimensionalidad ecléctica que no es más que una especie de forma de hacer teoría por aglutinación: esto y aquello importa y esto y aquello también. “Por supuesto que las cosas son simbólicas, pero también son materiales, así que aquí hay un símbolo material.” Por toda esta obra hay un rechazo profundo a investigar la forma en que están hechos los diseños internos de las estructuras culturales y a admitir que esas estructuras puedan tener un fuerte papel causal. Parece haber un sentimiento de culpa hacia el materialismo. Por ejemplo, en la Teoría del Actor-Red, la ontología es implacablemente material, no hay lugar para hablar de imaginaciones simbólicas, y hay una resistencia implícita a aceptar la hermenéutica. Para mí, afirmar que, por ejemplo, una ceremonia de matrimonio es un “arreglo socio-técnico” es una acto de prestidigitación. ¡Para nada! ¿Qué tiene de técnico? ¿Por qué es una forma de materialidad? Con semejantes formulaciones, es triste decirlo, estamos muy lejos de la ceremonia de matrimonio de J. L. Austin, la cual, como institución, como convención cultural o simbólica está sostenida *performativamente* (*performatively*).⁴ Creo, dicho sea de otro modo, que hay un gran miedo hacia el idealismo en estas tradiciones de la sociología británica, que este

⁴ Alexander se refiere al primero de los ejemplos de *performative sentence* de Austin (1962:5); los traductores (Austin, 1971:46) reemplazaron la ceremonia de matrimonio por la toma de protesta de un funcionario, porque “los contrayentes no emplean, entre nosotros, expresiones realizativas ni otras que puedan confundirse con ellas”. (Nota del traductor.)

miedo está fuera de lugar, porque la sociología cultural no es idealista (véase mi discusión con Gregor McClelland en Alexander, 2005b).

Hay un interés extraordinario en el capitalismo y en lo económico, y este impetuoso interés ha producido perspicaces ideas nuevas sobre las entrañas del capitalismo postmoderno. En cambio, no se puede averiguar mucho acerca del rostro histórico actual del capitalismo con leer a la sociología económica estadounidense, porque lo que trata de hacer es crear modelos del capitalismo como tal. A fin de cuentas, ¿cuándo no están los mercados “*incrustados*”? Los británicos son mucho más sensibles a las etapas y periodos históricos. Es posible que los británicos tengan tanta conciencia de la historicidad porque tuvieron la experiencia reciente de dejar de ser una sociedad con dominio imperial y pasaron a ser una sociedad sin poder imperial, dejando de ser el centro del capitalismo industrial y pasando a ser una importante economía de servicios aunque de segundo orden, de manera muy dramática.

No obstante, si bien me parece que la nueva sociología británica del capitalismo representa un gran desafío y a menudo es convincente, me decepciona su resistencia a adoptar la idea de la autonomía relativa del significado, a permitir que haya significado “por el significado en sí”. ¿Qué tiene de bueno decir que una marca es una simbolización material de los estilos según sean masculinos o femeninos, cuando es más probable que sea una marca de productos masculinos o femeninos formulada como una forma de vender bienes de consumo? ¿Acaso no será que el capitalismo post-industrial es una forma de materializar los procesos culturales, más que al revés? Creo que Celia Lury respondería que “por supuesto que sí”, y que Scott Lash también. No obstante, si bien hay un énfasis bastante diferente en la nueva economía cultural, creo que el trabajo reciente de Lash sobre la “cultura intensiva”, que da un paso firme hacia la aceptación de la sociología cultural del Durkheim maduro, tendrá el efecto de reducir la distancia intelectual entre estas dos aproximaciones.

- P14 En este sentido, ¿diría que esta clase de sociología británica es complementaria a su programa fuerte, más que un desafío?
- JA Podría leerse de distintas maneras. Lo veo como al mismo tiempo complementario y antagónico. Por un lado, la nueva economía cultural explica por qué los procesos simbólicos son centrales para la vida económica contemporánea, y llama la atención hacia la manera en que las sociedades de mercado están empapadas de procesos simbólicos. Por el

otro, como ya sugería antes, no se presta suficiente atención a esta autonomía relativa de los significados dentro de estos procesos. Me gustaría preguntar, además, ¿qué es lo que está fuera de la sociología económica? ¿Hay una sociedad civil? ¿Hay una esfera religiosa? Hasta donde puedo ver, la mayor parte de los sociólogos británicos verdaderamente creativos se ha concentrado en el capitalismo de una forma o de otra, en especial si ampliamos el campo de la producción de poder para incluir a la gobernalidad. Pero hay importantes áreas de la sociedad contemporánea que no tienen que ver con el capitalismo o cuya tensión primaria no es con lo económico.

P15 Su trabajo más reciente puede ser entendido como un giro “pragmático”, en el sentido de que no es sólo sobre el papel de la cultura, sino que también es una teoría y método para entender la manera en que “la cultura cobra vida” (*performance*). En este camino, una de las zonas con las que hay un rompimiento es la de las sociologías más rígidas como la de Bourdieu, en particular sus últimas obras. Parecería que la sociología francesa también ha roto sus vínculos con él, para desarrollar su propio “giro pragmático”, en el que la acción, lo *performativo* (*performance*), la justificación son centrales. ¿Piensa usted que su trabajo puede ser considerado complementario de las nuevas tendencias en Francia, específicamente con las teorías de las “convenciones” (Luc Boltanski y Laurent Thévenot) o la Teoría del Actor-Red (Bruno Latour y Michel Callon)?

JA ¿Me permite voltearle un poco la pregunta? ¿De veras cree que la sociología de Boltanski y Thévenot es complementaria de la teoría de actor-red? Bueno, está bien, ambos tienen un elemento de pragmatismo y ambos rompen con Bourdieu, pero creo que sólo hasta ahí se parecen.

Si bien nunca me ha parecido que la teoría del actor-red tenga que ofrecer mucho a la sociología cultural y aun menos a la teoría de la esfera civil, he seguido el trabajo de Boltanski y Thévenot desde mi estancia en París a principios de 1990. Encuentro semejanzas importantes con lo que el programa fuerte pretende hacer. He aprendido mucho de ellos y me siguen fascinando las distintas dimensiones de su pensamiento. Con todo, tengo importantes críticas que hacer y bastantes reservas.

Lo que me gusta es que plantea a los actores de una manera interpretativa. Mira la relación de lo micro y lo macro como reglas que informan las macroesferas, y consideran que se transforman en proble-

mas de acción; también admiro la manera en que despliegan múltiples esferas que tienen una autonomía relativa entre sí, y la manera en que describen a los actores en cuanto a que tienen problemas para saber cuáles acciones y cosas de la esfera son parte de ésta de una manera normativa. Y cómo, al hacerlo, los actores se enfrascan no sólo en luchas sino en arreglos y discusiones. Así que pienso que comprendemos el mundo de una manera parecida. Las diferencias son que ellos plantean las esferas como estables y dadas —por lo menos en su conocida enunciación, de 1991, estos mundos siempre han estado ahí, más o menos. Para mí, en contraste, pienso que las esferas se construyen de historias sociales, mentales, intelectuales y culturales. También están ellos —insisto en que por lo menos en el libro *De la justification* (Boltanski y Thévenot, 2006 [1991])— más interesados en desarrollar una especie de lógica de argumentación que explique cómo se dan las discusiones y decisiones inter-esferas. Entiendo por qué el grupo de Boltanski y Thévenot se apartó de Bourdieu, y comparto sus reservas. Thévenot y yo platicamos mucho acerca de esto a principios de los noventa, y nos dimos cuenta de que nos movíamos en la misma dirección.

En cuanto a la teoría del actor-red, también entiendo, por supuesto, que siempre hayan tenido una relación crítica con Bourdieu. Desde mis primeros escritos de los años ochenta, desarrollé un aprecio de las tradiciones de la etnometodología, la fenomenología y el interaccionismo simbólico dentro de las cuales trabaja la teoría del actor-red. También expliqué, en esos primeros textos teóricos míos, qué era lo que llamaba “el dilema individualista” que ronda a estas tradiciones, y que, para mí, vicia sus críticas de Durkheim y el espaldarazo que le dan a Tarde. No es que yo esté de acuerdo con Durkheim cuando dice que la acción individual no es importante. La importancia del esfuerzo contingente es algo que he tratado de incorporar desde “Action and Its Environments” (Alexander, 1987b) —que echaba mano de tradiciones microsociológicas, centradas más en lo individual— a mi *teoría de lo performativo (theory performance)* actualmente. Siempre he tratado de poner atención a lo que llamo el individuo concreto, no sólo al analítico, a la persona en el tiempo y en el espacio, al grupo en una situación real. Eso concreto es lo que fascina y preocupa a la teoría del actor-red, y es algo que viene de la fenomenología y de la etnometodología. No obstante, me inquieta muchísimo ese interés tan desmedido y ese desbocado enfoque sobre los individuos y objetos concretos. Es un enfoque que se inclina demasiado por el lado pragmático, se preocupa por la acción práctica orientada a la solución de problemas, el ingenio,

la observación y experiencia en el sentido inmediato. Esto ignora las representaciones colectivas que según yo están ahí. Creo que hay mucho más una relación dialéctica y simultánea entre las representaciones al fondo y el hecho de que la acción esté inserta en un conjunto de problemas prácticos dados. Esto marca la diferencia entre mi aproximación mediante lo *performativo* (*performance*) y la de ellos. Tienen nociones del texto como materialidad, tal que la pragmática es acerca de la práctica, como acción verdaderamente práctica. Para mí, en contraste, la pragmática debe orientarse en una relación con lo “cultural”. No es aconsejable separarnos completamente de la tradición del Durkheim maduro, que se desarrolló hacia el estructuralismo, la semiótica y el postestructuralismo. Sí veo lo *performativo* (*performance*) como un concepto base que tiene el potencial de combinar una forma no instrumental de entender la acción con un interés y aprecio por los entornos constringentes y procesos de interacción. También me he interesado profundamente en los objetos y actualmente desarrollo una teoría de lo que llamo “conciencia icónica” (Alexander, 2008a, 2008b).

Sociología Cultural y la desaparición de lo social

- P16 La Sociología Cultural se basa necesariamente en un sentido fuerte de lo social. No obstante, la relevancia y el valor de este concepto para las ciencias sociales actuales han sido puestos en duda. En este contexto, ¿de qué manera su Sociología Cultural ha replanteado la noción de lo social?
- JA En términos de mi propia biografía intelectual, mi experiencia con ese argumento de “la desaparición de lo social” se resume en unos quince años de una relación de “amor-odio” con las ideas de Alain Touraine y su grupo, años durante los cuales he mantenido relaciones muy cordiales con ellos. La nueva dirección que Touraine le dio a la teoría de los movimientos sociales me benefició mucho, así como su insistencia de enmarcar culturalmente las sociedades industriales y postindustriales, y también, al mismo grado, su énfasis en que debería haber una conexión política con el trabajo teórico sociológico. Al mismo tiempo, siempre me he resistido, es algo que también me deja perplejo, a la insistencia de Touraine de que la “sociedad” dejó de existir. ¿Qué quiere decir esto exactamente? Ciertamente, para Touraine, recientemente ha quedado claro que significa que ha habido un ensanchamiento extraor-

dinario del rango para la formación individual. Pero, ¿acaso se diría que la expansión, y mucho menos la formación, de la persona puede entenderse sin referencia a los textos culturales, o a una esfera civil más amplia, más tolerante y diversa? A fin de todas estas cuentas, los actores sociales mismos siempre se refieren a la “sociedad”. Creen que la sociedad existe, y eso me basta. Como sociólogo cultural, mi trabajo es averiguar qué quieren decir con ello.

Reconocimiento

La entrevista se llevó a cabo el 4 de junio de 2007 en Goldsmiths, Universidad de Londres. La transcripción de la entrevista fue revisada y editada posteriormente por los entrevistadores y Jeffrey Alexander.

Traducción del inglés de Germán Franco

Recibido y revisado: noviembre, 2008

Correspondencia: F. C.: Centre for Cultural Studies/Goldsmiths, University of London/New Cross/London SE14 6NW/Reino Unido/correo electrónico: cup01fc@gold.ac.uk/United Kingdom/R. C. y J. O.: Escuela de Sociología-ICSO/Facultad de Ciencias Sociales/Universidad Diego Portales/Grajales 1775, tercer piso/Santiago, Chile/correo electrónico: R. C.: r.a.cordero-vega@warwick.ac.uk/J. O.: jose.ossandon@udp.cl

Bibliografía

- Alexander, J. C. (1982-3a), *Theoretical Logic in Sociology. Vol. I: Positivism, Pre-suppositions, and Current Controversies*, Berkeley, University of California Press/Routledge Kegan Paul.
- (1982-3b), *Theoretical Logic in Sociology. Vol. II: The Antinomies of Classical Thought. Marx and Durkheim*, Berkeley, University of California Press/Routledge Kegan Paul.
- (1982-3c), *Theoretical Logic in Sociology. Vol. III: The Classical Attempt at Synthesis: Max Weber*, Berkeley, University of California Press/Routledge Kegan Paul.
- (1982-3d), *Theoretical Logic in Sociology. Vol. IV: The Modern Attempt at Synthesis: Talcott Parsons*, Berkeley, University of California Press/Routledge Kegan Paul.

- (1983), *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Berkeley (California), University of California.
- (1987a), *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War Two*, Nueva York, Columbia University Press. [Ed. en español: *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*, trad. de Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa, 1989.]
- (1987b), “Action and Its Environments”, en J. C. Alexander *et al.* (eds.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley (California), University of California Press.
- (1988), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1995), *Fin de Siècle Social Theory*, Londres, Verso.
- (1998), *Neofunctionalism and After*, Oxford, Blackwell.
- (2003), *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford, Oxford University Press.
- (2005a), “The Sixties and Me: From Cultural Revolution to Cultural Sociology”, en A. Sica y S. Turner (eds.), *The Disobedient Generation*, Chicago (Illinois), Chicago University Press.
- (2005b), “Why Cultural Sociology is not ‘Idealist’”, *Theory, Culture & Society*, vol. 22, núm. 6, pp. 19-29.
- (2006), *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press.
- (2007), “The Meaningful Construction of Inequality and the Struggles Against it: A ‘Strong Program’ Approach to How Social Boundaries Change”, *Cultural Sociology*, vol. 1, núm. 1, pp. 23-30.
- (2008a), “Iconic Experience in Art and Life: Beginning with Giacometti’s ‘Standing Woman’”, *Theory, Culture & Society*, vol. 25, núm. 5, pp. 1-19.
- (2008b), “Iconic Consciousness: The Material Feeling of Meaning”, *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 26, núm. 5, pp. 782-794.
- Alexander, J. C. y P. Colomy (eds.) (1990), *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*, Nueva York, Columbia University Press.
- Alexander, J. C. y S. Seidman (eds.) (1990), *Culture and Society: Contemporary Debates*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Alexander, J. C. y P. Smith (2003), “The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutic”, en *The Meanings of Social Life*, Nueva York, Oxford University Press.
- Alexander, J. C., B. Giesen y J. Mast (eds.) (2006), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Alexander, J. C. y K. Thompson (eds.) (2008), *A Contemporary Introduction to Sociology: Culture and Society in Transition*, Boulder (Colorado), Paradigm Publishers.
- Alexander, J. C., B. Geisen, R. Münch y N. Smelser (eds.) (1987), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press. [Ed. en español: *El vínculo micro-macro*, Guadalajara, Jalisco (México), Gamma Editorial/Universidad de Guadalajara, 1994.]

- Austin, J. L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford, The Clarendon Press.
- (1971), *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, trad. de G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Buenos Aires, Paidós.
- Boltanski, L. y Thévenot, L. (2006) [1991], *On Justification: Economies of Worth*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- Collins, R. (1985), “Jeffrey Alexander and the Search for Multi-Dimensional Theory”, *Theory & Society*, vol. 14, núm. 6, pp. 877-892.
- Colomy, P. y J. Turner (1998), “The Neofunctionalism of Jeffrey C. Alexander”, en J. Turner (ed.), *The Structure of Sociological Theory*, Belmont (California), Wadsworth Publishing Co.
- Emirbayer, M. (2004), “The Alexander School of Cultural Sociology”, *Thesis Eleven*, vol. 79, núm. 1, pp. 5-15.
- Fuhrman, E. (1986), “The Main Event”, *Acta Sociologica*, vol. 29, núm. 2, pp. 129-148.
- Inglis, D., A. Blaikie y R. Wagner-Pacifici (2007), “Editorial: Sociology, Culture and the 21st Century”, *Cultural Sociology*, vol. 1, núm. 1, pp. 5-22.
- Joas, H. (2005), “Cultural Trauma?: On the Most Recent Turn in Jeffrey Alexander’s Cultural Sociology”, *European Journal of Social Theory*, vol. 8, núm. 3, pp. 365-374.
- Kurasawa, F. (2004), “Alexander and the Cultural Refunding of American Sociology”, *Thesis Eleven*, vol. 79, núm. 1, pp. 53-64.
- Lash, S. y C. Lury, (2007), *Global Culture Industry: The Mediation of Things*, Cambridge, Polity Press.
- Lury, C. (2004), *Brands: The Logos of Global Economy*, Nueva York, Routledge.
- McLennan, G. (2005), “The ‘New American Cultural Sociology’: An Appraisal”, *Theory Culture & Society*, vol. 22, núm. 6, pp. 1-18.
- McLennan, G. (2004), “Rationalizing Musicality: A Critique of Alexander’s ‘Strong Program’ in Cultural Sociology”, *Thesis Eleven*, vol. 79, núm. 1, pp. 75-86.
- Mouzelis, N. (1999), “Post Parsonian Theory”, *Sociological Forum*, vol. 14, núm. 4, pp. 721-733.
- Poggi, G. (1983), “The Alexander Quartet: Early Impressions”, *American Journal of Sociology*, vol. 89, pp. 197-200.
- Wallace, W. (1984), “Alexandrian Sociology”, *American Journal of Sociology*, vol. 90, pp. 640-653.

