

Hegemonía, heterogeneidad, clasificación social: hacia un programa latinoamericano de sociología cultural

Felipe Lagos*

*Todo documento de la civilización es, a la vez,
un documento de la barbarie*

WALTER BENJAMIN

RESUMEN

Las revisiones críticas acerca del quehacer sociológico, así como sobre sus fundamentos y constructos teóricos y metodológicos, en la actualidad permiten diagnosticar un vacío en la forma de abordar la dimensión cultural para el análisis y la comprensión de lo social. En este artículo se describen las principales limitaciones de la sociología clásica en el tema, se explica en seguida la apertura parcial posibilitada por las nuevas corrientes de los estudios culturales, y se busca mostrar la plausibilidad de un concepto de totalidad social que, recogiendo lo fundamental de las tradiciones sociológicas anteriores, se centre en el concepto de hegemonía así como en los fenómenos de heterogeneidad (estructural y cultural) característicos de las formaciones socio-culturales en América Latina.

Palabras clave

Sociología de la cultura • giro cultural • hegemonía • heterogeneidad estructural
• heterogeneidad cultural

Hegemony, heterogeneity, social classification: Towards a Latin American programme of cultural sociology

ABSTRACT

Critical reviews on sociological practice, as well as on its theoretical and methodological foundations and constructions, allow us now to speak of a certain vacuum on how to tackle

* Sociólogo y magíster (c) en Estudios Latinoamericanos Universidad de Chile. E-mail: felipe.lagos.r@gmail.com.

the cultural dimension in the analysis and comprehension of the social. This article describes the main limitations of classical sociology on the subject; it then explicates the partial openness made available by new streams of cultural studies and seeks to demonstrate the plausibility of a concept of social totality which, building up on the key pillars of previous sociological traditions, centres in the concept of hegemony as well as in phenomena of heterogeneity (structural and cultural) which are characteristic of socio-cultural formations in Latin America.

Keywords

Sociology of culture • cultural turn • hegemony • structural heterogeneity
• cultural heterogeneity

Las 'crisis' de la sociología suelen acarrear diversas preguntas acerca de su sentido ¿se trata de una crisis temporal o es constitutiva de la disciplina?, ¿cuáles son sus causas y sus dimensiones fundamentales?, ¿acompaña esta crisis el declive de determinadas formas de sociabilidad?, ¿es o no parte de una crisis 'paradigmática' mayor? A través de cuestionamientos como estos, la comunidad sociológica busca comprender la propia posición en el campo científico y dilucidar las tensiones que comporta *hacer sociología* en el contexto crítico, bien sea desestimando la novedad de fenómeno, encontrando nuevos marcos epistemológicos y analíticos, o trascendiendo los marcos disciplinares establecidos en busca de otros lugares de observación.

En América Latina, la crisis de la sociología que acompañó el proceso de desmoronamiento conjunto de las teorías de la modernización, de la dependencia y del marxismo evolucionista –predominantes en el período que va desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta el advenimiento de los regímenes dictatoriales–, se vio correspondida por el auge de un nuevo tipo de interpretación social que, para resumir, designaremos *paradigma post*. Este nuevo paradigma filosófico, epistemológico y analítico puso en evidencia el estrecho marco del análisis sociológico anterior. Uno de los aspectos más destacados y prolíficos de esta crítica lo constituyó su ejercicio de abrir a la comprensión social las manifestaciones y características culturales de las sociedades en cuestión. Frederic Jameson (1999) define este desplazamiento con la alusión al 'giro cultural', ubicándolo, por lo tanto, en correspondencia con los otros 'giros' que adoptara la teoría social contemporánea (lingüístico, pragmático, entre otros).

La relación entre el ascendente ganado por la teoría *post* y la revalorización de la cultura para el análisis social fue sostenida, en parte importante, por el auge que sostuvieron en las décadas de 1980 y 1990 los estudios culturales. Con esta convergencia se concretizaba, a juicio de quienes participaron de esta corriente de estudios, el proyecto de trascender los compartimentos estancos entre disciplinas (fundamentalmente, de la

separación tradicional entre ciencias sociales y humanidades) y el comienzo de un período que busca poner de relieve la participación de los fenómenos y productos culturales en la organización de lo social. En este proyecto, muchos de sus participantes desconfiaron abiertamente de que la sociología tuviera aún la capacidad para reapropiarse del espacio de las significaciones y pautas culturales que forman parte constitutiva de los procesos sociales.

Margaret Archer ha ofrecido algunas reflexiones que permiten dimensionar la distancia entre la teoría social, llamémosla, clásica, y la cultura. Describiendo el actual estado de la teoría social en este terreno, señala que:

No hay a mano un fondo de términos analíticos para designar los componentes del ámbito cultural equivalentes a los que delimitan las partes del dominio estructural (roles, organizaciones, instituciones, sistemas, etcétera). Metodológicamente, es tal la pobreza de conceptualización que hasta ahora no hay ‘unidades’ para describir la cultura: en esencia, las culturas todavía se ‘captan’, en contraste con las estructuras, que hoy se ‘analizan’. (Archer 1997:27)

Jeffrey Alexander, por su parte, describe la “poca sensibilidad musical” hacia la cultura por parte de las teorías sociológicas durante el siglo XX, sentenciando que “la sociología, como teoría y método, ha padecido de insensibilidad respecto al significado” (2000:41). Lo señalado por Archer y Alexander sin duda constituye un vacío que obliga a buscar marcos epistémicos y estrategias analíticas que renueven las prácticas de observación y de interpretación social. En este trabajo no se pretende abordar todas las múltiples aristas que la distancia entre sociedad y cultura encierra para la teoría social; simplemente, se propone un argumento que pone de relieve los horizontes abiertos por la actual crisis de la sociología, y la forma en que es posible aproximarse, desde ella, hacia un nuevo programa en sociología de la cultura. Más concretamente, proponemos una reapropiación y renovación del concepto de *hegemonía* como noción estructurante de aquella constitución programática.

1. Sociología y cultura: distancias, clausuras y mitos

Las denominadas teorías clásicas o fundadoras en sociología (las de Marx, Durkheim y Weber) concurren en señalar que la separación entre cultura y sociedad es una tendencia constitutiva del proceso de nacimiento y consolidación de las sociedades modernas: se trata de una hipótesis de algún modo basal al texto matriz de la emergente ciencia social. Tanto Marx como Weber y Durkheim sostuvieron –a través de diversas estrategias de observación y ciertamente con énfasis distintos– que la modernidad se caracterizaba por lo que Habermas sintetizó más tarde como el progresivo ‘desacople’ entre los horizontes

de significación compartidos en el “mundo de la vida” y los mecanismos de organización sociales o “sistemas” (Habermas 2003:216). Así, la modernidad responde a un proceso de autonomización relativa entre las concepciones de mundo compartidas y el dominio instrumental logrado sobre la naturaleza externa, social e interna, autonomización que permite a las ciencias sociales analizar ambas instancias de modo diferenciado, y en sus relaciones y tensiones constitutivas.

Aunque estos clásicos utilizaron parte de sus energías en poner de manifiesto las características de una época moderna observada como proceso de diferenciación social (una de cuyas dimensiones es la mentada separación entre cultura y sociedad), es posible sostener que, en sus escritos, esas descripciones nunca fueron certezas aporreadas ni meros datos con que se podía corroborar algún ‘logro evolutivo’ sin marcha atrás. Al contrario, los tres autores a los que hacemos referencia se orientaron a observar en tales fenómenos las marcas de un devenir societal conflictivo: así, Marx problematizará los efectos del ‘fetichismo de la mercancía’ como huella ideológica del conflicto de clases (Marx 2006, Larraín 2007, Zizek 2003); Durkheim, por su parte, observará los desequilibrios en la integración social producidos por las transformaciones de la conciencia colectiva, a través de categorías como la de anomia y de tipologías de la solidaridad (Durkheim 2004); y Weber considerará necesario distinguir analíticamente los procesos de racionalización social de las transformaciones culturales y de los valores (Weber 1988, 1994; Habermas 2003).¹ ‘Dios ha muerto, y sin embargo...’, pareciera ser la advertencia común a sus consideraciones.

La herencia intelectual de la sociología clásica fue organizada y posteriormente aplicada como parte del proceso de institucionalización disciplinar, impulso que se hizo visible durante la primera mitad del siglo pasado. La sistematización de la reflexión sociológica condicionó que los términos y usos del diagnóstico acerca de la diferenciación sociedad/cultura, se vieran adscritos a la construcción de un marco de problemas específicos para la nueva disciplina: como parte de un esfuerzo de legitimación que asumió la presentación de un objeto propio y de un(os) método(s) distintivo(s), la cultura fue dispuesta en la órbita de problemas acerca de la teorización e investigación de los sistemas sociales, esto es, de un tipo de objeto de referencia exclusiva. Y mientras lo relevante resultaba ser la aclaración de lo que se entendería por dicho sistema social, la cultura fue tematizada casi exclusivamente a base de sus expresiones institucionales, vale decir, como valores institucionalizados o interacciones culturales normalizadas. Esta deficiencia también

¹ Ha sido suficientemente documentada la profundidad con que Durkheim (2003, 2004) y Weber (1988, 1994) problematizaron las relaciones entre sociedad y cultura, sobre todo por el interés puesto en los fenómenos religiosos y sus lazos de continuidad con los valores modernos. En el caso de Marx, se puede decir que su trayectoria intelectual, si bien en un plano formal se va alejando de las dimensiones filosóficas, políticas y culturales de su juventud para asumir un registro progresivamente económico, en rigor nunca abandona la concepción de crítica a las ideas y significados dominantes de su época. Véase a este respecto Alexander (2000), Sánchez Vásquez (1978), Zizek (2003).

motivó la proliferación de subcampos de la sociología, como la del arte, la publicitaria, la educacional, y otras que bien pudieran pertenecer a un campo mayor: la ‘sociología de la cultura’, y que un tratamiento sistemático del concepto de cultura ha impedido o limitado en la historia de la disciplina.

Con notables excepciones (como lo fue la propuesta emanada de la Escuela de Chicago),² en la época de su institucionalización la teoría y la práctica de la sociología asumió la cultura como categoría residual, como variable colindante y nunca plenamente constitutiva de la acción y la interacción social.

La supersimplificación operada sobre el problema de la diferenciación entre cultura y sociedad, puede ser resumida en los siguientes términos: la cultura constituye un *todo* compacto y en sí mismo coherente, y este *todo* tiene correspondencia directa y necesaria con los aspectos decisivos de la interacción social como son garantizar los procesos de aprendizaje, conformar pautas instrumentales, morales o estéticas de disposición o de elección, constituir el medio ambiente de los procesos de socialización e individuación, etc. Su poder explicativo reside, en el mejor de los casos, en determinar la participación de estos aspectos en la reproducción de los sistemas de valores y en las estructuras sociales (Alexander 2000).

Margaret Archer ha denominado esta fórmula como el “mito de la fusión cultural” (1997:28). De acuerdo a su argumento, una vez que la teoría sociológica hubo institucionalizado este mito, el problema de las relaciones entre cultura y sociedad fue desplazado hacia mejorar las descripciones de las formas en que los componentes de la estructura se relacionan con las dinámicas culturales, lo cual implicó aminorar o directamente ignorar la historicidad en la teorización acerca del campo cultural, presentando por lo general esas relaciones como si se tratara de mecanismos cuasi universales (por lo demás, en consonancia con la pretensión de construir una teoría general de la sociedad).

Archer afirma que existe una diferencia lógica y, por ende, analíticamente necesaria, entre la *integración del sistema cultural* y la *integración sociocultural*. Mientras el sistema cultural pertenece a lo que Popper denominó como conocimiento del Mundo Tres (de las ideas y las representaciones),³ de manera que su comprensión precisa abordar los grados de compatibilidad interna entre los diversos elementos culturales, el problema de la integración sociocultural dice relación con el grado de uniformidad o de consenso que la cultura logra producir en las sociedades. En el primero, el problema consiste en

² Como recuerdan Armand Mattelart y Eric Neveu (2002), la Escuela de Chicago fue la primera instancia académica del mundo angloparlante en intentar romper el marco funcionalista y behaviorista de los estudios de la cultura y la comunicación imperantes en las décadas de 1940 y 1950; por esta razón, constituyeron propuestas que la Escuela de Birmingham se esforzaría por recuperar.

³ “En cualquier momento dado, un Sistema Cultural está constituido por el corpus de elementos inteligibles existentes –por todas las cosas susceptibles de ser captadas, descifradas, entendidas o conocidas por alguien–. (La inclusión de componentes depende exclusivamente de esta capacidad disposicional, y no de si los actores sociales contemporáneos están dispuestos a o son capaces de captarlos, conocerlos o entenderlos, asuntos éstos de contingencia Sociocultural.)” (Archer 1997:138).

dimensionar la coherencia lógica de los elementos, procesos, productos y significaciones culturales, en tanto el segundo remite a la causalidad atribuible a estas disposiciones culturales para la organización funcional de la sociedad.

A partir de esta diferenciación, Archer distingue dos estrategias que han sido ampliamente adoptadas por la sociología y que justifican el mito de la fusión cultural: la estrategia de la ‘fusión descendente’, cuyo referente paradigmático lo ofrece el funcionalismo parsoniano, y la de la ‘fusión ascendente’, propuesta por el marxismo y el neomarxismo.⁴ Mientras la fusión descendente “se produce entonces por medio de la influencia ‘descendente’ de lo sistémico sobre lo sociocultural” (Archer 1997:54) y observa las relaciones cultura/sociedad como un proceso mediante el cual el consenso normativo (una *conciencia colectiva*) determina el conjunto de normas y valores vigentes en las prácticas sociales, la fusión ascendente destaca el papel del poder en la imposición de las pautas culturales en una sociedad, y “aquí la fusión va de abajo hacia arriba, dado que es el conflicto sociocultural el que genera un sistema cultural común, habitualmente representado como ‘la ideología dominante’” (Archer 1997:76).

Si bien no se trata de las únicas corrientes del debate sociológico, en Latinoamérica la institucionalización de la sociología que acompañó la tardía autonomización del campo científico (Briceño y Sonntag 1998) asumió la hegemonía funcionalista y las elaboraciones del marxismo académico y militante como parte decisiva del debate teórico, reproduciendo con esto la polarización ideológica y política entre capitalismo y socialismo. Las dos perspectivas descritas, a pesar de las divergencias en sus premisas y objetivos, comparten entonces los rasgos característicos de la mitología fusionista: asumieron aporoblemáticamente la idea de cultura como una totalidad coherente de sentido, y confundieron dos instancias analíticamente diferentes: la integración del sistema cultural y la integración sociocultural.

Mientras los clásicos fueron por lo general cautos para presentar las relaciones (justamente, de ‘autonomía relativa’, es decir, ‘en relación con’) entre cultura y sociedad, en consideración a un proceso de diferenciación difícilmente observable en toda su complejidad desde posturas unidireccionales, en este período de institucionalización disciplinar se operó una suerte de clausura epistemológica, ya sea poniendo la cultura como variable independiente y autoexplicativa —que parte de la observación de sus manifestaciones institucionales en la *latencia* o *mantenimiento de tipos*—⁵ o como variable subordinada

⁴ Una tercera estrategia para mantener en pie el mito es, según nuestra autora, la ‘fusión central’ (Anthony Giddens, Zygmunt Bauman), que no describiremos en este artículo. Véase Archer (1997:107-130).

⁵ El ejemplo paradigmático a este respecto lo constituye *El sistema social* de Parsons (1966). Alexander dice que: “Mientras Parsons sostenía que los valores eran importantes, no explicaba la naturaleza de los valores mismos. En lugar de comprometerse con el imaginario social, con los febriles códigos y narrativas que constituyen un texto social, él y sus colaboradores funcionalistas observaban la acción desde el exterior e inducían la existencia de los valores orientativos empleando marcos categoriales supuestamente generados por la necesidad funcional. Sin un contrapeso de descripción densa, nos confrontamos a una posición en la que la cultura tiene autonomía sólo en un sentido abstracto y analítico” (Alexander 2000:42-43).

—como en el caso del marxismo, que presenta la *superestructura* como mero epifenómeno de la *base material*—, con lo que ambas terminan disolviendo (descendente o ascendente) el problema teórico presente en virtud de la claridad analítica. Se puede hablar, entonces, en función de la polaridad ideológica producida en aquellos años, de la consolidación de ‘dos ortodoxias’ en la teoría social.

Si bien la confusión del análisis entre sistema cultural e interacción sociocultural no es privativa de la sociología, en esta disciplina encontramos buena muestra de sus efectos. Para la práctica sociológica, el mito de la fusión cultural supuso extender la idea de que el ‘resto cultural’, lo que no se vincula de un modo observable o con significativa regularidad al sistema social (la cultura no-institucionalizada), quedaba en manos, en el mejor de los casos, de otra ciencia social, la antropología; o bien, de las corrientes derivadas de la tradición humanista, como la crítica literaria o la estética. Y mientras el funcionalismo, vinculado desde temprano con la antropología social, fue más proclive a la idea de la cultura como ‘modo de vida en común’, por su parte el marxismo se concentró en analizar las manifestaciones culturales e ideológicas en el conjunto de la literatura, de las artes o del aprendizaje en general, lo que contribuyó a mantener en pie un concepto de cultura como los ‘productos del espíritu’, sistemáticos y/o expresivos de un conjunto social.⁶

La principal crítica que se puede realizar al así definido mito de la integración cultural, como forma de afrontar el problema desde la sociología, consiste en la estrechez teórica y, en consecuencia, metodológica de considerar la cultura sólo en función de sus dimensiones institucionales o sistemáticas, como si la dinámica cultural pudiese ser descrita desde un ámbito que le fuera externo, garantizando con ello una observación aséptica que se cuida de tomar la forma de un discurso significativo. La sociología por mucho tiempo tendió a confundir entre la racionalidad de la observación y la racionalidad del objeto (o bien, recordando a Korzybski, entre *mapa* y *territorio*), lo que afectó su modo de comprender las fisuras o incoherencias que se presentaban en los plexos de sentido culturales en la época, e impidiendo el ejercicio crítico acerca de sus propios límites epistemológicos, teóricos y metodológicos.

2. El giro cultural

Estas concepciones sufrirán sendas revisiones desde la década de 1960 en adelante, al calor de los cambios sociales y culturales de un período en que se llevó a cabo una profunda reorganización de las relaciones y los límites entre cultura y sociedad y, en consecuencia,

⁶ Este rasgo idealista es evidente en la corriente que Anderson (1990) agrupa bajo el rótulo de ‘marxismo occidental’, es decir, Lukács, Korsch, Gramsci, Sartre, Adorno, Althusser y Della Volpe, entre otros, y sin que esto desmerezca el valor de sus aportes para la teoría social.

de la forma y las funciones del campo cultural. Este impulso se caracterizó, entre otros fenómenos, por la consolidación del proceso de masificación de la industria cultural, de ascendente importancia en las grandes urbes; del incremento de la población lectora y de la demanda de literatura y de cultura que genera; de la emergencia actoral de dos o tres generaciones que, nacidas bajo las diversas formas que asumió el estado en la regulación del conflicto de clases, vieron aplazado en el tiempo su ingreso al mercado del trabajo; y especialmente para los países altamente industrializados, se dio un inédito aumento en la proporción del trabajo intelectual respecto del trabajo manual, que apresuró a algunos a hablar del 'fin del trabajo'.

La década de los sesenta marca el apogeo del proceso de extensión global del mercado capitalista, comenzando con ello una cierta *intensificación* de la lógica de la mercancía, principalmente visible en los centros urbanos de casi todo el mundo. La mundialización del capitalismo a través de un mercado efectivamente *mundial*, conllevaría una sostenida mercantilización de la producción y la circulación cultural, difuminando no sólo los límites entre lo público y lo privado sino, junto a ello, las fronteras que demarcaban tradicionalmente la alta cultura de la cultura popular. La observación social no dejó de percibir (si bien tardíamente) un debilitamiento de los límites entre el dominio de lo estético y el de lo instrumental, por ejemplo, en la televisión y la publicidad orientadas al consumo.⁷

La teoría social hubo, en consecuencia, de problematizar la concepción de la cultura como un 'componente' (más o menos aislable y secundario) de lo social a la luz de estas importantes transformaciones, lo que contribuyó a volcar la observación a las dimensiones mediante las que los individuos hacen significativos sus contextos vitales y sus interacciones sociales, poniendo atención en los modos que dotan de sentido a los espacios colectivos, sean estos funcionales, identitarios o proyectivos. A partir de este giro adviene lo que Alexander llama la segunda generación de la sociología, y no es casual que este momento de revisión en las concepciones sociológicas acerca de la cultura haya coincidido con la puesta en perspectiva de los límites del paradigma de la Ilustración. Desde este momento, crecerían en importancia conceptual para las ciencias sociales áreas como la lingüística, la hermenéutica y la crítica cultural.

La reorganización de las *autonomías relativas* entre los campos económico, político, social y cultural, supuso entonces redefinir las mediaciones específicas que relacionan los espacios de producción cultural con las prácticas significativas en las vidas de quienes 'utilizan' la cultura (Ortiz 2001). Por ejemplo, Ángel Rama sostiene, desde una perspectiva foucaultiana, que en América Latina este proceso implicó una multiplicación de los dispositivos de aculturación por medio de los cuales transcurre la operación de transculturación, entendida como la resemantización de las significaciones sociales

⁷ Véase a este respecto Sarlo (2001), especialmente el capítulo II. Para una revisión de estas transformaciones a través de la (crítica de la) categoría de posmodernismo, ver Anderson (2000) y Grüner (2002).

básicas compartidas a gran escala, empresa comandada por los grupos intelectuales que constituyen la *ciudad letrada* que se ubica en el centro funcional de toda ciudad real (Rama 2004).⁸

Sin embargo, la totalización de la lógica de la mercancía y su incorporación sistemática en la producción y circulación cultural no constituyen un proceso de una sola faz, y tendrían su contracara en el ‘estallido’ o ‘fragmentación’ de las identidades. Ahora bien, muchos de los intentos por caracterizar estas nuevas condiciones se apresuraron en invertir excesivamente el arco del problema: si el concepto clásico de cultura aparecía como una especie de subjetividad universal –el espacio de suspensión de nuestros egos individuales, lo compartido sin más por un conjunto social– y, por ende, como algo distinto (o derechamente contrario) al dominio instrumental, ahora la cultura se entenderá como identidad, como pura diferencia significativa. Terry Eagleton resume este desplazamiento diciendo que: “mientras que la alta cultura [fue presentada como] la alternativa fallida a la política, la cultura como identidad [parece ser hoy] la continuación de la política por otros medios” (2001:72). Desde entonces las prácticas culturales vienen siendo observadas como si se organizaran a través de las puras definiciones de identidad, y en esto coinciden los aportes que han concurrido al debate sobre el multiculturalismo.⁹

Nosotros creemos que las relaciones entre los procesos de identificación de un conjunto social y los significados organizados al interior del sistema cultural, resultan relevantes para despejar una serie de dificultades a la observación sociológica (sobre todo de índole hermenéutico), si bien hay que evitar excesos de abstracción en la fórmula que deriven en criterios puramente estructurales –la estratificación sociocultural, por ejemplo– o puramente identitarios –las autodescripciones, por ejemplo– de los agentes observados. Así, se hace necesario redefinir los marcos del problema con el fin de ofrecer algunas perspectivas que, en su consideración colectiva (en su producción como campo problemático para la sociología), integre lo más valioso (lo actual) de la tradición disciplinar al horizonte de intereses del conocimiento social. Esto trae aparejada una simultánea introspección (reflexión) de la observación sociológica misma, una suerte de vigilancia epistemológica respecto de los propios motivos culturales que se sostienen en las estrategias utilizadas para el análisis de las relaciones entre sociedad y cultura o, como señala Aldo Mascareño (2007), tener presente la cultura teórica desde la que se teoriza la cultura.

3. Revisitando el concepto de hegemonía

En tanto se hace pertinente sostener –como se hará de aquí en adelante– que en la actual fase de desarrollo del capitalismo los vínculos entre los procesos y fenómenos estructura-

⁸ Profundizamos más adelante la noción de transculturación.

⁹ Entre ellos, Charles Taylor, Axel Honneth, Jürgen Habermas, Nancy Fraser, entre otros. Cfr. Rojo (2006).

les y los culturales siguen siendo organizados bajo la lógica común de la mercancía¹⁰ y que, por otro lado, las estrategias de la sociología (llámese sociología ‘de’ la cultura o sociología ‘cultural’)¹¹ van con retraso hacia su comprensión, nos encontramos frente al problema de las relaciones entre la materialidad de las relaciones sociales y los modos de vida y las significaciones compartidas, problema caro al marxismo y que ha venido, para algunos, a firmar su parte de defunción como teoría social.¹² Dentro de la tradición del marxismo crítico, Gouldner (1983), sin embargo, destaca el desarrollo de una estrategia de reflexión que puede resultar de mucha productividad para los objetivos de organizar un nuevo y pertinente programa sociológico, que incorpore de modo adecuado la cultura como dimensión y como proceso social. Esta corriente, heterogénea en sus sitios y situaciones espaciales y temporales, se organiza en torno al concepto de *hegemonía* como herramienta de análisis de las relaciones y distancias entre lo social, lo cultural y lo político, y puede ser en la actualidad orientada hacia un programa de investigación que supere (en el sentido dialéctico de contender y trascender) el horizonte del paradigma *post*.

La noción de hegemonía ha sido ampliamente frecuentada, traducida y (por lo mismo) ‘traicionada’¹³ a lo largo de su desarrollo, y no se pretende aquí dar cuenta de todos sus avatares.¹⁴ Para este argumento, nos quedaremos con la definición de Raymond Williams (1980), para quien la hegemonía constituye una hipótesis interpretativa para comprender el modo en que se relacionan total, compleja y orgánicamente las relaciones sociales estructurales de los agentes y sus formas de conciencia práctica, las significaciones que comparten, las ideologías que las cruzan, y las dinámicas culturales que producen, permiten o limitan. Siguiendo a Gramsci, para el materialismo cultural¹⁵ que propone Williams, las prácticas culturales no son un aspecto subordinado en la explicación del conjunto de prácticas sociales, sino que se trata de elementos activos, efectivos y eficaces en la integración de los conjuntos sociales.¹⁶

¹⁰ Lo que no quiere decir que los fenómenos y productos culturales sean mercancías en sentido estricto; más bien, el mercado como coordinador central de las dinámicas sociales moviliza de modo preferente los productos culturales y los organiza bajo su lógica específica (la de la valorización del capital), pero estos siempre dejan un resto (una *sobresignificación* o un *exceso semántico*) que se escapa al imperio de la equivalencia y que, en consecuencia, es posible de ser observado a partir de estos ‘desbordes’.

¹¹ Debate propuesto por Alexander (2000).

¹² Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987), por ejemplo, abogan por un programa teórico-político posmarxista. Por su parte, Judith Butler sostiene que “la acusación de que los movimientos sociales son ‘meramente culturales’ y que un marxismo unitario y progresista debe retornar a un materialismo basado en un análisis objetivo de clase presupone en sí mismo que la diferencia entre vida material y cultural es algo estable” (2000:113).

¹³ En el sentido que Gramsci daba al par conceptual *traduttore* (traductor) y *traditore* (traidor) para indicar que un traductor (un intérprete, un analista cultural) *nunca* deja de traicionar el texto original.

¹⁴ Ver, a este respecto, Laclau y Mouffe (1987), Bucu-Glucksmann (1978), Larraín (2008), Eagleton (1998).

¹⁵ “La significación, la creación social de significados mediante el uso de signos formales, es entonces una actividad material práctica; en verdad es, literalmente, un medio de producción. Es una forma específica de conciencia práctica que resulta inseparable de toda la actividad material social” (Williams 1980:51).

¹⁶ Para dar cuenta de este tópico, Williams propone la categoría de *estructuras del sentir*: “Las estructuras del sentir pueden ser definidas como experiencias sociales *en solución*, a diferencia de otras formaciones semánticas que

Ahora bien, la perspectiva dialéctica de la que es tributaria este concepto define que aquella integración social no se produce de modo imparcial y meramente ‘objetivo’, sino que corresponde a grupos sociales concretos producir dicha integración en la práctica, a través de una gama de estrategias institucionales e ideológicas (en el sentido de ideas y sistemas de ideas), irreductibles a una mecánica relacional entre sociedad y cultura (sea ascendente o descendente). Esta integración supone que el grupo que detenta la hegemonía —una clase, un estamento, una alianza— *incorpore* dentro de su dirección cultural, intelectual y moral los motivos, sentidos y acentos que corresponden a la producción cultural de los grupos subordinados; pero, justamente, estos son incorporados *en tanto* elementos subordinados, es decir, son ‘traducidos’ en un lenguaje ‘oficial’.

Esta incorporación queda registrada ciertamente en el dominio del sistema cultural, entendido como una instancia que posee una autonomía relativa respecto de las otras prácticas sociales. Al constituirse como ideas, los sistemas culturales tienden a estabilizarse bajo las formas dominantes que asumen las relaciones entre sus elementos, y aquellos momentos de estabilización y de crecimiento quedan cristalizados en las historias como ideologías, formas estéticas, tipos de moralidad, paradigmas científicos, etc. A medida que la historia transcurre y permite una cierta perspectiva temporal de estos campos culturales, aquellos elementos pueden ser estudiados a partir de la categoría de ideología en el sentido tradicional que refiere a conjuntos relativamente sistemáticos de ideas que influyen en las visiones de mundo de un conjunto societal. Pero no se trata sólo de ideas: su permanencia o desaparición depende de que se mantengan, de algún modo, las relaciones sociales que les dan sentido histórico. Diremos, a este respecto, que un sistema cultural se encuentra cruzado por una multiplicidad de elementos, dinámicas y productos culturales (ideales y materiales), algunos de los cuales (los más relevantes para el funcionamiento del orden social) son incorporados en la vida social cotidiana como sentido común, folclore o creencia de masas, y se tornan dominantes tanto de la experiencia de los agentes, como del mismo sistema cultural.

Esta es, entonces, la ‘ideología dominante’ en los dos planos propuestos por Archer para el análisis, por cuanto domina tanto el sistema cultural como la integración sociocultural. Ahora bien, la hegemonía como ejercicio de dirección intelectual y moral de una alianza de clases es un proceso no acabado, que requiere estar siempre en renovación, debido a la conflictividad inherente del orden social que pone nuevos desafíos a la comprensión social de sus agentes. La hegemonía es siempre un *proceso*, y no una estructura o institucionalidad cerrada de una vez y para siempre. Más que un residuo de elementos dominantes, se trata de la interconexión y organización de lo que, de otra manera, son significados y prácticas separadas: por esto la hegemonía como proceso de

han sido *precipitadas* y resultan más evidentes y más inmediatamente aprovechables” (1980:156). La estructura de sentimiento permite entonces observar cómo los significados y valores son vividos y sentidos activamente, y el modo en que estos se relacionan con las creencias sistemáticas y formalmente sostenidas.

incorporación es fundamental para comprender la producción y la circulación cultural. Archer (1997) reconoce este punto cuando critica las distintas versiones del mito fusionista, señalando que siempre hubo suficiente diferenciación en la población para acceder a estas innovaciones interpretativas.

Esta continua renovación tiene, a su vez, un efecto específico en cada una de las dos dimensiones con las que aquí se trabaja:

1) en la dimensión de la integración sociocultural, el éxito de la renovación ideológica que contribuye a mantener un orden social estará definido por la contribución (causal) que haga a tales fines, variando los grados de integración que debe mantener para esto en función del nivel de la conflictividad social que presente el momento histórico. El desarrollo de una formación cultural, entonces, se corresponde en general con los períodos de expansión de un orden social (y, por extensión, de su clase dirigente);

2) en el ámbito 'autónomo' del sistema cultural, el análisis hermenéutico del texto social puede dar cuenta de las contradicciones que precipitan a los elementos de tal sistema a reacomodarse y engrosar sus fundamentos, hacia el logro de la dominación (siempre relativa, nunca acabada) del campo en su conjunto. Ciertamente, estas tendencias se establecen dentro de las formas y legalidades propias del campo en cuestión (filosófico, estético, científico, práctico-moral, etc.), so riesgo de ser señaladas como meros productos de una instrumentalización de las ideas.

La noción de hegemonía se presenta, de este modo, como una hipótesis contraintuitiva, pues define que si bien las esferas cultural, económica y política no son *iguales*, tampoco son *diferentes* en lo esencial. Frente a la proliferación de estrategias de fragmentación cultural y los excesivos énfasis en las virtudes de la deconstrucción analítica, el paradigma de la hegemonía propone volver a pensar lo social en los marcos de una perspectiva de totalidad (en todo caso, no ya la totalidad expresiva de Hegel ni la totalidad de funciones de los diversos nacionalismos o estatismos metodológicos), pues entiende que los marcos de la totalidad son históricos y dependen, por esto, de su contextualización. En este específico sentido, los aportes del paradigma *post* enriquecen la tradición crítica de Marx, Nietzsche o Freud, para quienes el ejercicio crítico tiene que ver con la contextualización de los absolutos propuestos por la(s) ideología(s) dominante(s). Pero, como bien lo señala José Luis Gómez-Martínez (2000), la posmodernidad se detiene en la visión negativa del proceso deconstructivo, sin orientarse en la posibilidad de reconstruir el sentido desgarrado de la cultura que emerge como tarea ante su puesta en evidencia como artificio, como verdad de dominio o como irracionalidad.¹⁷

¹⁷ “El deconstruccionismo que aplican los pensadores de la llamada posmodernidad procede [...] de una actitud absolutamente negativa, que hoy, como antes, conduce a la esterilidad. El método deconstructivo reintegra, es cierto, los absolutos al seno de las estructuras que los hicieron posibles y, de este modo, anula todo logocentrismo y los esquemas de opresión que pudieran acarrear. Pero la posmodernidad se queda en eso, en un rechazo de las estructuras de la modernidad, sin ofrecer una afirmación que sustituya lo negado” (Gómez-Martínez 2000:73).

El hecho de que ni los elementos, ni los medios, espacios y dinámicas culturales, así como tampoco las clases o demás categorías sociológicas, tengan realidad en lugares estancos o sustancialmente determinados en la totalidad social, no quiere decir que su articulación histórica no sea susceptible de comprensión a través de las relaciones recíprocas y conflictivas entre los dominios de lo social y de lo cultural. La teoría social que asuma este desafío deberá asimilar, por ende, que la historización de una totalidad, de un 'bloque histórico' (como llamó Gramsci a la articulación histórica entre infraestructura y superestructura) es condición analítica de la dinámica cultural inserta en la lucha de clases en aquella realidad social particular.

Por los motivos anteriormente expuestos, resulta pertinente situar la categoría de hegemonía desde un marco conceptual y contextual distinto al de su formulación originaria. Si aplicamos con rigor y consecuencia la historización de las categorías sociales, debemos reconocer el escaso desarrollo de la idea de hegemonía para los procesos y momentos históricos latinoamericanos, distinguibles de los europeos por los elementos sociales y culturales que aquí forman parte de la totalidad a ser explicada, como por el proceso social mismo que ha transcurrido en esta parte del mundo. En este ejercicio, la categoría de hegemonía, tal y como la articularon Lenin y Gramsci, como la desarrollaron Althusser y Poulantzas, o como la revisaron Laclau y Bobbio, sufre un doble descentramiento: por un lado, como categoría política y teórica, ella estuvo directamente vinculada al desarrollo y consolidación de los estados-nacionales, los cuales hoy se encuentran en una fase de reorganización política, institucional y cultural; por el otro, la 'aclimatación' que este concepto ha tenido en América Latina evidencia su actual productividad analítica, si se es capaz de despojarla de los marcos eurocéntricos y coloniales que, muchas veces, compartió.

4. América Latina como espacio sociocultural: hacia una redefinición del concepto de hegemonía

No es un hecho casual que la convergencia entre nuevos modos de aproximarse a lo social, y el relieve que adquieren los fenómenos culturales para tales esfuerzos, haya transcurrido en América Latina a partir de los años ochenta, década de descentramiento de lo político de sus marcos tradicionales (estados-nacionales), de fragmentación y reorganización de las relaciones económicas y sociales (por la vía de los ajustes estructurales y de la represión militar), de pérdida de sentido de los proyectos utópicos, y de emergencia de nuevas formas de conflictividad social que se superpusieron a las anteriores, condicionándolas, aunque sin hacerlas desaparecer en sentido estricto. Uno de los momentos de esta convergencia se encuentra registrado en el documento de Néstor García-Canciani "Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular" (1984). La propuesta del autor se orienta a establecer un momento de síntesis

entre los conceptos de hegemonía y de *habitus*, despojando al primero de sus versiones mecanicistas y deterministas, y abriéndolo a las relaciones recíprocas entre estructura y estructuración, y corrigiendo al segundo en su ceguera ante la diferencia entre práctica (ejecución del *habitus*) y praxis (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas).

Entendiendo que las instituciones culturales están orientadas predominantemente por estrategias de clases diversas, diferenciadas y en principio distinguibles, todas estas estrategias (y las mismas clases que las soportan) se ven atravesadas y condicionadas por las contradictorias relaciones que experimentan los agentes sociales al participar del proceso social total, el que de este modo da forma a la 'estructura estructurada dispuesta como estructura estructurante' de Bourdieu. Como García-Canclini, otros intelectuales latinoamericanos comenzaron en este período a buscar nuevas fórmulas para comprender la especificidad del fenómeno cultural en el continente, partiendo desde la hegemonía, pero traduciéndola al campo de significaciones sociales y culturales particular y específico.¹⁸ Si bien es cierto que muchos de estos desarrollos (debido, tal vez, a sus escasas pretensiones científicas) ofrecen ricas descripciones que sin embargo no delimitan con claridad los ámbitos de la integración del sistema cultural y la integración sociocultural, justamente su atrevimiento para avanzar sobre las versiones tradicionales y eurocéntricas de la sociología constituyen un campo textual desde el que es posible abrir tal problemática para la sociología latinoamericana.

Del conjunto de formulaciones en este sentido, dos son las que a nuestro juicio merecen especial atención: la propuesta de Antonio Cornejo Polar relativa a la *heterogeneidad cultural* latinoamericana y la de Aníbal Quijano, quien a su vez ha propuesto la categoría de *heterogeneidad estructural*. Cornejo Polar, luego de analizar la categoría de *mestizaje* (cultural y racial) con que se ha venido describiendo la identidad cultural latinoamericana, dice que este término propone observar la unificación más que las tensiones y diferenciaciones que se desprenden de los elementos culturales puestos en juego en el proceso de *transculturación*. De este modo, el entrecruzamiento de factores de dispar naturaleza determina que:

[...] un solo proceso productivo pone en relación componentes de diverso signo sociocultural, a través de procedimientos muy cambiantes, que no sólo indican el sesgo ideológico de las perspectivas de origen, sino, sobre todo, reproducen la desmembrada constitución de nuestras sociedades, la heterogeneidad de su producción simbólica y –al mismo tiempo–, su configuración inestable y fluida dentro de lo que se ha denominado totalidades conflictivas. (Cornejo Polar, cit. en Bueno 2004:31)

¹⁸ En esta corriente han destacado, entre otros, Beatriz Sarlo, Jesús-Martín Barbero, Renato Ortiz, Walter D'Alva, Fernando Calderón y Aníbal Quijano.

La *transculturación*, como traslado de componentes culturales de un grupo y espacio social a otro (traslado que requiere de un proceso, anterior o bien paralelo, de *aculturación*), da forma a una descripción específica para la dinámica del sistema cultural en América Latina; así, el proceso transculturador es parte fundamental de la constitución de formaciones culturales heterogéneas en sus componentes y sus dinámicas. Este proceso, entonces, puede ser comprendido tanto a partir de la autonomía del sistema cultural (sea como traslado de objetos y procesos culturales, o como trasvasije de significados, signos y valoraciones), o, de otro modo, en las instancias sociales y socioculturales que impulsan y defienden, o bien resisten y rechazan, sus características y sus efectos.

La heterogeneidad cultural de la cultura latinoamericana reside, entonces, en que uno o más de sus elementos constitutivos corresponden a sistemas socioculturales que no forman parte del sistema que preside la composición de los elementos dominantes, incorporándose así de modo *subalterno* al sistema sociocultural de los grupos dominantes. La hegemonía se revela, pues, como clave de interpretación que permite situar los grupos y clases interesadas en la modificación parcial o total de las formas culturales establecidas, como los grupos y clases cuya lógica (cultural y social) se releva como dominante y dirigente. La heterogeneidad cultural describe así las formas históricas de cristalización de los procesos (por lo demás, no acabados) de transculturación:

La heterogeneidad [...] tiende a la individuación de los especímenes en contacto, dentro de la línea alterizante basada en la afirmación de las diferencias. Su característica es la insolubilidad de los elementos en juego, es decir, su capacidad de afirmar la discontinuidad cultural, esto es, de marcar las fisuras que establecen la pluricultura. Lo que no significa que la heterogeneidad destruya las posibilidades de mestizaje, entendimiento o conflicto culturales. No ignora el contacto, sino que lo explica y aun busca plantearlo en un sentido constructivo. (Bueno 2004:28)

Si bien Cornejo Polar ofrece la noción de heterogeneidad para describir la particular condición de las literaturas latinoamericanas (y en particular las literaturas indigenistas),¹⁹ el radio de alcance de su propuesta rebasa los productos culturales para llegar a ser, a decir de Bueno, “uno de los más poderosos recursos conceptuales con que América Latina se interpreta a sí misma” (2004:88). Su carácter culturalmente heterogéneo queda inscripto como un vector constitutivo de la autonomía cultural, pero no se ubica exclusivamente

¹⁹ Para Cornejo Polar, los elementos que intervienen en la constitución de la novela indigenista son: (i) la instancia productiva (autor, sistemas convencionales de valores utilizados, etc.), (ii) la obra misma, (iii) el circuito de comunicación de la obra (públicos reales o ideales, instituciones de crítica y difusión, etc.), y (iv) el referente, el indio y su propio sistema sociocultural. Pues bien, los tres primeros elementos pertenecen al universo sociocultural de los grupos hegemónicos, pero el referente “corresponde al universo del indio”, lo cual escapa al orden simbólico occidental y conforma el vector de heterogeneidad de la novela indigenista (Arnedo-Gómez 2006:88).

en la organización del sistema cultural, sino que es incorporado por los mismos autores (en este caso, en los novelistas) por medio de objetos y procesos culturales, en las propias instancias de integración y exclusión sociocultural.

Aníbal Quijano (2000), por su parte, propone la categoría de heterogeneidad estructural para comprender la articulación entre elementos históricamente diversos en una totalidad social, esto es, de elementos que provienen de (y poseen) historias específicas. De este modo, “lo que es realmente notable de toda estructura societal es que elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos, puedan articularse juntos, no obstante sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta” (Quijano 2000:348). Retomando tácitamente los componentes con que Gramsci define la hegemonía, Quijano señala que:

La capacidad y la fuerza que le sirve a un grupo para imponerse a otros, no es sin embargo suficiente para articular heterogéneas historias en un orden estructural duradero. Ellas ciertamente producen la autoridad, en tanto que capacidad de coerción. La fuerza y la coerción, o, en la mirada liberal, el consenso, no pueden sin embargo producir, ni reproducir duraderamente, el orden estructural de una sociedad. (2000:349)

Por esto, la conformación de espacios de sentido intersubjetivo que hacen *habitable* este orden estructural es un componente necesario para la reproducción de un orden de dominación. Esto da origen a sistemas culturales que, al alcanzar autonomía relativa respecto de sus fundamentos estructurales (de clase), logran nuclear sentimientos solidarios y procesos rituales, formas de conciencia colectiva y teorías descriptivas, las que son observables en su eficacia específica (por ejemplo, la misma noción de heterogeneidad cultural ofrecida por Cornejo Polar). Quijano propone, a partir de lo anterior, superar la teoría de las clases sociales y reemplazarla por una *teoría de las clasificaciones sociales*, que considere en su análisis que las posiciones y roles que los agentes ocupan en una estructura social heterogénea son el resultado de procesos conjuntos de violencia material y simbólica, esto es, de subordinación económica, política y cultural. En tanto no basta la pura fuerza y la coerción para la estructuración de un orden duradero, las clases dominantes deben significar el proceso de producción y de reproducción de este orden a partir de motivos culturales que se van arraigando en la población, como transculturación que justifica no sólo la existencia de componentes diversos en la estructura, sino las jerarquías y distancias sociales que existen entre ellos.

La categoría de *raza*, prosigue Quijano, es a este respecto un dispositivo que se orienta a organizar las significaciones compartidas acerca de las posiciones ocupadas por el *yo* (europeo) y los *otros* (no-europeos); constituye en este sentido la primera categoría social *moderna*, pues clasifica a la población en función de elevar las diferencias fenotípicas (y centralmente el color de la piel) como forma natural de diferenciación y de

subordinación social, y su emergencia histórica coincide con el proceso de dominación y legitimación de la superioridad europea sobre el resto del mundo no-occidental. Esta categoría organiza, describe y legitima la división social del trabajo a nivel internacional (el colonialismo o el imperialismo capitalista), y al mismo tiempo explica la subalternización cultural sufrida por las poblaciones incorporadas en los procesos de producción y de valorización del capital. Mientras “las clases sociales son presentadas como estructuras dadas por la naturaleza de la relación social (y) sus ocupantes son portadores de sus determinaciones y por lo tanto sus comportamientos deberían expresar dichas determinaciones estructurales” (Quijano 2000:361), la clasificación social:

[...] se refiere a los procesos de largo plazo en los cuales las gentes disputan por el control de los ámbitos básicos de existencia social y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación/dominación/conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas [...] [E]n ese sentido específico, toda posible teoría de la clasificación social de las gentes, requiere necesariamente indagar por la historia, las condiciones y las determinaciones de una dada distribución de relaciones de poder en una sociedad. (Quijano 2000:367-368)

Resumiendo, las categorías de heterogeneidad estructural y de heterogeneidad cultural permiten descentrar las nociones tradicionales que la sociología ha utilizado para observar los rasgos de la integración sociocultural y del sistema cultural para nuestro continente. En los términos de la crítica poscolonial, este ejercicio depende de superar los marcos epistemológicos y analíticos tributarios del eurocentrismo colonialista, el que llevó a aplicar modelos de modernización, desarrollo o reforma a realidades no sólo distintas sino que constitutivamente diferentes de (por su propia composición y por sus relaciones con) las europeas y de la estadounidense, y que limitaron la observación de los componentes culturales que se relacionaban total y conflictivamente con las estructuras y formas de integración/exclusión sociales latinoamericanas. De acuerdo con Quijano, podemos comprender el actual sistema-mundo como totalidad heterogénea histórico-estructural, con una matriz de dominación específica que denomina ‘patrón de poder colonial’, que afecta la totalidad de las dimensiones de existencia y de interacción social, como la autoridad, la subjetividad, el trabajo, la sexualidad, los significados compartidos, etc. (Quijano 1993, Grosfoguel 2006). En los términos de Quijano:

[...]el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida. En varios sentidos específicos. Uno, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre

sus componentes y del mismo modo en su conjunto. *Dos*, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo. *Tres*, cada una de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual, el patrón de poder está configurado como un sistema. *Cuatro*, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta. (Quijano 1993:214)

5. A modo de epílogo: tareas pendientes para la sociología latinoamericana

Raymond Williams (1994) caracteriza la sociología de la cultura como un campo emergente de convergencia de métodos e intereses, que posibilita considerar la cultura como un sistema signifiante mediante el cual necesariamente (aunque no exclusivamente) un orden social se comunica, se reproduce, se experimenta y se investiga. De este modo, si bien no todos los sistemas sociales *son* significación, todos *comportan* significación, es decir, todos los sistemas sociales requieren, además de organizar sus elementos y de definir sus funciones, ser comprendidos y valorizados en el dominio de la subjetividad social.²⁰ A esto se suma lo que dice Jeffrey Alexander (2000) respecto de que las teorías sociales no son solamente un conjunto de descripciones cognitivas ni de herramientas analíticas, sino que en estricto rigor son también *mitos*, esto es, códigos de narración insertos dentro de un marco significativo mayor. El mismo Alexander ha puesto de relieve la importancia de un programa en el que la cultura sea incorporada a la observación sociológica, no como un factor adjetivo sino sustantivo del desarrollo societal, remarcando que:

La sociología debe disponer siempre de una dimensión cultural. Cualquier acción, ya sea la instrumental y reflexiva vertida sobre sus entornos externos, se encarna en un horizonte de significado (un entorno interno) en relación al cual no puede ser ni instrumental ni reflexiva [...] Por esta razón, todo subsistema especializado de la sociología debe tener una dimensión cultural; de

²⁰ Del mismo modo, “[d]ecir que toda práctica cultural es ‘ideológica’ no quiere decir sino que (como en otros usos corrientes) toda práctica es signifiante [...] Pero es muy diferente a describir toda producción cultural como ‘ideología’, o como ‘dirigida por la ideología’, porque lo que entonces se está omitiendo, como en los usos idealistas de ‘cultura’, es el conjunto de procesos reales y complejos a través de los cuales una ‘cultura’ o una ‘ideología’ son en sí mismas producidas” (Williams 1994:27).

lo contrario, los trabajos relativos a los ámbitos de la acción y a los ámbitos institucionales nunca se entenderán por completo. (Alexander 2000:31)

El actual contexto latinoamericano, visto frente a sus desafíos interpretativos y práctico-políticos en medio de la dinámica del capitalismo global, se ve necesitado de renovaciones profundas en los programas de investigación sociológicos, si es que esta disciplina aún pretende comprender, de manera no reductiva ni meramente instrumental, sus dinámicas sociales, y desentrañar desde ellas las posibilidades que derivan de las formas de racionalidad social existentes. La promesa de la sociología hoy se ubica, bajo estas circunstancias, no en su mera capacidad para organizar datos del pasado ni en la simple búsqueda de regularidades empíricas deshistorizadas, sino en lo que Wallerstein ha descrito como uno de sus desafíos actuales en el mundo poseurocéntrico: el de asumir un nuevo papel de centralidad (sin hegemonismo) para el conocimiento, partiendo por la unificación de las 'dos culturas', la de las ciencias sociales y la de las humanidades (Wallerstein 1999), posibilitando, con esto, un descentramiento de la categoría de *racionalidad* de su versión instrumentalista tributaria de la racionalidad occidental-capitalista.

Creemos que un programa de investigación que avance en la reconstrucción teórica del concepto de hegemonía, permite asumir tales desafíos y, al mismo tiempo, situar su *locus de enunciación*²¹ en las dinámicas específicas que condicionan a Latinoamérica en su particular 'trayectoria de modernidad' (Larraín 1997). La articulación del concepto de hegemonía con el de heterogeneidad –estructural y cultural– implica asimismo un acercamiento a las formas de comunicación cultural que, en el mundo de la vida, asumen los sistemas significativos, las experiencias vitales de integración/exclusión, y también las tradiciones intelectuales específicas extendidas como parte del 'texto social'. Y si bien compartimos con el juicio de Alexander, quien señala que una sociología que aspire a mantener rasgos saludables requiere de una importante cuota de pluralismo teórico así como de un debate permanente y abierto, no es menos cierto que dichas características se desprenden de la proliferación en su seno de perspectivas y puntos de vista que *asuman* (es decir, que no oculten) su carácter parcial y polémico, frente a las perspectivas paralelas pero, sobre todo, frente al estado actual del campo de discusión en que se ven insertas. De este modo, se podrá asumir la cultura (en la teoría *porque* en lo social) como fuente de significaciones de la vida colectiva, en sus características integrativas y excluyentes, y en la forma en que significa y resignifica las orientaciones de la práctica social.

Recibido octubre 2008
Aceptado diciembre 2008

²¹ Siguiendo en parte a Walter Mignolo (1996), es posible afirmar que la necesidad de esclarecer el *locus de enunciación* de la observación analítica o discursiva es una característica de la crítica que comprende y asume, en la gramática de sus propios modos de observar, el carácter dividido, desgarrado, constitutivo del objeto de su teorización (en este caso, la *sociedad*, el estado, la nación, la cultura, etc.).

Referencias bibliográficas.

- Alexander, Jeffrey, 2000. *Sociología cultural*. México D.F.: Anthropos.
- Anderson, Perry, 1990. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México D.F.: Siglo XXI.
- , 2000. *Los orígenes de la postmodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Archer, Margaret, 1997. *Cultura y teoría social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Arnedo-Gómez, Miguel, 2006. “El concepto de las literaturas heterogéneas de Antonio Cornejo Polar y la poesía negrista cubana de los 1930”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N° 63-64, 87-103.
- Briceño, Roberto, Heinz Sonntag, 1998. *Pueblo, época y desarrollo: la sociología en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Buci-Glucksmann, Christine, 1978. *Gramsci y el Estado*. Madrid: Siglo XXI.
- Bueno, Raúl, 2004. *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor San Marcos.
- Butler, Judith, 2000. “El marxismo y lo ‘meramente cultural’”. *New Left Review*, N° 2, 109-121.
- Durkheim, Emile, 2003. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- , 2004. *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Hyspa.
- Eagleton, Terry, 1998. *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós.
- , 2001. *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Buenos Aires: Paidós.
- García-Cancelini, Néstor, 1984. “Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular”. *Nueva Sociedad*, N° 71, 69-78.
- Gómez-Martínez, José Luis, 2000. “Mariátegui y el ensayo: de la estructura de la modernidad a un discurso antrópico”. En Liliana Weinberg, Ricardo Melgar, eds. *Mariátegui entre la memoria y el futuro*. México D.F.: Universidad Nacional de México, 70-82.
- Gouldner, Alvin, 1983. *Los dos marxismos: contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*. Madrid: Alianza.
- Grosfoguel, Ramón, 2006. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa*, N° 4, 18-46.
- Grüner, Eduardo, 2002. *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, Jürgen, 2003. *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Jameson, Frederic, 1999. *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial.
- Laclau, Ernesto, Chantal Mouffe, 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Larraín, Jorge, 1997. “La trayectoria latinoamericana a la modernidad”. *Estudios Públicos*, N° 66, 313-333.
- , 2007. *El concepto de ideología*. Vol. 1. *Karl Marx*. Santiago: Lom.
- , 2008. *El concepto de ideología*. Vol. 2. *El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago: Lom.

- Marcuse, Herbert, 1969. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix-Barral.
- Marx, Karl, 2006. *El capital: crítica de la economía política*. México D.F.: Siglo XXI.
- Mascareño, Aldo, 2007. "Sociología de la cultura. La deconstrucción de lo mapuche". *Estudios Públicos*, Nº 105, 61-112.
- Mattelart, Armand, Eric Neveu, 2002. *Los cultural studies: hacia una domesticación del pensamiento salvaje*. La Plata: Periodismo y Comunicación de la Universidad de La Plata.
- Mignolo, Walter, 1996. "Herencias coloniales y teorías postcoloniales". En Beatriz González, ed. *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*. Caracas: Nueva Sociedad, 99-136.
- Ortiz, Renato, 2001. "Las ciencias sociales y la cultura". *Nueva Sociedad*, Nº 175, 97-110.
- Parsons, Talcott, 1966. *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Quijano, Aníbal, 1993. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander, comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- _____, 2000. "Colonialidad del poder y clasificación social". En Giovanni Arrighi, Walter Goldfrank, eds. *Journal of World Systems Research*, Vol. VI, Nº 2, 342-386.
- Rama, Ángel, 2004. *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar.
- Rojo, Grínor, 2006. *Globalización e identidades nacionales y postnacionales... ¿de qué estamos hablando?* Santiago: Lom.
- Sánchez Vásquez, Adolfo, 1978. *Filosofía y economía en el joven Marx*. México D.F.: Grijalbo.
- Sarlo, Beatriz, 2001. *Escenas de la vida postmoderna*. Buenos Aires: Ariel.
- Wallerstein, Immanuel, 1999. *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Weber, Max, 1988. *Sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- _____, 1994. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D.F.: Cinar.
- Williams, Raymond, 1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- _____, 1994. *Sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, Slavoj, 2003. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.