

Sociológica, año 17, número 50, septiembre-diciembre de 2002, pp. 83-102
Fecha de recepción 16/10/02, fecha de aceptación 17/01/03

Durkheim y la cultura. Una lectura contemporánea

*Adriana Murguía Lores**

RESUMEN

En este artículo se analiza la concepción de cultura de Durkheim, su estado ontológico, así como sus mecanismos internos. El trabajo argumenta que la sociología de la moral y la religión de Durkheim contiene importantes ideas para una teoría sociológica de la cultura, pero también sostiene que su teoría no puede explicar la relación entre cultura y estructura social. Estos postulados se ejemplifican mediante el caso del culto al individuo dentro de las sociedades modernas.

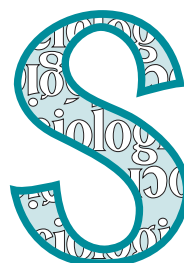
PALABRAS CLAVE: Durkheim, teoría sociológica, cultura, estructura social, individualismo.

ABSTRACT

This paper analyses Durkheim's conception of culture, its ontological status as well as its internal mechanisms. The work argues that Durkheim's moral and religious sociology contains chief conceptions for a sociological theory of culture, but it also upholds that his theory cannot explain the relationship between culture and social structure. These arguments are illustrated along with the case of the cult of the individual within modern societies.

KEY WORDS: Durkheim, sociological theory, culture, social structure, individualism.

* Profesora del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Circuito Mario de la Cueva s/n, edificio E-1er. piso, Ciudad Universitaria, Del. Coyoacán, 04510 México, D. F. Correo electrónico: amulores@sociolan.politicas.unam.mx



INTRODUCCIÓN. EL CONTEXTO TEÓRICO

EN 1976 SE publicaron dos libros que son ya clásicos de la teoría social contemporánea: *La reestructuración de la teoría social y política*, de Richard Bernstein y *Las nuevas reglas del método sociológico*, de Anthony Giddens. Aunque desde los títulos se advierte que su objeto de reflexión no es exactamente el mismo, su lectura evidencia una importante coincidencia en cuanto a las problemáticas que abordan: una crítica de la concepción naturalista de las ciencias sociales; una profunda reflexión en torno a las consecuencias que esta crítica implica tanto para la concepción del objeto y los fines de dichas ciencias, como para la reflexión teórico-metodológica, y un posicionamiento respecto a la diferente concepción de la relación entre la teoría social y su objeto que resulta de este replanteamiento.

Encontramos también una significativa semejanza en función de los autores y escuelas que Bernstein y Giddens examinan: la filosofía analítica, la fenomenología, la teoría crítica, el concepto de paradigma de Kuhn, así como la recuperación crítica que hacen de sus aportes y limitaciones. Finalmente, dichos textos contienen una intención programática que enuncia algunas de las temáticas que se convertirán en fuente de importantes debates en la teoría social de los últimos veinticinco años: ambos reflexionan ampliamente sobre la centralidad del lenguaje, el sentido y la interpretación para la teoría social.

Podemos afirmar que estos textos constituyen, para los campos de los que se ocupan, una “declaración de principios” del giro inter-

pretativo¹ que se consolidó en las ciencias sociales hacia el final de la década de los setenta, porque en ellos se encuentra una clara definición de los asuntos y dificultades que este desplazamiento impuso a los teóricos sociales de las últimas dos décadas. Estas obras tienen la virtud de sistematizar una serie de inquietudes que se venían gestando desde años atrás en diversos campos de las ciencias sociales, preocupaciones que, a pesar de su amplitud, giran alrededor de un gran tema: el carácter reflexivo de la acción humana. La problematización de la reflexividad representa, como lo muestran las contribuciones de Bernstein y Giddens, el núcleo del giro interpretativo en la teoría social y, en los debates, ésta aparece ineludiblemente ligada a dos conceptos: identidad y cultura.

La reflexividad constituye el origen de los procesos de destradicionalización característicos de las sociedades contemporáneas —es decir, los procesos de relativización y cuestionamiento de las tradiciones culturales— en la medida en que permite reconocer que la concepción de *la vida buena* asociada a una cultura es solamente una entre otras posibles. Paralelamente, la destradicionalización intensifica el proceso reflexivo de la construcción de las identidades individuales y colectivas, que entonces se pueden cimentar a partir de la confluencia de elementos culturales y de relaciones sociales que tienen orígenes muy diversos: desde los rutinarios que resultan de la interacción cotidiana, hasta los que posibilitan los procesos de desanclaje que separan la circunstancia física de la situación social, y que encarnan una de las más importantes consecuencias de la modernidad (Giddens, 1995).

Por otro lado, el reconocimiento de que muchos de los conflictos y cambios que enfrentan las sociedades contemporáneas tienen una raíz cultural, tras el mayor peso de variables económicas durante el siglo XIX y políticas en el XX (Rodríguez Ibáñez, 2000), ha impuesto a las ciencias sociales una creciente atención a los procesos de producción, mantenimiento y cambio culturales.

¹ Este término lo usaron por primera vez Paul Rabinow y William Sullivan en una obra que se publicó en 1979 y se convirtió en una expresión ampliamente aceptada para caracterizar los cambios que impuso a las ciencias sociales la ruptura del "consenso ortodoxo". En ese momento, Rabinow y Sullivan afirmaban que "la ciencia social interpretativa se revela como una respuesta a la crisis de las ciencias humanas, una respuesta constructiva en el sentido de que establece una conexión entre lo que se estudia, los medios para la investigación y los fines que informan a los investigadores. Al mismo tiempo inicia un proceso de recuperación y apropiación de la riqueza de significado que encontramos en los contextos simbólicos de todas las áreas de la cultura" (Rabinow y Sullivan, 1987: 15).

Podemos afirmar entonces que para la teoría social existen tanto razones internas como sociales para suscitar un creciente interés por el análisis de la cultura. Así, representantes sobresalientes de diversas disciplinas² afirman que ésta no se puede evaluar solamente como un campo específico de la realidad social o una más de las variables de análisis, sino que debe considerarse el texto contra el cual se debe interpretar todo fenómeno social. Concebida como el mundo resultado de la intencionalidad y la concomitante capacidad simbolizadora de los seres humanos, la cultura conforma el trasfondo sobre el que adquiere significado cualquier proceso social, económico, político y personal.

Ahora bien, si en la investigación social actualmente se reconoce la centralidad de los procesos de producción de sentido y de interpretación asociados a la cultura, su ubicuidad plantea problemas teóricos y metodológicos enormes vinculados con la definición misma de ésta y de su relación con individuos y grupos sociales. La cultura está en todas partes, pero ¿qué es?, ¿dónde se localiza?, ¿cómo funciona?, ¿qué efecto ejerce sobre lo que los individuos hacen y sobre el orden social que construyen las colectividades?

Al abordar las preguntas sobre la ontología, el funcionamiento y los poderes causales de la cultura desde la teoría sociológica,³ las respuestas requieren de por lo menos tres ejes de análisis. Los dos primeros los comparte la sociología con todo estudio que reconozca la centralidad de la cultura, y el tercero remite a preguntas fundamentales para la disciplina:

1. En el plano más general, el concepto nos lleva a preguntarnos por el estatuto ontológico de un fenómeno que, en su acepción amplia, como la estructura de sentido que permite la interacción social, es ideal y colectivo. Definida así, ¿podemos otorgarle autonomía y realidad a la cultura o, al hacerlo, le imponemos la mirada del observador, que en su interés explicativo “descubre” estructuras y realidades donde no las hay?

Aun autores que defienden que la autonomía de la cultura frente a las estructuras sociales y de la personalidad debe ser el

² Como, por ejemplo, Marshall Sahlins en la antropología; Jerome Bruner en la psicología; Jeffrey Alexander en la sociología; John Searle en la filosofía.

³ La reflexión que aquí se desarrolla se limita al campo de la sociología. La influencia de la concepción durkheimiana sobre la cultura en otras disciplinas es muy amplia y su exploración rebasa los objetivos de este trabajo.

principio del que parta la investigación, sostienen que dicha autonomía es solamente un recurso analítico. La afirmación de que la cultura existe con independencia de otras realidades es considerada, entonces, una reificación, error recurrente de los científicos sociales en general y, particularmente, de los sociólogos.

2. En un segundo momento, y en relación también con la ontología, surge la pregunta en torno a la composición de la cultura y sus formas de funcionamiento y cambio: ¿constituye ésta una estructura más o menos coherente? ¿Qué elementos la componen y cómo se relacionan entre sí?

En los debates contemporáneos relativos a la consistencia y a la lógica culturales se asegura que los teóricos influenciados por las concepciones de los clásicos de la antropología y la sociología obvian las inconsistencias y los conflictos —en una palabra, la fragmentación— que cotidianamente se observan en las culturas, incluso en las más sencillas, y que constituyen una característica distintiva de las sociedades contemporáneas. En ese sentido, se asevera que la realidad contradice la afirmación de la estructuración de la cultura.

3. Finalmente, y para el caso específico de la teoría sociológica, resulta fundamental el análisis de la relación entre la cultura, la acción y las estructuras sociales: ¿qué efecto causal tiene la cultura sobre la agencia y sobre la consolidación y el cambio de las estructuras sociales?

El objetivo de este trabajo es recuperar la respuesta de Durkheim a estas preguntas, así como evaluar sus alcances y limitaciones, en la medida en que, como reconocen diversos teóricos contemporáneos, en su obra tardía se encuentran valiosos elementos para contestar a la pregunta sobre cómo la cultura, *que no actúa ni es una institución*, se estructura y cambia, así como sobre los mecanismos que le permiten convertirse en el espacio privilegiado de construcción simbólica y de sentido. Es por eso que, en muchas ocasiones, las lecturas contemporáneas de este clásico⁴ atienden a su sociología de la religión y la

⁴ Como, por ejemplo, la recuperación de Habermas, en la *Teoría de la acción comunicativa*, de la propuesta durkheimiana referente al origen de la solidaridad (Habermas, 1987); la elaboración de Collins de una teoría de la interacción ritual que se fundamenta en Durkheim y Goffman (Collins, 1988); a la propuesta de Alexander de una sociología cultural durkheimiana (Alexander, 2000).

moral, porque fue precisamente en las obras en las que abordó estos temas donde cristalizó su concepción de la centralidad de los procesos de producción de sentido, cognitivos y afectivos relacionados con la cultura.

LA REALIDAD DE LA CULTURA

La caracterización de Durkheim de los hechos sociales como fenómenos generales, independientes de la voluntad de los actores y que constriñen la acción individual, los transforma en realidades emergentes, lo que equivale a decir que la sociedad implica un nivel de la realidad diferente a los individuos que la componen. Esta definición constituye el principio del análisis estructural y convierte en objetivo del investigador descubrir dichas realidades, que no se reducen a sus manifestaciones empíricas, sino que dan lugar a estructuras que desarrollan una lógica propia que es tarea de la sociología develar.

El conjunto de hechos sociales a los que Durkheim prestó una creciente atención a lo largo de su carrera fue el de las representaciones colectivas, es decir, a la cultura. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, el texto en el que expone más ampliamente los mecanismos internos de funcionamiento de la cultura, Durkheim llegó incluso a afirmar que en la sociedad la idea hace la realidad (Durkheim, 1991: 237), una realidad autónoma de la estructura social que desarrolla una lógica propia de producción y reproducción:

Una vez que el primer caudal de representaciones ha sido constituido, dichas representaciones... se transforman en realidades parcialmente autónomas que gozan de vida propia y que tienen el poder de atraerse, de rechazarse, de formar entre sí síntesis de diversa clase, combinaciones todas ellas determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en el que se desarrollan. Por lo tanto, las representaciones nuevas, producto de esta síntesis, son de la misma naturaleza, tienen por causas inmediatas otras representaciones colectivas y no tal o cual carácter de la estructura social (Durkheim, 1951: 159).

Es, sin lugar a dudas, en la autonomía que el sociólogo francés otorga a las representaciones colectivas en donde radica la enorme influencia de su obra en disciplinas como la lingüística y la antropología. Pero hay otro elemento que resulta igualmente trascendente: al

hablar de representaciones colectivas, Durkheim se refiere no sólo a imágenes del mundo, sino a los procesos mentales que encarnan la condición de posibilidad del conocimiento. De hecho, en *Las formas de clasificación de las sociedades primitivas*, Durkheim y Mauss no distinguen entre unas y otros, lo que por supuesto representa un serio problema que debilita los argumentos y las conclusiones del trabajo.⁵ Sin embargo, lo que hoy es muy rescatable es que los autores proponen un realismo cultural que supera la escisión entre el conocimiento y el mundo que establecen el empirismo y el nominalismo y que actualmente encuentra defensores radicales en algunos teóricos posmodernos.

Para Durkheim las categorías, que varían culturalmente, son parte de la realidad que aprehenden. No se da una separación radical entre sujeto y objeto de conocimiento. Luego entonces, Durkheim acepta, como Kant, que el conocimiento sólo es posible a través de categorías que ordenan la experiencia. Pero, a diferencia de este último, encuentra el origen de dichas categorías en la sociedad. La conciencia individual no es capaz de producir conocimiento. La “transfiguración” de las experiencias que se adquieren a través de los sentidos en conocimiento solamente es posible mediante las representaciones colectivas, y éstas se truecan en parte de la realidad sensible transfigurada. Ello implica una concepción epistémica de la realidad y de la verdad: éstas no existen con independencia de nuestras concepciones,⁶ pero de aquí no se sigue que entonces no exista realidad objetiva. Cada cultura constituye la realidad y la verdad de un mundo intencional objetivo.

Este argumento de Durkheim alcanza su forma más acabada en la polémica que sostuvo con el pragmatismo, al que descalificó como un “utilitarismo lógico”, porque a su juicio este último no permitía comprender que la verdad es un producto social y no el resultado de la conciencia individual en su relación práctica con el mundo material:

...al tiempo en que es social y humana, la verdad también es viviente. Está entremezclada con la vida, porque es en sí misma un producto y una condición de esa forma de vida que es la vida social. Es diversa porque la vida social se

⁵ La principal conclusión de los autores es que existe una correspondencia entre las formas de clasificación y la estructura social.

⁶ Por supuesto, la explicación no va orientada a declarar que la realidad externa depende de nuestras representaciones, sino que la manera en que la concebimos y le otorgamos sentido, que está indisolublemente ligada a la estructura de las representaciones colectivas que comparte una sociedad, crea una realidad intencional.

manifiesta en formas diversas. Esta diversificación... está moldeada sobre la realidad, y especialmente la realidad de la vida social... Otra característica de la verdad es su carácter obligatorio... el pragmatismo es una forma de utilitarismo lógico que no puede explicar la autoridad de la verdad —una autoridad que se entiende fácilmente si uno ve que hay un elemento social en la verdad (Durkheim, 1951: 226).

Para Durkheim, entonces, tanto la realidad como la verdad son hechos sociales y, como tales, se imponen a las representaciones y los juicios individuales. Esta reflexión sienta las bases para la explicación del hecho de que, como aseguran Berger y Luckmann, “la sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está constituida por una actividad que expresa un significado subjetivo” (Berger y Luckmann, 1993: 35). La pregunta, en consecuencia, es por los procesos que permiten que los significados culturales adopten la forma de facticidades sociales. La respuesta de Durkheim se fundamenta en su concepción de la sociedad como un hecho moral y de la relación de ésta con los procesos cognitivos y emocionales de los individuos.

LOS MECANISMOS INTERNOS DE LA CULTURA

El creciente esmero que Durkheim dedicó a los procesos culturales tiene como trasfondo la preocupación que subyace a prácticamente toda su reflexión: la sociedad como un hecho moral. En un artículo que se publicó en 1900, en el que hacía un balance sobre la sociología en Francia durante el siglo XIX, en relación con su propio trabajo, Durkheim decía:

En lugar de tratar a la sociología en general, siempre nos hemos preocupado sistemáticamente por un orden claramente delimitado de hechos: salvo por las necesarias incursiones a los campos adyacentes a lo que exploramos, siempre nos hemos ocupado de las reglas legales o morales, estudiadas en términos de su génesis y desarrollo (cit. por Giddens, 1972: 3; traducción mía).

Este tema conduce el tratamiento de asuntos tan distintos como los abordados en *La división del trabajo social* y en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Si en la primera obra Durkheim se ocupó de las fuentes de la solidaridad social en las sociedades modernas y con-

cluyó que ésta no se puede explicar —como pretendía el utilitarismo— sin apelar a la fuerza moral que impone lo social, en su última gran obra buscó esclarecer cómo se produce esta fuerza, que es la que lleva a los individuos a actuar bajo principios que no se pueden reducir a la satisfacción de sus intereses individuales, y que compone la fuerza que posibilita que se consolide el orden social “no como producto de una imposición externa (porque) no constituye una legalidad fáctica, sino una moralidad contrafáctica” (Berriain, 1990: 163).

En busca de la respuesta a porqué los individuos reconocen la fuerza que emana de la sociedad, Durkheim vuelve a hacer patente la herencia kantiana en su pensamiento: los individuos, para convertirse en personas, tienen que reconocer la moral social. Por ello Kant sostiene que “la personalidad misma es... la idea de la ley moral junto al respeto inseparablemente unido a ella”, una definición que Durkheim retoma puntualmente y de la que resulta relevante subrayar que la receptividad a la ley moral la posibilita un *sentimiento*: el respeto. Sin embargo, hay un elemento crucial en el que Durkheim se separa de Kant. Para el primero, este sentimiento de respeto no tiene su origen —como no lo tienen las categorías— en la conciencia individual, sino en la sociedad:

Los sentimientos que nacen y se desarrollan en el seno de los grupos tienen una energía de la cual no alcanzan los sentimientos puramente individuales. El hombre que los experimenta tiene la impresión de hallarse dominado por fuerzas que no reconoce como suyas, de las que no es dueño y que, sin embargo, lo gobiernan de tal modo que todo el medio en que se encuentra sumergido le parece surcado por fuerzas de la misma naturaleza. La vida no es allí tan sólo más intensa, sino que es cualitativamente distinta... absorbido por la colectividad, el individuo se desinteresa, se olvida de sí mismo, entregándose a fines comunes. El polo de la conducta se desplaza, trasladándose fuera de él (Durkheim, 1951: 233).

Nuestro autor reconoció que la legitimidad que adquieren los fines sociales se apoya no exclusivamente en elementos normativos, sino también cognitivos y emocionales. Al definir que el origen de las categorías es social, se refiere no sólo a las categorías del entendimiento, sino igualmente a los imperativos de la acción (en sus términos, a los elementos fundamentales de la moralidad) que se internalizan a través de la aprehensión racional y de la participación en procesos que tienen una fuerte carga emotiva, como son los ritos y el aprendizaje de los mitos fundacionales del grupo.

Asimismo, la división del mundo en dos categorías esenciales, lo sagrado y lo profano, que es para Durkheim el origen del código moral primordial de la sociedad, es evidentemente una clasificación que apela no sólo a la razón, sino a las fuertes emociones con las que se relacionan los elementos considerados como sagrados. Dicha tipificación no responde a las necesidades prácticas del grupo. Por el contrario, el ámbito de lo sagrado —de lo social— permanece alejado de cualquier utilitarismo, es un ámbito plenamente significativo, cultural, y Durkheim postuló que la producción y reproducción de este ámbito se efectúa por medio de tres mecanismos que le son propios: las formas de clasificación, los mitos y los ritos.

LAS FORMAS DE CLASIFICACIÓN: LOS CÓDIGOS

Para Durkheim, las formas de clasificación constituyen el origen de los códigos que se convierten en las estructuras de sentido que conforman el trasfondo —el mundo de la vida— que comparten los miembros de una cultura. Los códigos organizan el *Umwelt*, es decir, la estructura de significados típicos compartidos por los individuos que internalizan las clasificaciones que establecen los códigos. Éstos, al nivel de la conciencia individual, se convierten en el *Innenwelt*, el mapa cognitivo que desarrolla cada individuo y que lo capacita para la acción y la comunicación. Así, código e idea —categoría, creencia, valor— son correlativos (Deely, 1996).

Los códigos tienen una estructura binaria y a partir de ésta se estabilizan los significados que entonces se ordenan de forma no contingente y pueden compartirse, conforman estructuras comunes de concepciones. Jeffrey Alexander propone que los agentes aplican los códigos culturales para dotar de sentido a los tres niveles del mundo intencional: el de los motivos, el de las relaciones y el nivel de las instituciones:

- En el plano de los motivos de la acción, los códigos proporcionan concepciones sobre porqué las personas actúan como lo hacen, esto es, conllevan una cierta concepción de la agencia.
- La concepción de la agencia se especifica en representaciones de las relaciones que resultan de la interacción.
- En el terreno de las instituciones se establece una homología que es una extensión de las concepciones sobre la agencia y de las relaciones sociales (Alexander, 2000).

Las estructuras comunes de significados que se generan a partir de los códigos, equivalen al núcleo de lo que Bruner llama una *folk psychology*, es decir, una concepción compartida por los miembros de una cultura sobre qué mueve a las personas a actuar como lo hacen; sobre cómo son las relaciones entre los individuos y entre éstos y las instituciones; sobre lo que es valioso y sobre los modos de vida que son posibles. Estas estructuras no son meramente descriptivas, establecen asimismo cómo deben ser esos niveles del mundo intencional, y simultáneamente moldean tanto las creencias como los deseos y motivos de los individuos que las hacen suyas (Bruner, 1990).

La acción se basa en una doble interpretación de los códigos que provee la cultura: 1) la primera, relativa a la situación concreta en la que se encuentra el agente. Esta interpretación establece, a partir del código, la naturaleza de las motivaciones de los agentes, de las relaciones y de las instituciones involucradas en el contexto de la interacción y 2) una interpretación del código mismo (Kane, 1996). Esta doble interpretación implica, como afirma Alexander, tanto la tipificación (el emparejamiento de la experiencia concreta con la clasificación que impone el código) y posibilita la invención (las analogías, las metáforas, la hipérbole, etcétera).

Los códigos, entonces, son las estructuras a partir de las que es posible que una diversidad de acciones y situaciones adquieran un mismo significado, pero de ahí surge la pregunta por la posibilidad de que múltiples agentes en contextos y momentos distintos, en el fluir de la experiencia, que es irrepetible, puedan actualizar el sentido del código.

Esta posibilidad, como ha mostrado Paul Ricoeur, es la que brinda el discurso. Éste media entre la sincronía de la estructura y la diacronía de los acontecimientos: “un acto de discurso no es meramente transitorio y evanescente. Puede ser identificado y reidentificado como lo mismo para que podamos decirlo otra vez utilizando palabras distintas. Conserva una identidad propia que puede ser llamada el contenido proposicional, lo dicho como tal (Ricoeur, 1995: 22-25).

El significado puede ser reproducido en un acto de discurso gracias a su estructura sintética; el contenido proposicional entrelaza la identificación singular que se realiza a través del sujeto de la oración y la designación universal de una relación o acción que se verifica en el predicado. El discurso, entonces, media entre la estructura y la acción.

Querer decir es la actualización de la intención del hablante (el acto ilocutivo), pero también lo que el contenido proposicional de la

oración hace (la comprensión del sentido) en los actos de discurso, y tanto el sentido como la fuerza ilocucionaria de dichos actos sólo son posibles sobre el trasfondo de un contexto cultural estructurado en una red de códigos compartidos, una concepción que entrelaza el *Innenwelt* y el *Umwelt*.⁷ Es por eso que Bruner sostiene que la realidad psicológica del discurso es que en la conciencia no existe una distinción entre sintaxis, semántica y pragmática (Bruner, 1985). Pero si en el plano de la conciencia no hay una distinción entre estos niveles, sí existen, en cambio, dos modos de discurso que corresponden a diferentes formas de funcionamiento cognitivo y de uso del lenguaje que son irreductibles: el discurso paradigmático y el sintagmático (en términos de Durkheim, las representaciones colectivas sobre el mundo material y aquéllas sobre el mundo social). Las primeras ordenan la experiencia del mundo natural en relaciones de causa-efecto y su forma más acabada es el discurso científico. Las representaciones colectivas que se generan en torno al ámbito de la sociedad (el discurso sintagmático) ordenan el mundo “de la intención y sus vicisitudes”, y constituyen la forma de uno de los elementos integrantes de toda cultura: los mitos, es decir, las narraciones a través de las cuales los miembros de una cultura le otorgan sentido a lo que ocurre en su comunidad y que dibujan el mapa moral que guía su acción.

LOS MITOS: EL DISCURSO SINTAGMÁTICO

Durkheim apunta, igual que Bruner, que las representaciones colectivas de una sociedad conforman dos clases irreductibles: las que se asocian con el mundo material y las que se generan en el ámbito de lo sagrado: “...las representaciones cuya trama constituye nuestra vida interior son de dos especies diferentes e irreductibles una a otra. Unas se relacionan con el mundo exterior y material; las otras con un mundo ideal al cual atribuimos superioridad moral sobre el primero” (Durkheim, 1991: 269). Las representaciones mediante las cuales nos

⁷ Este entrelazamiento es el que hace implausible la idea sostenida por algunos teóricos posmodernos en el sentido de que los individuos de las sociedades contemporáneas pueden alejarse radicalmente de las tradiciones culturales recibidas: aun la crítica más radical a éstas se hace, necesariamente, dentro de los parámetros que establecen las estructuras comunes de significados que los individuos, inevitablemente, incorporan a través de los procesos de socialización.

explicamos el mundo material adquieren el modo paradigmático del lenguaje, que es completamente diferente al de discurso con el que producimos sentido al referirnos al mundo social, que es el modo sintagmático.

La función del modo sintagmático es, ante todo, la de servir a los requisitos pragmáticos del lenguaje, “en particular para esbozar la intención y su elaboración, para expresar nuestra propia intención con respecto al ámbito humano, y para que nuestros interlocutores adopten nuestras posturas en relación con los temas que elegimos comentar, para hacer cosas con palabras” (Bruner, 1985: 194), es decir, se erige como el vocabulario de la acción.

El modo sintagmático del lenguaje adquiere, como destaca Durkheim, la forma de tramas, de narraciones. El papel que éstas juegan en la producción y la reproducción del sentido —tanto social como individual—, difícilmente puede exagerarse: las narraciones son el medio a través del que se construye la objetividad humana. Es mediante narraciones que nos explicamos la historia social y personal, y es también a través de ellas que los acontecimientos alcanzan significación histórica y emocional. La disposición cognitiva a la narratividad es tal, que Bruner sostiene que es una hipótesis plausible considerarla —como la juzgó Durkheim— una estructura cognitiva universal. No existen culturas sin narraciones —sin mitos— que le den sentido a la comunidad y a la actividad de sus miembros; existe una tendencia antropológica a ordenar la experiencia a través del discurso sintagmático (Bruner, 1990).⁸ En ese sentido, las narrativas son una herramienta indispensable tanto para la comprensión como para la acción.

El modo sintagmático de discurso tiene que construir dos escenarios simultáneamente: el de la acción, en el que se incluyen los actores, sus intenciones y metas, y el de la conciencia, en el cual se explicita lo que los actores saben, sienten, piensan, etcétera. Ambos escenarios son necesarios para que la narración pueda dar testimonio de las vicisitudes de la intención que hacen comprensible (tanto al nivel semántico como moral) la experiencia humana; la construcción de estos escenarios favorece la mediación entre los esquemas culturales y las experiencias personales, así como entre lo canónico y lo excepcional.

⁸ Bruner postula que se cuenta con evidencia empírica de que la experiencia que no se incorpora a la conciencia con la estructura de una narración se pierde más fácilmente de la memoria.

Permite, además, la contextualización de las emociones: algunas de éstas adquieren sentido dentro de ciertas tramas, mientras que otras resultan implausibles o inaceptables.⁹

Las narrativas no son estructuras fijas. Mediante procesos reflexivos de resignificación, valores, creencias, ideas, pueden —y deben— modificarse. En esto consisten tanto la Historia como la reflexividad sobre la trayectoria individual, dos procesos que ocupan un lugar central en las sociedades contemporáneas¹⁰ y que Durkheim reconoció con amplitud. En tal virtud es que defendía que “cuanto más se aclaran una idea, un sentimiento... (más) pueden criticarse, discutirse libremente, y estas discusiones tienen necesariamente por efecto... hacerlos más aptos para el cambio y aún cambiarlos directamente (cit. por Geneyro, 1991: 76). De manera que, si la verdad tiene un origen social ligado a la tradición cultural de donde toma su legitimidad, esto no conlleva que razón y tradición por fuerza se excluyan. Para Durkheim, de hecho, en las sociedades modernas ambas se implican porque la internalización de los valores requiere que éstos sean del todo comprendidos.¹¹

LOS RITOS

Durkheim señala que los ritos cumplen dos funciones relacionadas: la renovación de los lazos de solidaridad social y el mantenimiento de la integración del grupo. A su juicio, la acción ritual tiene la capacidad de cumplir estas funciones, porque a través suyo se movilizan los sentimientos más exaltados, las emociones más alejadas de la vida cotidiana y de los intereses utilitarios. Gracias a la participación en los ritos es que se experimenta el estado de *efervescencia emocional* que lleva a los individuos a trascender los principios individualistas y pragmáticos de la acción y a actuar como seres plenamente morales. Los ritos son el mecanismo mediante el cual los códigos y las narrativas de una cultura se convierten en la fuerza que hace que los constrañimientos sociales sean considerados por los individuos no sólo como legítimos, sino inclusive como deseables.

⁹ Dentro de algunas tramas, por ejemplo, tiene sentido imputar sentimientos como la venganza, el amor, el odio, etcétera, como motivos para la acción. En otras, estos sentimientos no tendrían cabida, o se considerarían una desviación.

¹⁰ Procesos que constituyen, como se afirma en la introducción, el núcleo del giro interpretativo en la teoría social que posibilita el creciente interés por la cultura.

¹¹ Este argumento se desarrolla con detalle en Geneyro (1991).

Esta concepción tiene la virtud de reconocer que aun las sociedades más racionalizadas no prescinden de un substrato impráctico, emocional, a partir del cual se producen y reproducen, tanto el sentido de la acción del grupo, como la vinculación de los individuos con éste.

También admite que las sociedades generan, como sustenta Searle (1997), una intencionalidad colectiva. Aunque la intencionalidad reside necesariamente en la conciencia individual, no existen razones suficientes para argumentar (como lo hacen los teóricos de la acción racional) que la primera adquiere obligadamente la forma de una sentencia en primera persona del singular. La intencionalidad se puede volcar, como indica Durkheim, hacia “finés comunes”: deseos, intereses, valores y metas colectivos, hacia un *nosotros* del que no se puede prescindir si se pretende explicar por qué los individuos actúan en muchas ocasiones con orientaciones tan alejadas del cálculo del beneficio individual. Esta intencionalidad colectiva se vuelve “el punto de partida de todas las formas institucionales de la cultura humana” (Searle, 1997: 56) y, también, un elemento que irremediamente hay que incorporar si se aspira a la comprensión de muchos de los conflictos que enfrentan las sociedades contemporáneas. ¿Cómo se podrían elucidar, por ejemplo, los fundamentalismos nacionales, étnicos y religiosos que constituyeron el núcleo de los más sangrientos conflictos del siglo pasado, sin apelar a la intencionalidad colectiva que, como establece Durkheim, hace que los individuos perciban “los mismos valores que por una parte nos hacen el efecto de realidades que se imponen a nosotros, se nos aparecen simultáneamente como cosas deseables que amamos y queremos en forma espontánea”? (Durkheim, 1951: 221).

CULTURA Y ESTRUCTURA SOCIAL. UN PROBLEMA NO RESUELTO

La concepción de Durkheim sobre el estatuto ontológico de la cultura, sobre sus componentes y mecanismos internos, así como el efecto cognitivo y emocional que tiene sobre los individuos, es clara y fructífera. No obstante, en cuanto a la pregunta central para la sociología sobre la relación entre cultura y estructura social, encontramos limitaciones importantes que tienen su origen en la escisión entre mente y cuerpo que permea su pensamiento. Esta escisión se traduce en la

separación radical que Durkheim establece entre el ámbito de lo sagrado (el de la producción simbólica) y el de lo profano (el de la vida cotidiana). Si estos ámbitos permanecen completamente escindidos, ¿qué efecto causal ejerce la cultura sobre la estructura social que se consolida a través de las prácticas recursivas?

La concepción de Durkheim falla al ignorar la posibilidad de que los ritos no necesariamente se mantengan en el ámbito de lo sagrado, por completo alejados de la vida práctica. Algunos ritos conservan dicho carácter sagrado. Otros, sin embargo, experimentan procesos de institucionalización¹² y de rutinización, y por esa vía se incorporan a la estructura social y a la cotidianidad, de manera que los ritos no son sólo el mecanismo cultural a través del cual algunos significados mantienen una fuerte carga emotiva. Son también un medio gracias al cual ciertas prácticas se convierten en hábitos y pasan a formar parte del sentido común del grupo, de las prácticas que se vuelven razonables porque son expresión de “la manera en que hacemos las cosas aquí”. Bajo este punto de vista, si los ritos efectivamente contribuyen a conservar la integración del grupo, no lo hacen solamente, como dice Durkheim, porque se mantienen siempre escindidos de la vida cotidiana, sino que en muchas ocasiones lo logran, en gran medida, porque se “deslizan” hacia esta última, se tornan en prácticas recursivas y, así, se incorporan a la estructura social.

UN EJEMPLO: LA CULTURA DEL INDIVIDUALISMO

Durkheim previó con claridad que el culto al individuo estaba destinado a convertirse en un elemento central de la cultura de las sociedades contemporáneas, en una religión civil. En ese sentido, apuntaba que “los sentimientos que tienen por objeto al hombre, a la persona humana se han hecho muy fuertes... (*el hombre*) es *el fin por excelencia* en relación con el cual todos son secundarios. Porque la moral humana se ha elevado por encima de todas las otras morales” (Durkheim, 1974: 108; cursivas añadidas).

En efecto, el reconocimiento de la “moral humana” (del valor y la dignidad de las personas) es una de las creencias primordiales de

¹² Aquí habría que rescatar la idea de Parsons sobre la *interpenetración* de los sistemas de la cultura y de la sociedad como una forma de explicar la influencia de los elementos de la cultura que este autor enfatizó —normas y valores— en la estructura social (Parsons, 1981).

las sociedades contemporáneas, y en esta creencia se fundamentan procesos sociales imprescindibles para comprender los cambios de dichas sociedades, como los movimientos feministas y aquéllos que defienden los derechos humanos.

Pese a ello, esta creencia no sólo permea el ámbito de los valores centrales de la sociedad; no sólo se ha convertido en una parte esencial de los ideales colectivos. La exaltación de la persona ha afectado de un modo significativo las prácticas “profanas”, en la medida en que también ha encontrado una traducción en el nivel de la vida cotidiana, por ejemplo, en la pretensión de alcanzar la individualidad mediante el consumo y en el cuidado constante del cuerpo y de la salud emocional, como muestra el análisis de Giddens en *Modernidad e identidad del yo*. A través de la cultura del individualismo, la vida cotidiana adquiere una carga emocional y valorativa que el esquema de Durkheim no puede explicar.

Como sostiene Charles Taylor, uno de los componentes de la identidad en las sociedades modernas es la importancia que se otorga a la vida cotidiana, y a la valoración del “descubrimiento del horizonte moral” de cada uno de sus miembros (Taylor, 1989). Por eso es que, en estos contextos, la construcción refleja del yo se convierte en un valor que no solamente ordena la estructura cultural, sino también las prácticas cotidianas.

En ese sentido, el “dualismo de la naturaleza humana” que Durkheim postulaba¹³ (por un lado, el cuerpo y sus pasiones¹⁴ como un ámbito no-socializado, egoísta e irracional y, por otro, el alma como la parte moral, es decir, social, del hombre) no permite comprender hasta dónde llega la influencia de la cultura en la construcción de los *habitus* sociales, es decir, en la creación y mantenimiento de las estructuras de disposiciones para la acción que se manifiestan tanto en el plano de los ideales colectivos como en el de las prácticas cotidianas.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Al proponer Jeffrey Alexander un “programa fuerte de sociología cultural”, que se sustenta en la sociología de la religión durkheimiana, Alexander postula que la explicación de la acción y sus consecuencias

¹³ Bajo la influencia de Rousseau y Kant.

¹⁴ Durkheim usa el término pasiones para referirse a instintos más que a emociones.

requiere de un análisis que no contraponga razón y emoción, en la medida en que las premisas y esquemas culturales adquieren significación, en gran medida, por las emociones que despiertan en los agentes. Significado y significación, razón y emoción están inextricablemente unidos, y una teoría sociológica que no reconozca este substrato emotivo de la vida articulado a través del lenguaje y la cultura será incapaz de examinar una amplia gama de fenómenos sociales. Durkheim tenía esto tan claro que por eso dedicó una de sus grandes obras al análisis de la religión de los aborígenes australianos. El objetivo de dicho estudio no era otro que buscar el origen de las “fuerzas” —sentimientos, valores, ideas, normas— que hacen tan implausible considerar a la sociedad como la agregación de conciencias y voluntades individuales cuyo principio de acción es la adecuación de medios y fines. Es un hecho que, como afirma Alexander, la sociología de la religión de Durkheim permite entender no sólo el mecanismo de la producción simbólica, sino también la fuerza que alcanzan los símbolos, una fuerza sin la cual no podemos explicar fenómenos sociales de gran magnitud.

Con todo, Durkheim mantuvo una escisión entre el cuerpo y la mente que trasladó a la diferenciación entre las prácticas de la vida cotidiana (lo profano) y la cultura (lo sagrado). Esta distinción impide reconocer cómo influye la cultura los ámbitos prácticos de la sociedad (aquéllos de la reproducción material y los relacionados con el cuerpo, que, a diferencia de lo que sostenía Durkheim, está ampliamente socializado, como lo muestra el trabajo de teóricos de la práctica, como Bourdieu y Joas), pues en cambio se convierten en materializaciones de la estructura de significados que los individuos y las sociedades ponen en acción.

En ese sentido, si bien la concepción de Durkheim sobre la cultura como una realidad estructurada, que tiene sus mecanismos específicos de reproducción y cambio, se mantiene como una ruta abierta para el examen de este ámbito, la relación entre estructura social y cultura —lo que Robert Wuthnow (1997) ha denominado el problema de la articulación— requiere trascender la concepción durkheimiana sobre la relación (o mejor dicho, la no-relación) entre los ámbitos de la producción cultural y la vida cotidiana, y proponer una vía que permita analizar los vínculos entre la estructura de significados compartidos, el ordenamiento social y la acción.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey
2000 *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales México/Anthropos, México.
- Alexander, Jeffrey, ed.
1988 *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann
1993 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Beriain, Josexto
1990 *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Bruner, Jerome
1985 *Acción, pensamiento y lenguaje*, Alianza, Madrid.
1990 *Acts of meaning*, Harvard University Press, Harvard.
- Collins, Randall
1988 "Interaction ritual", en *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando.
- Deely, John
1996 *Fundamentos de la semiótica*, Universidad Iberoamericana, México.
- Durkheim, Émile
1951 *Sociología y filosofía*, Ed. Guillermo Kraft Limitada, Buenos Aires.
1970 *La science social et l'action*, Presses Universitaires de France, París.
1972 *Selected Writings*, Anthony Giddens, ed., Cambridge University Press, Cambridge.
1974 *Lecciones de Sociología*, Schapire, Buenos Aires.
1979 *Educación y sociología*, Linotipo, Bogotá.
1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.
- Durkheim, Emile y Marcel Mauss
1963 *Primitive classification*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Geneyro, Juan Carlos
1991 *La democracia inquieta. Emile Durkheim y John Dewey*, Anthropos, Barcelona.
- Giddens, Anthony
1995 *Modernidad e identidad del yo*, Península, México.
- Giddens, Anthony, ed.
1972 *Durkheim: Selected Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen
1987 "El cambio de paradigma en Mead y Durkheim: de la actividad

- teleológica a la acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid.
- Hilbert, Richard
1986 “Anomie and the Moral Regulation of Reality: the Durkheimian Tradition in Modern Relief”, en *Sociological Theory*, vol. 4, primavera, pp. 1-19.
- Joas, Hans
1993 “Durkheim and Pragmatism. The Psychology of Consciousness and the Social Constitution of Categories”, en *Pragmatism and Social Theory*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Kane, Anne
1996 “The Centrality of Culture in Social Theory”, en Stephen Turner, ed., *Social Theory & Sociology*, Blackwell, Nueva York, pp. 161-180.
- Marske, Charles
1987 “Durkheim’s ‘Cult of the Individual’ and the Moral Reconstitution of Society”, en *Sociological Theory*, vol. 5, primavera, pp. 1-14.
- Padilla, Mario
1990 “Durkheim y la formación social de la subjetividad”, en *Sociológica*, núm. 14, pp. 91-108.
- Parsons, Talcott
1981 *La sociedad*, Trillas, México.
- Rabinow, Paul y William S. Sullivan, eds.
1987 *The Interpretive Turn*, University of California Press, Berkeley.
- Ricoeur, Paul
1995 “El lenguaje como discurso”, en *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, México.
- Rodríguez Ibáñez, José Enrique
2000 “Variaciones sobre el concepto de cultura”, en *Revista Internacional de Sociología*, mayo-agosto.
- Searle, John
1997 *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.
- Taylor, Charles
1989 *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge.
- Wuthnow, Robert
1997 *Communities of Discourse*, Harvard University Press, Cambridge.