

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# **La noción de cultura en la sociología y en las teorías de la globalización.**

Mariana Bordes.

Cita:

Mariana Bordes (2011). *La noción de cultura en la sociología y en las teorías de la globalización. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/222>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## La noción de cultura en la sociología y en las teorías de la globalización

Mariana Bordes  
CAEA-UBA-CONICET  
[marianabordes@yahoo.com.ar](mailto:marianabordes@yahoo.com.ar)

**Resumen:** La noción de cultura es, tal vez, uno de los conceptos más problemáticos del campo de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular, debido a las múltiples acepciones que se le ha otorgado al término a lo largo de su devenir etimológico. El presente trabajo se propone analizar el lugar que ocupa la cultura en tanto categoría analítica en el marco de las teorías de la globalización, desde una perspectiva que pretende inscribirse más en el marco de referencia de la teoría sociológica que en el del análisis cultural. Los interrogantes que conforman nuestro horizonte de análisis son los siguientes: 1) qué definición de cultura esgrimen los teóricos de la globalización, 2) qué relación se establece con otras dimensiones de lo social y 3) qué implicancias tiene este modo de concebir la cultura en la explicación del orden y del cambio.

**Palabras claves:** cultura, globalización, sociedad, epistemología

### Introducción

En los últimos años, se advierte una activa preocupación por parte de la sociología por establecer parámetros precisos que permitan delimitar la especificidad del concepto de cultura. En el ámbito anglosajón, Jeffrey Alexander (2000) se posiciona en el debate intentando hacer efectiva la distinción entre “sociología de la cultura” (circunscrita al estudio de las variables fuertes de la estructura social) y “sociología cultural” (más enfocada al nivel de los significados y al lugar que asumen en la definición de la acción social), lo que permitiría diferenciar dos grandes áreas en un campo subdisciplinar invariablemente atravesado por la multiplicidad. Por su parte, Margaret Archer (1990; 1996) llama la atención acerca de la imprecisión empírica, la ambivalencia política y la debilidad analítica de la cultura, lo que origina una serie de peligros teórico-epistemológicos: en primer término, la cultura puede acabar definiéndose como un *a priori*, una mera variable derivada o dependiente de otra considerada de mayor peso en la definición del orden social existente; en segundo lugar, también se corre el riesgo de sobredimensionarla, haciéndola aparecer como un factor en capacidad de teñir todo proceso de cambio y sustrayéndole toda potencia explicativa.

El presente artículo retoma este debate, haciendo foco en algunos planteos que se inscriben en las denominadas teorías de la globalización. Si bien es ineludible reconocer los aportes generales de esta línea de estudios –en tanto se focalizan en el desarrollo de esquemas conceptuales para dar cuenta de las novedosas dinámicas culturales suscitadas por las transformaciones estructurales contemporáneas–, la voluntad de *aggiornar* las categorías de las ciencias sociales no deja de resultar problemática, pues agrega confusión a un panorama de por sí complejo. Para reconstruir este horizonte, suele hacerse referencia a un conjunto de tópicos que darían cuenta de las dispares características de los fenómenos culturales, entre los cuales cabe mencionar 1) el reajuste de las coordenadas experienciales del espacio y el tiempo (Bauman; Giddens), 2) la crisis que atraviesan

los Estado-nación y el consecuente resquebrajamiento de las bases materiales y simbólicas que habilitaron la construcción de una configuración cultural asociada a su territorio, así como 3) la emergencia de lógicas culturales propiamente supraterritoriales, a partir de las cuales la cultura se erige en puntal privilegiado de los procesos sociales de su producción, circulación y consumo, lo que pone en un primer plano, entre otros, el concepto de industrias culturales.

Ahora bien, resulta curioso que en este contexto la definición misma de cultura aparezca desdibujada, lo mismo que la importancia que se le atribuye para la marcha del proceso globalizador, particularmente en tanto clave conceptual con eficacia explicativa. Esto tiene como consecuencia el hecho de que numerosos estudios que pretenden abordar la temática de la globalización y la cultura, recaigan en el lugar común de clasificaciones gestadas en torno a un dualismo básico que – en última instancia– parece determinar las coordenadas del debate en este campo: la relación global-local como un núcleo clave reeditado en versiones diversas, según el campo disciplinar y las distintas vertientes conceptuales.

A la luz de estas consideraciones, el presente trabajo se propone analizar el lugar que ocupa la cultura en tanto categoría analítica en el marco de las teorías de la globalización, desde una perspectiva que pretende inscribirse más en el marco de referencia de la teoría sociológica que en el del análisis cultural. Los interrogantes que conforman nuestro horizonte de análisis son los siguientes: 1) qué definición de cultura esgrimen los teóricos de la globalización, 2) qué relación se establece con otras dimensiones de lo social y 3) qué implicancias tiene este modo de concebir la cultura en la explicación del orden y del cambio. Debido al amplio alcance de estas preguntas –a partir de las cuales, evidentemente, no pretenderemos ofrecer respuestas acabadas, sino más bien mostrar determinados núcleos de estructuración de la teoría– intentaremos esbozar algunos lineamientos procedentes de la teoría de la reflexividad de Anthony Giddens y del planteo sistémico de Immanuel Wallerstein. El propósito consiste en dar cuenta del modo de concebir el cambio cultural operado en el marco de los procesos globalizadores, tal como es expuesto por dos de sus exponentes más destacados.

### **Algunas coordenadas para comprender el surgimiento de la noción sociológica de cultura**

Una de las estrategias argumentativas del campo de estudios sobre la globalización se vale de un punto de referencia empírico a partir del cual los acontecimientos actuales pueden ser leídos en términos de cambio. En este sentido, aun cuando la globalización cultural se define generalmente por la coexistencia (articulada, complementaria, o bien contradictoria) de un proceso de homogeneización y otro de fragmentación radical, es pensada desde un modelo conceptual preexistente cuya caducidad demanda una reelaboración apropiada para comprender el nuevo contexto epocal. De ahí que resulte relevante profundizar las distintas acepciones sociológicas de la cultura, así como el modo en que es reconstruida dentro del marco conceptual de las teorías contemporáneas de la globalización.

Una posible estrategia analítica radica en la comparación entre la forma sociológica de tratamiento de la cultura y las modalidades empleadas por otras disciplinas sociales. Esta vía tiene la ventaja de que permite hacer foco en los supuestos

previos que caracterizan epistemológicamente la especificidad de la mirada sociológica sobre la cultura<sup>1</sup>. En principio, dicha cuestión remite al momento fundacional de las ciencias sociales, cuando a finales del siglo XIX –y con el objetivo de delimitar los objetos de estudio, tanto como fijar una jurisdicción académica inequívoca– se establecen segmentaciones a fin de deslindar porciones diferentes de realidad para cada una. Tal como indica Wallerstein (1999), dichas distinciones operan bajo la lógica de una construcción identitaria entre disciplinas colindantes, lo que responde a –y se perpetuará a raíz de– las necesidades y dinámicas propiamente institucionales de la academia, antes que a criterios de demarcación relativos a la “realidad”. La divisoria de fronteras tiene especiales implicancias en el modo en que los campos de conocimiento, y sus respectivos *constructos* conceptuales, son definidos dentro de cada ciencia social particular, entre ellos, la cultura. Importa señalar la influencia del criterio de segmentación civilizado/otro-europeo/no europeo (Wallerstein, 1999), cuya marca va a operar una distinción clave entre dos de las cuatro disciplinas troncales de las ciencias sociales<sup>2</sup>: la sociología y la antropología. La bifurcación analítica de la cultura desemboca en la separación entre problemáticas propias del mundo occidental moderno en ciernes de las que se apropia la primera, mientras que las culturas “no-civilizadas” constituyen el ámbito reservado a la segunda. Este proceso, de cuño académico-institucional, se refleja en el surgimiento de dos acontecimientos históricos que contribuyen a moldear los intereses teóricos de ambas disciplinas: el colonialismo y los nacionalismos, los que configuran un contexto en el cual la cultura adquiere importancia intelectual a raíz de su conversión en una fuerza de acción política.

Terry Eagleton (2001) aborda esta temática, haciendo hincapié en la cualidad que adopta la naciente antropología, expresión de la pretensión europea de transformar las sociedades “otras” en objetos legítimos de conocimiento científico, movimiento que cobra sentido en el marco de las políticas de ocupación imperialista del siglo XIX. La cultura, entonces, deviene en herramienta para el estudio de las singularidades de pueblos lejanos y exóticos, formas de vida “totales” donde el reconocimiento del otro se funda en una perspectiva que entiende la alteridad como un resabio del pasado alojado en el presente. En contrapartida, la idea sociológica acerca de la naturaleza conceptual de la cultura, se asocia con la profunda conflictividad originada por la emergencia de las sociedades de masas. El proceso de centralización sociopolítica –paralelo al pasaje de la premodernidad a la consolidación de los Estados nacionales–, junto con la revolución industrial y la creciente visibilidad de sus actores sociales, pone de manifiesto la necesidad de reformar las estructuras tradicionales, un imperativo teórico y práctico indispensable para la integración. Así, la cultura –definida en términos de lenguaje común, tradición, sistema educativo, valores compartidos, etcétera– desempeña un rol privilegiado en pos de la recomposición de la cohesión social (Eagleton, 2001). En un ambiente donde la noción misma de lo social es “inventada”<sup>3</sup>, precisamente para indicar la nueva matriz de configuración de los agrupamientos humanos, queda en evidencia uno de los problemas que subyacen a la definición sociológica de cultura, vale decir, la condición de posibilidad del nexo entre individuo y orden social. En efecto, a mediados del siglo XIX, el estudio por parte de la antropología de las sociedades “primitivas”, aisladas y de reducidas dimensiones, termina realizando su carácter unitario –en el sentido de totalidades integradas– producto del carácter compartido de sus símbolos y de la fuerza de sus instituciones, lo que abona una lectura de las contradicciones como procesos reducidos a su mínima expresión. En

contraste, los intelectuales que ensayan un examen sociológico de la realidad, formulan una pregunta de distinto carácter: ante la inexorable pérdida de los lazos “calientes” característicos de las formas comunitarias de sociabilidad, cómo enfrentar el desafío moderno que obliga a construir un nuevo modelo de orden e integración<sup>4</sup>.

Ante ese interrogante, algunos autores afirman que en el campo antropológico la cultura se revela como una solución, pues permite “fijar” los rasgos de las sociedades no-occidentales concibiéndolas como culturas idénticas a sí mismas desde tiempos remotos, mientras la sociología encarna cabalmente el nombre de un problema (Güell, 2002). Esto ocurre así a causa de la crisis de la idea de sujeto autónomo concebido por la Ilustración, y los problemas de su integración en un entramado social profundamente reconfigurado. El sentido de la cultura (considerada no como un “objeto”, sino desde la perspectiva de su estructura y su uso conceptual), supone

la identificación de una tensión entre el fundamento subjetivo del sentido del mundo y la autonomía objetiva de las dinámicas que producen el orden y la integración social. Cultura sirve para identificar la paradoja moderna no como problema filosófico, sino como desafío real de las sociedades por lograr una mediación entre subjetividad y orden (Güell, 2002: 40).

El concepto cobra la forma de principio mediador que –según cómo se lo defina– permite articular (aunque nunca acabadamente) los dos polos de la tensión. En la tradición alemana –tributaria en parte de la herencia filosófica del idealismo– las cuestiones culturales cristalizan en los planteos de Max Weber y Georg Simmel, quienes hacen hincapié en la dimensión de la producción del sentido subjetivo y en la atribución de valor de la que es capaz el individuo frente a las múltiples formas que asume la cultura objetiva en la modernidad. Contrariamente a la visión culturalista, el holismo metodológico durkheimiano de base societal, sitúa a la moral en un lugar privilegiado: por ser sostén de la conciencia colectiva que precede al individuo, constituye la fuerza cohesiva que mantiene unidas a las partes y adquiere estatuto concreto en el concepto de solidaridad orgánica propio de las sociedades donde la producción industrial arrasa con las antiguas estructuras de organización<sup>5</sup>.

Cabe subrayar que el papel de la cultura en la teoría sociológica –donde la sociedad moderna instituye la relevancia de la dimensión cultural en cuanto garante de la integración social– no se reduce sólo a los dominios clásicos de la disciplina, sino que compone el núcleo estructurante de elaboraciones posteriores. Puede rastrearse tanto en las posiciones que intentan resolver esta escisión dando preeminencia a uno u otro polo del par individuo-sociedad, como en los estudios que buscan concretar su síntesis. Esta línea de pensamiento pone en cuestión la forma en que se utiliza la noción de integración social en el léxico de la sociología, con anterioridad a la década de 1970 y en el seno de las sociedades industriales. La crítica subraya el carácter obsoleto de la relación nación-sociedad como espacio de articulación de las relaciones sociales, lo que tiene efectos sobre la conceptualización de la cultura.

**La homogeneización cultural de matriz societal: obsolescencia conceptual y perspectivas críticas**

Lo esbozado hasta aquí, permite reconstruir los principios fundacionales de la idea de cultura, que retomada y criticada por los teóricos de la globalización, opera como punto de partida para la elaboración de una propuesta conceptual más ajustada a las profundas transformaciones estructurales y a la consecuente reconfiguración del entramado social ocurrido en las últimas décadas del siglo XX. La visión de los fenómenos desde el prisma que proporciona la modernidad como proceso histórico, así como el ejercicio de construcción del concepto de sociedad –ligado estrechamente al Estado-nación–, se traduce en el tratamiento marginal de las diferencias culturales o el pluralismo regional (Robertson, 1990). Contra ese fondo, el presupuesto clásico de homogeneidad societal<sup>6</sup>, tal como fue formulado por la teoría sociológica hasta el fin del “consenso ortodoxo” (Giddens, 1999), da muestras de caducidad. A ello se refiere la teoría del contenedor de la sociedad (2004) acuñada por Beck para retratar el conjunto de axiomas de la sociología correspondiente al período entre la Segunda Guerra Mundial y la década de 1970<sup>7</sup>. Desde su punto de vista, la etapa se caracteriza por el empleo de un esquema de clasificación en el que la sociedad presupone (y se constituye en el marco de) el Estado-nación, lo que circunscribe sus límites y alcances. En efecto, la ordenación en torno a una unidad territorial delimita totalidades fuertemente integradas y, por ende, homogéneas, que se configuran a partir de dos criterios. Si se toma como referencia el exterior, las sociedades son identificadas (y diferenciadas de las otras) a través del criterio de la nación, mientras que, considerando el *interior*, las prácticas sociales son retraducidas y tematizadas en los términos propios de las categorías estatales de clasificación –economía, literatura, lengua, opinión pública). Estas definiciones, a su vez, son retomadas por la disciplina sociológica, preformando así sus niveles analíticos centrales (economía, política, derecho, ciencia, cultura).

Como es posible observar, desde la mirada de Ulrich Beck<sup>8</sup> el problema principal implicado en la definición de los espacios sociales radica en que deja “caer afuera” de su análisis las complejas dinámicas de yuxtaposición entre el emergente espacio social transnacional, por un lado, y los niveles de constitución de lo social preexistentes, por el otro. Al ser considerados espacios estancos investidos de legalidades autónomas, sólo pueden concebirse en términos de mutua exclusión, característica definitoria de los enfoques sociológicos clásicos. A partir de tal constatación, empero, los esfuerzos de Beck por escapar a esa limitación, terminan por explicitar las múltiples modalidades de articulación de los distintos niveles de lo social, también ensayadas por otros teóricos de la globalización (Robertson, Bauman, Appadurai, entre otros). De tal modo, y particularmente en relación con la idea de cultura, se traza un cuadro de situación que incluye las diferentes lógicas culturales que prevalecen según la articulación que asuma lo local y lo global (*mcDonaldización* de la cultura, *glocalización*, fragmentación y polarización, etcétera). En última instancia, la caracterización general del autor –cuya debilidad radica en que no termina de problematizar las razones por las cuales la cultura reviste carácter de variable explicativa–, contrasta con el planteo analítico de otros autores que critican la analogía sociedad/Estado-nación. Si se la observa en términos de crítica teórico-metodológica, es posible afirmar que la teoría del contenedor se presenta como punto de llegada de la necesidad de elaborar un nuevo bagaje conceptual, cuya urgencia deriva directamente del cambio radical operado en el propio objeto de estudio de la sociología. Sin embargo, hay quienes intentan ir más allá del señalamiento de la inadecuación concepto-realidad, dirigiendo el análisis a las

limitaciones epistemológicas reconocibles en la teoría; esto es, considerando las modalidades de tratamiento de la categoría cultura en tanto tal (Archer, 1996). Este giro analítico resulta sugestivo, al menos como declaración de intenciones, ya que supone una revisión de los presupuestos disciplinares que va más allá de los cambios conceptuales exigidos por la transformación de la realidad social, política y cultural. Como indica Enrique Gomáriz (1996), a diferencia de las ciencias duras, donde las críticas suelen desprenderse de las refutaciones dentro de un *corpus* teórico determinado, una de las razones más frecuentes de la declinación de las teorías en el terreno de las ciencias sociales es el cambio radical que se registra en el propio objeto de estudio. Ese cambio teórico se basa en la pérdida de capacidad paradigmática (que habilita, ciertamente, la coexistencia de teorías siempre que su potencial explicativo se mantenga intacto), y no en el modelo de crisis y reemplazo como es pensado por Kuhn para las ciencias naturales. Si bien el presente trabajo se encuentra lejos de pretender una equiparación de los modelos de investigación de las ciencias naturales y sociales, la distinción realizada por Gomáriz formula un interesante ángulo de lectura para ahondar en los criterios de obsolescencia de los conceptos, e incluso de las teorías, el que puede resultar de utilidad para pensar el puesto de la cultura en diferentes planteos.

Retomando a Archer, cabe señalar que su argumento principal consiste en subrayar la falacia que atraviesa la comprensión de las ciencias sociales acerca de la cultura: el “mito de la integración cultural”. Tomado por la sociología de las primeras elaboraciones antropológicas, en líneas generales se asienta en la presunción de un alto grado de consistencia de las interpretaciones producidas por las unidades sociales, lo que perpetúa una imagen de la cultura como patrón coherente, un *ethos* uniforme o un universo simbólicamente sólido que afecta directamente el modo de estructuración de las relaciones sociales. Las principales consecuencias teóricas del supuesto se traducen en la ausencia de conceptos capaces de retener las “contradicciones culturales” en el marco de una misma sociedad, y en la omisión de toda teoría del desarrollo y/o cambio cultural que pueda surgir de su dinámica interna. Este último, se funda en la tesis de que el carácter compacto de la cultura –cuyos patrones de valores y creencias compartidas y coherentes todo lo penetran–, sólo puede cambiar si es sometido a fuerzas externas de cambio estructural, motor irrefutable de cualquier transformación. El punto de vista de la autora resulta especialmente interesante, pues no sólo aclara los límites de los enfoques “clásicos”, sino que habilita una exégesis de los estudios más recientes que, quizá absortos en la asociación sociedad-nación, no se interrogan acerca de sus propias restricciones categoriales. Precisamente en esa línea, la autora distingue tres fases de la teoría sociológica anglosajona (1990), en las que la cultura –desde diferentes vertientes argumentativas– asume la misma posición de epifenómeno respecto de los procesos estructurales. Se trata de las teorías relativas a la sociedad industrial, la sociedad postindustrial y las que definen a la sociedad en términos informacionales. En discusión con esas corrientes, señala que descartan reiteradamente la relativa autonomía de la cultura, lo que desemboca en la idea de que a los cambios estructurales le siguen simultánea y complementariamente los culturales, sin más explicación, postura evidente en la primera fase. Tras el fracaso de los análisis estructurales, germinan los enfoques culturales, que como las teorías informacionales, se convierten en explicaciones privilegiadas. Casi todas, omiten la distinción analítica entre integración cultural e integración social, generando

malentendidos acerca de las dimensiones y dinámicas específicas implicadas en la estabilidad y el cambio de los fenómenos estudiados.

Pese a su densidad conceptual, cuyo estudio excede los propósitos de este escrito, el instrumental elaborado por Archer es sumamente útil para analizar el modo en que abordan la cultura algunos autores pertenecientes al campo de los estudios de la globalización y que, a su vez, permanecen cercanos al vocabulario de la teoría sociológica: la teoría de la reflexividad de Anthony Giddens, y la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein. Lejos de realizar una interpretación acabada de su obra, se recuperan sólo algunos aspectos que resultan apropiados para reflexionar sobre los problemas antes señalados: ¿cómo definen la cultura los autores mencionados?, ¿de qué modo resuelven teóricamente la cuestión relativa al declive del Estado-nación en relación con el ámbito cultural?, ¿qué lugar ocupa la cultura en las dinámicas de cambio del orden social, económico, político?

### **Anthony Giddens: una mirada culturalista del cambio social**

Aun cuando los desarrollos de los teóricos de la reflexividad no se encuadran estrictamente en lo que suele denominarse “teorías sobre la globalización cultural”, la perspectiva desempeña un papel central cuando se examinan los ejes propiamente culturales de los procesos globalizadores. Son ampliamente mencionadas para problematizar las formas de imbricación entre lo local y lo global, ya que se les atribuye capacidad para generar nuevos marcos experienciales que habilitan una percepción/construcción determinada del mundo; o bien cuando se hace referencia a los recursos implementados por los individuos para construir sus biografías en términos coherentes. Asociado a este género de pensamiento, junto a autores como Beck y Lash, Giddens contribuye a fijar criterios teóricos para tematizar las cuestiones culturales, los que son retomados en el campo académico de la sociología –sin recaer en la utilización de las categorías de sociedad y Estado– cuando se hace referencia al escenario social que se perfila desde las últimas décadas del siglo XX.

Su propuesta general se centra en el análisis institucional, lo que cobra sentido a la luz de las características propias de la modernidad: una formación socio-histórica que dota a las configuraciones sociales de vías distintivas de constitución. Eso supone que las claves del cambio arrastradas por los procesos globalizadores, se desenvuelven por los carriles de las tendencias universalizantes ya presentes en Europa en el siglo XVII. En el marco de las transformaciones del sistema de producción capitalista, el desarrollo técnico y las repercusiones de tales procesos en el plano de la organización política, dichas trayectorias se expresan en la radicalización de los principios estructurales inherentes al orden social moderno desde sus mismos inicios. Esta lógica, cuya irrupción data de mediados de 1970, se explica por medio de una serie de procesos simultáneos e interrelacionados que favorecen la aceleración del ya dinámico perfil de las instituciones modernas. En primer lugar, el cambio procede de un conjunto de transformaciones espacio-temporales: el proceso de cuantificación, estandarización y universalización del tiempo (variable habitualmente definida en el marco de los ciclos vitales de la actividad humana), se articula con el distanciamiento del espacio y el lugar, lo que implica que la interacción social ya no requiere, como condición necesaria, la presencia física, o cara-a-cara, de los individuos. La separación del tiempo y el

espacio de sus referentes locales refuerza otros procesos, como la autonomización y diversificación de esferas de conocimiento especializado (sistemas expertos y señales simbólicas), generando un efecto de desanclaje, es decir, la capacidad de “despegar las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales” (Giddens, 1993: 32).

Uno de los ejes conceptuales que posibilitan la reconstrucción de la cultura, según la visión del autor, refiere a la distinción entre orden tradicional y modernidad (Giddens, 1993): cada cual expresa condiciones de posibilidad que sustentan la emergencia de un modelo de acción determinado. Por un lado, comprender la tradición supone el reconocimiento de la dimensión espacio-temporal, marcada por la continuidad entre pasado, presente y futuro, y donde la experiencia se interpreta sobre la base de normas y símbolos del pasado<sup>9</sup>. Por otro, en cuanto lógica de organización de las biografías individuales y la acción social, se apoya en un acervo de conocimiento dado por supuesto. Esto implica que la adquisición de recursos prácticos para la acción deriva de las matrices de interpretación del mundo de la comunidad local de pertenencia, razón por la cual toda incertidumbre o duda se suspende, redundando en una estabilización de las pautas de comportamiento bajo la forma de uniformidad y rutinización. En contrapartida, el orden de la modernidad avanzada o postradicional (Giddens, 1995; 1997) conlleva la mencionada autonomización de las relaciones sociales de sus anclajes espacio-temporales de base local, y “libera” la vida de la dependencia de los preceptos y prácticas establecidas en cada contexto. Con ello, se abre la posibilidad de que instituciones y personas puedan conectarse más allá de la distancia y de forma simultánea, ampliando, acelerando y diversificando revolucionariamente el intercambio de conocimiento. En consecuencia, no sólo se multiplican los sistemas abstractos que ordenan y confieren sentido a la experiencia del hombre en su propio entorno, sino que se ensanchan las posibilidades de acceso a la información, las que conceden a los legos la instrumentación de determinados conocimientos, antes reservados exclusivamente a los expertos. Luego, la universalización de conocimientos y la pluralización de los ámbitos de acción, obligan a individuos y colectividades a elegir un estilo de vida compatible con la construcción de una biografía coherente (Giddens, 1995). Es posible afirmar, entonces, que el orden postradicional radica en una transformación cualitativa de los pilares de la modernidad, lo que impacta en la naturaleza misma de los procesos sociales de apropiación del conocimiento. A diferencia de la noción de control reflexivo de la acción –que Giddens delinea para referir a la capacidad humana de ejercer un control consciente de la conducta y sus contextos<sup>10</sup>–, el carácter institucional de la reflexividad propia de la modernidad tardía presume el examen y la constante redefinición de las prácticas a la luz de nuevas informaciones. En contraste con los presupuestos iluministas, la “apertura” a diversas fuentes de conocimiento experto no redundaba en un incremento del control sobre el mundo a escala local y/o a escala global, sino todo lo contrario. El carácter impredecible de las consecuencias de la acción en un mundo caracterizado por un profundo dinamismo institucional, en cuyo marco los presupuestos tradicionales pierden el monopolio de la significación, conduce a que la noción de riesgo se sitúe en el corazón de la cultura moderna; lo que significa la introducción de un modo de experimentar la realidad que entraña la continua ponderación de los proyectos desde una perspectiva que evalúa su concreción en términos probabilísticos. El énfasis del autor recae en el carácter pluricausal de las transformaciones estructurales de la modernidad tardía, así como en la redefinición del cambio sobre

la base de la reestructuración de las relaciones sociales, lo que involucra un espectro de cuestiones que van desde la elaboración de una teoría de la acción social de rasgos propios, hasta un conjunto de postulados acerca de cómo estos cambios estructurales influyen en el estatuto existencial de los individuos. No obstante, la caracterización del orden postradicional estimula la pregunta acerca de la localización de la dimensión propiamente cultural, ya que la idea de cultura no es unívoca y depende de los puntos de partida, enfoques y modalidades de interpretación del mundo social construidos por los distintos sistemas teóricos.

Para Giddens, la cultura sigue jugando un rol de relevancia en la articulación individuo-sociedad en términos de las nuevas formas que asume la mediación de la experiencia. Supone una dimensión de homogeneización de los marcos experienciales que es habilitada no ya por la normatividad del Estado-nación, sino por las transformaciones que se plasman en los contextos de desanclaje de alcance mundial: como indica el autor, irrumpen un mundo único con un marco de experiencia unitario (Giddens, 1995). Por otra parte, y en paralelo con la pluralización de sistemas abstractos que compiten entre sí por el reconocimiento del saber que portan, se origina un proceso de fragmentación y dispersión. De este modo, la cultura adquiere el rango de factor central para el cambio dinámico de radicalización de la modernidad. No obstante, la incontestable universalización de la reflexividad – mecanismo interpretativo de la realidad que pone en relación dialéctica al pensamiento y la acción –, tiene como contrapartida un borramiento de las diferencias, sobre todo las referidas al acceso a la información. Para construir una biografía coherente y optar por una forma de vida determinada, los condicionantes socio-económicos desempeñan una función crucial, cuestión relegada, o escasamente considerada, por el autor. La omisión también se refleja en cierto formalismo abstracto de la subjetividad de los agentes. Si bien Giddens retoma elementos del paradigma comprensivista, no problematiza un aspecto importante de la experiencia humana: los marcos interpretativos son ordinariamente construidos y reactualizados en el marco de las redes de pertenencia de las personas. Así, deja de lado el hecho de que la apropiación de la información circulante es filtrada por los individuos, quienes pueden o no seleccionarla. Aunque se la escogiera, no implicaría necesariamente cambios cualitativos en los marcos experienciales, lo que echaría por tierra la tesis de la homogeneización.

### **Immanuel Wallerstein: la cultura en el contexto de la teoría del sistema-mundo**

Mientras Giddens refiere implícitamente a la cultura, Wallerstein la aborda abiertamente dentro de un marco conceptual que pone en relación los procesos culturales, económicos y políticos que atraviesan al sistema histórico en cuanto totalidad. La categoría de sistema-mundo sustituye la noción de sociedad y su relación con el Estado-nación (Aronson, 2007), privilegiando el análisis del orden social actual en ciernes en términos de un “equilibrio en movimiento” (Wallerstein, 1998). Combina el devenir histórico de los acontecimientos con la preeminencia de marcos sistémicos, cuyas reglas de funcionamiento determinan tanto los ritmos cíclicos como los patrones de transformación interna de sus estructuras (Aronson, 2007). Pese a que subraya el carácter multidimensional de los procesos sistémicos, la economía capitalista es un factor significativo para el funcionamiento del sistema histórico: instituye relaciones de fuerza que se imponen en los distintos ámbitos, lo que tiene particulares alcances en la conceptualización de la cultura.

De acuerdo con Wallerstein, las tendencias hacia la diferenciación cultural obstruyen la viabilidad de una cultura “global” en términos estrictos, no sólo por la creación y proliferación de nuevas culturas, sino por el carácter superpuesto (*overlapping*) de las pertenencias culturales de grupos e individuos en sociedades complejas (2000). Por tanto, descreo de la posibilidad de definir cada cultura según criterios taxonómicos. Sin embargo, el proceso centrífugo de diferenciación no desemboca en fragmentación anárquica, ya que la lógica estructural del sistema histórico constituye una suerte de “fuerza gravitacional” que constriñe esa tendencia. (Wallerstein, 2000). Las dinámicas externas de la economía capitalista –que adquiere estatuto mundial a través de la integración geográfica de un vasto conjunto de procesos productivos a través de una única división internacional del trabajo– se articulan con la organización de la política bajo la forma de un sistema interestatal, en cuyo entramado cada Estado-nación soberano adquiere reconocimiento y legitimidad. La cultura, entonces, deviene en cultura nacional producto de decisiones políticas institucionalizadas, y cristaliza en marcos legales específicos que generan uniformidades culturales –uniformidades que se configuran aun cuando, formalmente, procuran incorporar la multiplicidad–. Los procesos globalizadores no modifican el carácter dependiente de la cultura respecto de la economía y la política. Si bien el incremento de los flujos de mercancías, de capital y de trabajo requeridos por la nueva organización de la producción de base internacional reconfigura la cultura (dado que aumenta la porosidad de las fronteras, e incluso las resquebraja), en definitiva mantiene el carácter de epifenómeno subordinado a la economía.

Cuando en 1990 repasa las discusiones en torno a la cuestión cultural en el marco del sistema-mundo moderno, afirma que el debate epistemológico contemporáneo se encuentra atravesado por antinomias, tales como unidad-diversidad, mundo-nación, universalismo-particularismo. Por cierto, dichas oposiciones plantean el dilema acerca de cuál es la lógica cultural que prevalece en el contexto de los procesos globalizadores. Wallerstein señala, incluso, que estos dualismos conceptuales constituyen la base de los dos usos de la cultura más extendidamente utilizados en el ámbito académico, y cuya doble acepción bajo un mismo término genera constantes confusiones: la cultura como conjunto de características de un grupo, en comparación con las de otro (aquí se pone de relieve lo que el grupo comparte, es decir, el sentido colectivo del lazo: patrones de socialización y reforzamiento de valores); y cultura como conjunto de fenómenos diferentes de otros dentro del mismo grupo (en este caso, se especifica la distinción entre alta cultura y cultura popular, entre lo simbólico y lo material, entre superestructura y base, remitiendo todas ellas, en última instancia, al dualismo ideal-real). El giro que el autor imprime a las dualidades consiste en comprenderlas no como inconsistencias lógicas o teóricas, sino como la consecuencia misma de las contradicciones inherentes a la lógica estructural del sistema histórico con preeminencia de la economía capitalista. Así, la cultura constituye es el “[...] resultado de los intentos históricos por resolver las contradicciones y ambigüedades supuestas en las realidades socio-políticas propias de este particular sistema-mundo”<sup>11</sup> (Wallerstein, 1990: 38). Las contradicciones sistémicas, entonces, son concebidas como dilemas: por un lado, integración política nacional e integración económica internacional; por otro, expansión capitalista como modernización u occidentalización, y movilidad y cambio, esto es, generación de novedades por parte del sistema productivo, y generación de legitimidad política o estabilidad. Según Wallerstein, las dos

acepciones de cultura resultan funcionales al sistema, pues cristalizan en dos ideologías que contribuyen a conciliar tensiones y ambigüedades. La primera, que el autor define como ideología del universalismo, forja principios y valores de validez universal cuya eficacia reposa, precisamente, en la habilitación de jerarquías a través de una operación de ocultamiento. A modo de ejemplo, indica que las contradicciones inherentes a la expansión capitalista, promueve la tensión entre modernización (cuya connotación positiva radica en la incorporación de las culturas locales a otra que ha alcanzado su máxima expresión en términos de progreso y desarrollo técnico) y occidentalización (cuya negatividad da cuenta del yugo del imperialismo occidental sobre los pueblos oprimidos). En definitiva, no se trata de oposiciones, sino de dos aspectos de un mismo fenómeno. En virtud de que la cultura moderna no puede definirse sin apelar a las características propias de la civilización occidental, hace hincapié en la evolución de las culturas europeas, que a lo largo de ese proceso, deslegitimaron otras que no lograron pasar espontáneamente del estadio premoderno al moderno. El discurso de la cultura universal, entonces, contribuye a invisibilizar la jerarquización entre lo occidental y lo no-occidental (Wallerstein, 1990: 45). La segunda antinomia, racismo-sexismo, constituye la matriz de pensamiento que, a través de criterios particulares, justifica la existencia de casos concretos de desigualdades y jerarquías y atribuye superioridad cultural a determinados grupos en detrimento de otros. La contradicción sistémica que enfrenta las necesidades de cambio dinámico requeridas por el sistema de producción capitalista, con los requerimientos de estabilidad en torno a la legitimidad política, se traduce en la figura del patriotismo, fundamento de la cohesión social. No obstante, el problema de la existencia de “perdedores” ante los cambios cíclicos del sistema –tanto internacionales como dentro de cada territorio nacional–, es justificado por medio de jerarquías de diversa índole en el marco de un discurso de tintes universalizantes: el ciudadano frente al inmigrante; las naciones desarrolladas frente a las que se encuentran en vías de desarrollo; las naciones occidentales frente a las orientales.

Como puede apreciarse, las elaboraciones de Wallerstein asignan a la cultura el rol de articulador de las tensiones entre procesos económicos y políticos, ya que delinea modos de ver el mundo que legitiman las desigualdades suscitadas por el sistema. Si bien deposita grandes esperanzas en la vitalidad de los movimientos antisistémicos, su perspectiva totalizante desestima las potencialidades subversivas que encierran las críticas de raigambre político-cultural. Aunque reconoce la existencia de dinámicas culturales internas diversificadas y con lógicas de significación que escapan al *statu quo* –lo que haría imposible hablar de un mundo único con un marco de experiencia unitario–, su interés teórico en la dimensión ideológica de la cultura termina posicionándola en un lugar compensatorio respecto de la economía y la política.

### **Conclusiones preliminares**

Para concluir, vale retomar brevemente el objetivo inicial, más cercano al ejercicio intelectual de problematización de categorías analíticas altamente complejas, que al intento de postular modelos cerrados de análisis sociológico tras los barrotes de premisas estáticas. Contra ese fondo, el análisis de la cultura en los estudios sobre la globalización, no pretendió encontrar definiciones sustanciales, sino más bien captar el conjunto más o menos articulado de interrogantes a los que ella ofrece

respuestas parciales. Del recorrido, se desprenden dos núcleos sociológicos problemáticos que consisten en cuestiones irresueltas acerca de la integración individuo-sociedad y sobre las formas del cambio derivadas de esa relación. Como pudo verse, ambas se hallan en los trabajos de Giddens y Wallerstein; y es justamente en esa dirección que proponemos finalizar el artículo sistematizando, en pocas líneas, el papel de la cultura en los procesos de cambio e integración según el ángulo de mira de dichos autores.

Conforme su concepción sistémica de los procesos históricos, la cultura es para Wallerstein el factor estabilizador frente a los movimientos de cambio. Tiene el mérito de situar las tensiones entre las diferentes dimensiones de lo cultural –lo universal y lo particular, el mundo y la nación, la unidad y la diversidad– como partes de un mismo conjunto de desarrollos contradictorios, y de reconocer la relación de complementariedad, de mutua estabilización de la economía, la política y la cultura. Esta última oficia de ideología legitimadora del sistema o, en el polo opuesto, de crítica y superación, pese a que Wallerstein hace más énfasis en la primera alternativa. A diferencia de la prioridad de lo colectivo sobre lo individual, Giddens busca integrar ambos polos otorgándole a la cultura un carácter transformador, cambiante, capaz de introducir modificaciones en el entorno por efecto de la producción y circulación de nuevas informaciones que los actores incorporan reflexivamente en sus prácticas. Con todo, la cultura retiene capacidad cohesiva, lo que se vislumbra en las potencialidades democratizantes que contiene. La crisis de las instituciones se desarrolla correlativamente con la ampliación de las posibilidades de agencia y construcción biográfica del yo, pero concluye en una imagen de la subjetividad moderna abstracta y universalista que, paradójicamente, clausura la vía analítica de la cultura en cuanto expresión de la diversidad.

En suma, según desde donde se la mire, la cultura puede ser un recurso de conservación compensatoria del sistema frente a amenazas endógenas y exógenas, o bien una fuerza inestable en situación de introducir innovaciones (o no causarlas) en el juego de circulación, apropiación y producción de la modernidad radicalizada.

## **Bibliografía**

Aronson, Perla. (2007) “Significados y principales dimensiones de la globalización”, en Perla Aronson (comp.) *Notas para el estudio de la globalización. Un abordaje multidimensional de las transformaciones sociales contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos.

Alexander, Jeffrey. (2000) *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.

Archer, Margaret. (1990) “Theory, culture and post-industrial society” en Featherstone, M. (ed.) *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*. Londres: Sage Publications.

----- (1996) *Cultura y teoría social*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Beck, Ulrich. (2004) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Buenos Aires: Paidós.

Cuche, Denys. (2004) *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Dubet, Francois. y Danilo. Martucelli (2000) *¿En qué sociedad vivimos?*. Buenos Aires: Losada.

Eagleton, Terry. (2001) *La idea de la cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.

Giddens, Anthony. (1993) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

------(1995) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.

------(1997) "Vivir en una sociedad postradicional, en Beck, U., A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.

------(1999) "Perfiles y críticas en Teoría Social" en Aronson P. y H, Conrado, *Colección Cuadernos de Sociología*. Buenos Aires: EUDEBA.

------(2007) *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gomáriz, Enrique. (1996) "La crisis teórica de las ciencias sociales en el norte y en América Latina: un estudio comparado", *Cuadernos de Ciencias Sociales*, 94, FLACSO Costa Rica.

Güell, Pedro. (2002) "¿Qué se dice cuando se dice cultura? Notas sobre el nombre de un problema", *Revista de Sociología*, 22, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

Ianni, Octavio. (1996) *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI.

Robertson, Roland. (1990) "Mapping the global condition: Globalization as the central concept" en Featherstone, M. (ed.) *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*. Londres: Sage Publications.

Sidicaro, Roberto. (2003) "Consideraciones sociológicas sobre la Argentina en la Segunda Modernidad", *Estudios sociales*, 24 (1).

Vasilachis de Gialdino, Irene. (2007) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Wallerstein, Immanuel. (1990) "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System", en Featherstone, M. (ed.) *Global culture. Nationalism, globalization and modernity*. Londres: Sage Publications.

------(1998) *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.

------(1999) “El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social” en Wallerstein, I; R. Briceño León y H. Sonntag (eds.) *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.

------(2000) “The national and the universal. Can there be such a thing as world culture?”, en King, A. (ed.) *Culture, globalization and the world-system. Contemporary conditions for the representation of identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> La reflexión epistemológica tiene como objetivo la elucidación de los “paradigmas”, o marcos teórico-metodológicos, presentes en la investigación sociológica (Vasilachis, 2007), los que ayudan a dar respuesta a los siguientes interrogantes: ¿Desde qué, con qué y con quién? (la cosmovisión filosófica que subyace a la investigación); ¿Cómo? (la determinación de las estrategias metodológicas de acceso a la realidad); ¿Con qué? (la adopción y/o elaboración de conceptos según las teorías que se creen o supongan); ¿Cuándo y dónde? (un contexto social); ¿Para qué? (una forma de compromiso existencial); ¿Qué? (una elección respecto de los fenómenos sociales que se analizan).

<sup>2</sup> Enrique Gomáriz (1996) afirma que el tronco cuatripartito está formado por la economía, la antropología, la sociología y la ciencia política, mientras que los límites del campo de las ciencias sociales se trazan en relación con la historia, por un lado, y la psicología, por el otro.

<sup>3</sup> Tomamos la conocida expresión acuñada por Jacques Donzelot en *La invención de lo social*.

<sup>4</sup> La noción de sociedad hace referencia no sólo a la construcción de un objeto de conocimiento adecuado para interpretar una realidad social, política y cultural novedosa, sino que encarna asimismo una auténtica “filosofía política”, o una voluntad propositiva de acuerdo a la cual se precisan modos posibles de resolución de los distintos diagnósticos elaborados por la sociología clásica para dar cuenta de las consecuencias de los procesos de modernización: desintegración social, anomia, despersonalización y racionalización de las relaciones sociales (Dubet y Martucelli, 2000: 12).

<sup>5</sup> Para un planteo pormenorizado de la idea de cultura en Durkheim, ver Alexander (1988), Güell (2008) y Cucho (2004).

<sup>6</sup> Dubet y Martucelli (2000: 60) señalan que quizá la mayor “invención” de la sociología para solucionar el aspecto problemático de esa escisión, consiste en postular la completa *identidad* entre el actor y el sistema, lo que se expresa del modo más cabal en las teorías de corte societal de Durkheim y Parsons. Afirman que: “*El orden social resulta de la socialización que transforma a los individuos en actores sociales cuyas prácticas engendran a su vez el orden que las ha producido*” (Ibíd.). Si bien ese postulado elude el carácter problemático que supone la conciliación siempre inacabada del dualismo, señala concretamente la abstracción y la simplificación que muchos autores contemporáneos llevan a cabo en relación con los clásicos; para sustentar sus propias propuestas teóricas, redefinen conceptos “obsoletos”, de modo de contar con un nuevo bagaje sociológico.

---

<sup>7</sup> El período se corresponde con la “primera modernidad”, tal como lo entiende el autor. En este punto, seguimos la periodización temporal de Sidicaro (2003: 130), quien reelabora las nociones de Beck de “primera” y “segunda modernidad”.

<sup>8</sup> A pesar de las diferencias, otros autores como Ianni (1996) señalan que las sociedades nacionales y globales no constituyen objetos separados, razón por la cual es necesario acuñar nuevos conceptos que den cuenta de sus complejas articulaciones sincrónicas y diacrónicas.

<sup>9</sup> Cabe aclarar, no obstante, que no se trata de un pasado estático o igual a sí mismo, sino redefinido constantemente en referencia al presente. Dice Giddens que “Las tradiciones son un medio de organización de la memoria colectiva (...) La integridad de la tradición se deriva, no del hecho de la persistencia a lo largo del tiempo, sino del “trabajo” continuado de interpretación que se lleva a cabo para identificar los vínculos que unen el presente al pasado” (1997: 84).

<sup>10</sup> La influencia teórica de las sociologías comprensivistas que se advierte en este punto, es explicitada por el autor en *Las nuevas reglas del método sociológico* (2007).

<sup>11</sup> Traducción propia.