

**LA SEGMENTACION DE LA CULTURA COTIDIANA. DESDE
LA SOCIOLOGIA CUALITATIVA A LA CUANTITATIVA
MEDIANTE LOS ESTILOS DE VIDA**

TESIS DOCTORAL

VALENTIN GONZALEZ MORO

Director:

**D. JOSE JIMENEZ BLANCO
CATEDRATICO DE SOCIOLOGIA DE
LA FACULTAD DE CC.PP Y SOCIOLOGIA.
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE. MADRID.**

**UNIVERSIDAD DE DEUSTO
Facultad de CC.PP. y Sociología**

Bilbao, Septiembre 1988

Indice General

INTRODUCCION	1
- Objetivos y Métodos	17
- Estructura de la obra	20

CAPITULO I: LA CULTURA. ORIGEN DEL TERMINO, CARACTERISTICAS Y PRESUPUESTOS BASICOS 25

1. EL NACIMIENTO DEL TERMINO CULTURA	26
1.1. Kuitur y Bildung: Educación y creación	26
1.2. Cuatro momentos del significado de cultura	28
1.3. Un apunte acerca de la teoría crítica de la educación: La reproducción cultural y los nuevos sociólogos ingleses	31
2. DEFINICION DE CULTURA Y PROPOSITO DEL ESTUDIO	34
2.1. Concepto holístico del término cultura	34
2.2. Cultura, acopio de conocimientos versus cotidianeidad	36
2.3. El método teórico y el método empírico como formas de aprehender la cultura	39
2.4. Toma de postura. La cultura como cotidianeidad	41
2.5. Posición metodológica: El estudio de la cultura como cotidianeidad vía para llegar al análisis experimental de la misma	43
3. DEMOCRACIA CULTURAL VERSUS DEMOCRATIZACION DE LA CULTURA	46
3.1. Planteamiento de la disyuntiva	46
3.2. Consideraciones finales: Pausa, a modo de orientación	51

4. LA POSICION DEL TERCER MUNDO Y DEL AMBITO SOCIALISTA	54
4.1. La cultura: entre la masificación y la actividad creativa	54
4.2. La influencia de la UNESCO y el significado de la educación cultural	57
5. LA POSICION DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL	61
5.1. Antecedentes metodológicos: Primeras aportaciones básicas	61
5.1.1. Totemismo y "pensamiento salvaje" en Lévi-Strauss	67
5.2. La posición de algunos antropólogos actuales	69
5.3. El concepto de cultura desde la Ilustración a Geertz	76
5.3.1. De Geertz a los planteamientos fenomenológicos e interaccionistas de la sociología de la vida cotidiana	81
NOTAS AL CAPITULO I	86
CAPITULO II: LA CULTURA EN LA SOCIOLOGIA	101
1. INTRODUCCION	102
2. LA SOCIOLOGIA DE LA CULTURA DE MASAS	103
2.1. La cultura como acción y creación de vanguardias o élites: La postura de la sociología de masas norteamericana	106
2.2. Los tres niveles de cultura	112
2.3. El pensamiento de Daniel Bell respecto a la cultura	120

2.4.	Resumen de posiciones: entre la sociología y la antropología	123
2.5.	Umberto Eco: Apocalípticos e integrados	125
2.5.1.	La cultura de masas bajo acusación	129
2.5.2.	Defensa de la cultura de masas	135
2.5.3.	Su postura ante los tres niveles de cultura	136
3.	LA CULTURA DESDE LA PERSPECTIVA ACTUAL EN TORNO AL POSMODERNISMO	139
3.1.	El escenario del debate	139
3.2.	Alain Finkelkraut y la derrota del pensamiento	142
3.2.1.	Volkgeist, Identidad nacional e Ilustración	142
3.2.2.	La descolonización, Claude Lévi-Strauss y el relativismo cultural antropológico	144
3.2.3.	Contra el pensamiento posmoderno y los nuevos nacionalistas	148
3.2.4.	Reflexiones finales: Entre el fanático y el zombie	152
3.3.	Posmodernidad, crisis de la modernidad y pensamiento débil	152
3.3.1.	El pensamiento débil que alimenta las consecuencias del posmodernismo	154
3.3.2.	La posmodernidad, ¿legitima la realidad?	159
3.4.	Gilles Lipovetsky y la era del vacío: disección de la vida cotidiana actual	160
3.4.1.	El individualismo contemporáneo: del fenómeno narcisista al vacío interior	160

3.4.2.	El proceso de seducción, la lógica del posmodernismo y la pérdida del sentido moral de la violencia	163
3.4.3.	A. Finkelkraut y G. Lipovetsky ante el posmodernismo y la cultura de masas	166
4.	LA CULTURA COMO COTIDIANEIDAD EN LA SOCIOLOGIA...	176
4.1.	Las nuevas sociologías de la vida cotidiana	178
4.2.	Peter Berger y Thomas Luckman	180
4.2.1.	Objetivación e internalización. La socialización primaria	181
4.2.2.	El método fenomenológico	182
4.2.3.	Análisis sociológico del conocimiento del sentido común	184
4.2.4.	Construcción social del conocimiento humano. El proceso de objetivación	185
4.2.5.	El proceso de transmisión del conocimiento	188
4.2.6.	La socialización secundaria: los roles	189
4.2.7.	La constitución de los universos simbólicos como contextos de legitimación	190
4.3.	Erving Goffman	191
4.3.1.	Objetivo y método	191
4.3.2.	Rol e identidad	193
4.3.3.	El sujeto como partícipe activo de su realidad: la voluntad negociada	194
4.3.4.	El orden social	196
4.3.5.	La identidad y los ajustes secundarios	197
4.3.6.	La realidad del sujeto	201

4.4.	La etnometodología	203
4.4.1.	Objeto de estudio	205
4.4.2.	Fin, objetivo y método de la etnometodología	207
4.4.3.	El orden social y el cambio. Procedimientos de interpretación de las normas	210
4.4.4.	La interpretación y los roles	213
4.4.5.	La crítica de "la nueva criminología"	217
4.5.	El interaccionismo simbólico	222
4.5.1.	Antecedentes teóricos	222
4.5.2.	La teoría y el método	223
4.5.3.	Charles Cooley	224
4.5.4.	William I. Thomas	227
4.5.5.	George H. Mead	230
4.6.	Procesos cognitivos y realidad	235

NOTAS AL CAPITULO II	242
-----------------------------------	------------

CAPITULO III: LA INVESTIGACION SOBRE ESTILOS DE VIDA. QUE SIGNIFICAN, PARA QUE SIRVEN	274
--	------------

1. LOS "ESTILOS DE VIDA" COMO METODO CUANTITATIVO PARA APREHENDER LA CULTURA DE LA VIDA COTIDIANA	274
1.1. Qué son los "estilos de vida"	275
1.2. La naturaleza del término desde los enfoques más significativos. La duda del método. Del positivismo a la fenomenología	278
2. EL METODO DE TRABAJO CLASICO DE LOS "ESTILOS DE VIDA"	289
2.1. Primero, como método cuantitativo-positivista	289

2.2.	Segundo, en cuanto al tipo de variables empleadas	290
2.3.	Tercero, en cuanto al procedimiento estadístico para obtener los resultados	293
2.4.	Dos reflexiones sobre la levedad de la interpretación simbólica de los factores	294
2.4.1.	Krief y la interpretación antropológica de los ejes	294
2.4.2.	Los estilos cognitivos ante los estilos de vida	298

3.	LA SEGMENTACION CULTURAL QUE OBTIENEN LAS PRINCIPALES CORRIENTES	303
3.1.	Bernard Cathelat (C.C.A.)	303
3.1.1	Los flujos culturales y los estilos de vida	304
3.2.	Alain Vulpian (COFRENCIA)	305
3.2.1.	Las corrientes socio-culturales en Francia	307
3.2.2.	Los tipos socio-culturales en Francia	309
3.2.3.	Las características de los franceses hoy	310
3.3.	Gabriele Calvi (EURISCO)	311
3.3.1	Las tendencias relevantes en la sociedad italiana	311
3.4.	Las tipologías en Estados Unidos	314
3.5.	Milton Rokeach	314
3.5.1.	Los valores terminales e instrumentales (orden obtenido entre el 68 y 71, en Estados Unidos)	315
3.6.	Daniel Yankelovich	316
3.7.	Arnold Mitchell	317
3.7.1.	La tipología VALS	318

3.8.	Ronald Inglehart	320
3.8.1.	Valores materialistas y post- materialistas	321
NOTAS AL CAPITULO III		330
 CAPITULO IV: MODELO DE APLICACION PRACTICA DE SEGMENTAR LA CULTURA MEDIANTE EL METODO CUANTITATIVO DE LOS ESTILOS DE VIDA		338
1.	INTRODUCCION AL METODO	339
2.	INTRODUCCION A LA HERRAMIENTA DE TRABAJO: EL ANALISIS DE CORRESPONDENCIAS MULTIPLES	347
2.1.	Descripción o explicación	347
2.2.	El análisis de datos: factorización-clasificación	349
2.3.	El análisis de correspondencias múltiples	353
2.3.1.	La construcción de la técnica de medida	354
2.4.	La clasificación	360
3.	BASES PARA EL DISEÑO DE LA ENCUESTA	364
3.1.	Objetivos	364
3.2.	Marco teórico	364
3.3.	Nota técnica	367
4.	PROCEDIMIENTO PARA LA DESCRIPCION Y ANALISIS DE LA CULTURA POR MEDIO DE LOS ESTILOS DE VIDA: LOS PASOS DE LA INVESTIGACION	369
5.	FORMACION DE LOS FACTORES DE UN PRODUCTO CULTURAL: FACTORES DEPORTIVOS	372

6. PROYECCION DE LOS HABITOS CULTURALES Y DE LAS VARIABLES SOCIO-DEMOGRAFICAS SOBRE LOS FACTORES DE UN PRODUCTO CULTURAL	376
6.1. Variables relacionadas: Viajar. Lectura de libros. Lectura de prensa escrita. Acudir a manifestaciones artístico-culturales	376
6.2. Variables relacionada: Temas de interés de lectura en prensa	379
6.3. Variables relacionadas: Música. Juegos	379
6.4. Variables relacionadas: Mass-media audiovisual. Temas de interés en Radio y T.V., Teatro y Cine	382
6.5. Variables relacionadas: Hobbys. Salidas y pequeñas fiestas. El mundo asociativo y de convivencia. Ocio en la calle. Posesión de bienes de uso cultural	387
6.6. Variables relacionadas: Sexo. Edad. Confesión religiosa. Partido político. Euskera	388
6.7. Variables relacionadas: Origen. Provincia de residencia. Comarca de residencia	391
6.8. Variables relacionadas: Actividad socio-profesional. Situación laboral actual. Estudios. Clase social	394
7. FORMACION DE LOS FACTORES DE LOS HABITOS CULTURALES	400
7.1. Indicadores que forman los factores: viajar. Asistir a locales de expresión artística o cultural. Lectura de libros y de prensa	400
7.2. Indicadores que forman los factores: Temas para leer en la prensa escrita	401
7.3. Indicadores que forman los factores: Música y juego	403

7.4.	Indicadores que forman los factores: Temas de la programación de Radio y Televisión. Frecuencia de recepción de medios audiovisuales. Emisoras de radio preferidas. Asistencia a cine y teatro	405
7.5.	Indicadores que forman los factores: Actividad religiosa, comunitaria y asociativa	409
7.6.	Indicadores que forman los factores: Variables socio-demográficas	412
8.	PROYECCION DE LAS VARIABLES DE UN PRODUCTO CULTURAL SOBRE EL RESTO DE LOS HABITOS CULTURALES FACTORIZADOS	418
8.1.	Factor I: Ilustración-No Ilustración y Factor II: Lee Correo-Lee diario Vasco	418
8.2.	Factor I: Temas de educación clásica Si-Temas de Educación clásica No. Factor II: Actualidad político social-Ecos de sociedad	419
8.3.	Factor I: Programas de entretenimiento en T.V. Si-Programas de entretenimiento en T.V. No. Factor II: Audiovisual euskaldún Si-Audiovisual euskaldún No	424
8.4.	Factor I: Música Ligera Si-Música Ligera No. factor II: Música del recuerdo No-Música del recuerdo Si	429
8.5.	Factor I: Vida social escasa-Vida social abundante. Factor II: Ser religioso-Ser no religioso. Factor III: Las calles como lugar de ocio Si-No	436
8.6.	Factor I: Bizkaia-Gipuzkoa. Factor II: Araba No-Si. Factor III: Nativo-Inmigrante	440
8.7.	Factor I: Viejo-Joven. Factor II: Empresario medio-Trabajador. Factor III: Clase alta-Clase media. Factor IV: No nacido en el País Vasco-Nativo. Factor V: Hombre-Mujer	440

9. FORMACION DE CLUSTERS: LOS ESTILOS DE VIDA	459
9.1. Grupo I y grupo VI	460
9.1.1. Grupo I	461
9.1.2. Grupo VI	463
9.1.3. Elementos de unión y de diferenciación entre estos dos grupos: I y VI	464
9.2. Grupo IX y grupo X	467
9.2.1. Grupo IX	468
9.2.2. Grupo X	470
9.2.3. Elementos de unión y de diferenciación entre estos dos grupos: IX y X	471
9.3. Grupo II y grupo IV	472
9.3.1. Grupo II	475
9.3.2. Grupo IV	476
9.3.3. Elementos de unión y de diferenciación entre estos dos grupos: II y IV	477
9.4. Grupo V	477
9.5. Grupo III; grupo VII y grupo VIII	482
9.5.1. Grupo III	486
9.5.2. Grupo VII	487
9.5.3. Grupo VIII	489
9.5.4. Elementos de unión y diferenciación entre estos tres grupos: III, VII y VIII	490
 10. PROYECCION DE LOS CLUSTERS (ESTILOS DE VIDA) SOBRE LAS VARIABLES DEL PRODUCTO CULTURAL ANALIZADO	 495
 NOTAS AL CAPITULO IV	 502
 BIBLIOGRAFIA	 510

Introducción

Cuando tenemos sobre la mesa la tarea de aportar un conocimiento más acerca del fenómeno cultura, el principal problema que se nos plantea, sin ninguna duda, es el de saber el qué se entiende por cultura. Y, digo esto porque cuando en el año 84 el Departamento de Cultura del Gobierno Vasco nos encomendó la labor de estudiar cuantitativamente la cultura de los vascos (1), nos costó muchas reuniones hasta definirla operacionalmente como hábitos o comportamientos de la gente a lo largo de su tiempo de ocio. Es decir, optamos por tomar un concepto dinámico: cultura como cotidianidad, como acción de los sujetos, y no de forma estática o acumulación de conocimientos y obras que se transmiten a las generaciones sucesivas. Probablemente, en el fondo, nuestra toma de postura vino decisivamente condicionada por el método, porque como muy bien dice Moles, si asumimos la cultura como el conjunto de realizaciones humanas el tratamiento empírico-cuantitativo se haría prácticamente imposible porque, poco más o menos, nos hubiéramos tenido que ocupar de rellenar las páginas de una indeterminable enciclopedia.

Fues bien, esta primera aproximación al fenómeno cultura nos remite a los orígenes etimológicos del término. La tradición dieciochesca alemana, por lo menos, distinguía entre Kultur -civilización, acumulación de saberes, socialización y asimilación, lo estático,- y Bildung -formación intelectual, moral y estética, acción del individuo que progresa mediante el aprendizaje y la creación-. Del mismo modo, esta ambigüedad del término, esta relación inextricablemente dialéctica de la cultura, se refleja en todo el proceso de la educación, pero ¿qué transmite?, ¿conocimientos o preceptos morales? ¿lo dado y establecido o la capacidad de crear?, ¿reproducción o contracultura?. Es decir, la cultura está, igualmente, detrás del orden y del cambio; es una de sus principales características.

Pero dejando, ya, este problema, que como decimos, afecta al método, existe otra especificidad del mismo término de cultura, que nos parece que es, incluso, más relevante a efectos de un tratamiento sociológico. Nos referimos a la dificultad de convencer y convencernos que la cultura aunque sea la cotidianidad, la dimensión dinámica, debe hacer referencia a cualquier hábito, costumbre, comportamiento, actitud, sensación, etc., de los hombres de una población dada. Frente a esta idea se halla la que

entiende por cultura tan sólo las realizaciones artísticas, las obras y prácticas con un contenido estético o intelectual, circunscribiéndose la cultura de un pueblo a unas determinadas dimensiones humanas. (2).

Pues bien, ésta última característica propia del concepto de cultura, también condiciona al método porque tomar una definición que implique sólo a determinadas actividades estéticas, simplifica mucho cualquier tratamiento cuantitativo que queramos hacer de una cultura dada. Pero, si por el contrario, decidimos asumir una idea holística y gestáltica de cultura tal como la expresamos más arriba, la metodología cuantitativa se hace difícilmente operativa en todas sus dimensiones. Podemos medir, con peor o mejor acierto, los comportamientos, pero, las intenciones, los procesos subjetivos, las significaciones, sentidos latentes y tácitos, las estrategias de la acción etc. que el individuo pone en práctica cuando interactúa, inevitablemente se nos escapan en un método de este tipo.

Las ciencias sociales de la cultura, de un modo o de otro, consciente o latentemente han abordado este problema desde las dos perspectivas consecuentes a la indeterminación del concepto.

Por un lado, la cultura se estudia desde el campo de la antropología -en realidad es su objeto de estudio-, y casi siempre tiene el sentido global, integral de la actividad cognoscente y sensitiva humana. Mientras que, desde otras posiciones, derivadas de la racionalidad ilustrada, la cultura es solamente desarrollo y progreso racional y estético, lo cual deviene, en muchos casos, a graduar el término en una escala que diferencia significativamente la alta cultura de la baja cultura.

Como vemos, éste es uno de los problemas fundamentales con los que nos enfrentamos en nuestra tesis que trata de situar al lector ante la realidad de la cultura cotidiana actual.

La primera aportación sería al estudio de la cultura como tal proviene del campo de la antropología, que en el siglo XIX sigue los pasos evolucionistas y distingue a las

culturas como complejas o simples en función de su mayor o menor parecido con la civilización de las Sociedades Occidentales, pero, a la vez, introduce en el análisis una definición de cultura distinta de la ilustrada del siglo XVIII. Así, Tylor nos identifica cultura con modo de vida y no necesariamente con cuerpo de saberes elegidos de un grupo de sujetos especialistas. Por tanto, si bien al principio, la definición contiene un aspecto de graduación y un sentido evolucionista de la cultura, también, la relaciona con las formas de pensar y de comportarse de la gente; en definitiva, como vida cotidiana.

En parte, estos dos aspectos los vemos reflejados, hoy en día, en las posturas institucionales de los Países del tercer Mundo, gran parte de ellos, influídos por corrientes socialistas provenientes del materialismo histórico; en cuanto que, si bien, cultura tiene una connotación de progreso y desarrollo, se trataría de hacerla parte de la vida de la población a través de la democracia cultural. Con lo cual, el concepto ilustrado y el cotidianista tienen la misma consideración. En esto es básico observar todos los informes sobre cultura que salen de la UNESCO.

En Europa, ha surgido, al hilo de esto que estamos diciendo, una corriente culturalista que parte de la democracia cultural para superarla en la democratización de la cultura, es decir no sólo transmitir y aprender, sino hacer, crear y desarrollarla, hacer partícipes a las masas de la construcción cultural.

Surge de nuevo la duda, ¿debemos considerar cultura a cualquier creación de la gente? o, por el contrario, ¿limitar las prácticas en aras de una mayor calidad? En el fondo subyace una opción de valores. Más adelante, surge nuevamente la disyuntiva, con otro signo, en el debate posmodernismo-modernismo.

El caso es que la ruta del estudio de la cultura continúa en la antropología por los caminos mentalistas y empírico-inductivos de Boas, la teoría de las necesidades de Malinowski y las estructuras de la mente de Lévi-Strauss, hasta llegar a nuestros días, marcados por la cotidianeidad, incluso, en sociedades complejas (Harris) y, nuevamente, por los procesos mentales que encuentran su sustento reciente en los descubrimientos de la Sociología que vuelve a cercar al hombre a la naturaleza, y sitúa el

centro del problema de la cultura en el desarrollo del cerebro como consecuencia de la acumulación y sedimentación de información.

La cultura ahora deja de entenderse en relación a costumbres, tradiciones o estructuras invariantes, para convertirse en sistemas de información que se ponen en práctica en el momento preciso. No es un poder (estructuras) sino contextos, planes, recetas que el usuario utiliza para dar sentido a sus acciones con los otros. La cultura es un sistema abierto, multidimensional de significados compartidos y tácitos entendimientos que hacen muy difícil la observación externa, y la utilización de métodos estrictamente cuantitativos y mucho menos positivistas. En esta postura se sitúa la antropología cognitiva y Goodenough y la interpretativa de Geertz, autor que se convierte de este modo en un lazo de unión entre el interaccionismo Goffmiano y ciertas tendencias en estilos de vida; directamente, las de Yankelovich e indirectamente las de Cathelat y Bernard-Becharies. En definitiva, para este tipo de objeto, la antropología propone un método más cualitativo y sobre todo un talante en el investigador que vaya a fijarse en los aspectos descriptivos de la investigación y tome los datos como aproximativos.

Estamos, ciertamente, ante el marco cultural interaccionista y fenomenológico donde el objeto y el método se implican mutuamente. El objeto, siendo el estudio de la realidad cotidiana, se establece en función de los procesos de interacción significativa de los sujetos. Así, Berger y Luckmann se preocupan de mostrarnos que en el origen de la cultura hay un principio humano subjetivo. El conjunto de las objetivaciones son producto de la acción significativa del individuo; por ende, el método que aborde la cultura cotidiana debe estar lejos de la postura positivista causal, en tanto que, los seres humanos no están meramente determinados por los hechos sociales que -las sociologías positivistas olvidan- son fruto de sujetos cognoscentes plenos de sentido. El método debe ser cualitativo, fenomenológico, a juicio de estos autores, y que se acerque a la realidad que pretende estudiar mediante una observación participante interna y no distanciada.

En Goffman es aún más clara la intención del estudio de las interacciones. Qué ocurre en los encuentros, qué estrategias se adoptan para preservar la imagen positiva del

yo. El sujeto, en consecuencia, se convierte en un ser enteramente autónomo, que negocia su posición en la interacción con los otros, con un doble objetivo: adaptarnos a la realidad -es la parte que cedemos- y construir nuestra identidad. En Goffman es muy significativo el concepto de identidad. Para él el sujeto aún en las situaciones menos favorables (instituciones totales) busca preservar su identidad. En consecuencia la sociología que se ocupe de la cultura como cotidianeidad deberá fijarse en esas reglas *sui generis* que el actor-sujeto utiliza en cada momento. Su objeto sociológico es éste: observar, describir e interpretar las reglas de procedimiento que el sujeto pone en práctica en las interacciones, en los encuentros. Por tanto, hemos de ver en Goffman a un autor, también, preocupado por adoptar un método -interaccionista, cualitativo- a este objeto singular que marca a toda la llamada microsociología, y que tiene como base las interacciones de sujetos plenos de significatividad e intención al actuar, menos determinados por estructuras externas y más influidos por sus propios mecanismos de adaptación o de defensa.

La diferencia de Goffman con las escuelas etnometodológicas apenas se percibe, al menos en cuanto al objeto se refiere. Si bien, a Goffman lo que le interesa estudiar son las estrategias y reglas de acción que siempre son aparentes, reales, directamente observables, la etnometodología, en cambio, se centra en lo tácito, lo no aparente, lo que permanece invisible en la actividad rutinaria. Es una sociología de segundo orden, se coloca detrás de toda manifestación real y busca en vez de las reglas, los tonos de las reglas, la marca personal para interpretarlas y aplicarlas. Le preocupa descubrir qué hay detrás del margen de discrecionalidad y autonomía personal al interpretar el sujeto una norma. Da la impresión que el mundo que estudia la etnometodología es un mundo lleno de mentiras y racionalizaciones, donde el individuo está continuamente esforzándose por dar la imagen de ser lo que no es. Es como un perfecto simulacro, que diría Baudrillard. Dicen Schwartz y Jacobs, refiriéndose a estas aportaciones de la etnometodología: "*más que aplicadas las reglas son invocadas y usadas para afirmar y describir (a posteriori) la racionalidad, coherencia, justeza, etc. de los cursos de acción*" (3). Nos describen una cultura como manipulada constantemente por los sujetos que la forman.

En definitiva, para la etnometodología el fin es observar cómo se genera y mantiene el comportamiento cotidiano. El objetivo: descubrir-describir las recetas implícitas en nuestras formas de hablar y comportarnos. Y, el método: la simulación por parte de un observador participante.

las críticas que han recibido provienen fundamentalmente de considerar su sociología excesivamente atomista imposibilitada de establecer generalizaciones e implicaciones de las acciones del sujeto con estructuras más amplias. Aunque ellos dirían que su estudio se centra en las interacciones y los comportamientos no en los fenómenos sociales que se generan y que pueden ser mejor explicados por causas estructurales; por ejemplo, el fenómeno de la delincuencia.

Todos estos planteamientos son deudores de la escuela fenomenológica de la que fundamentalmente extraen el método cualitativo y comprensivo de abordar la realidad y el talante escéptico, ante el resultado de las observaciones; y, del interaccionismo simbólico del que toman su énfasis en los procesos de interacción y sus conceptos de "yo" e identidad, de rol, de grupos primarios y secundarios, el de símbolo significativo fundamental para la comunicación-interacción, los procesos de interiorización para asumir la cultura. Y, asimismo, incorporan muchas de sus técnicas: observador participante, historia vital, narración personal, etc. Y, en definitiva, una visión de la cultura dinámica, en proceso de constitución por el sujeto participante, un orden negociado y autocontrol. Una cultura cotidianista donde el sujeto cobra pleno protagonismo. En el fondo, sin duda, Weber.

Una forma de entender así la cultura y al hombre se hace plenamente vigente en la actualidad con las aportaciones de los estilos de vida y de los recientes estudios sobre la contemporaneidad, en los que la cultura aparece marcada por los procesos de individualización, y, en consecuencia, ella debe ser tomada más por sus partes constituyentes que en su totalidad. En el origen parece que hay un exceso de información, la posibilidad del acceso simultáneo a diferentes canales e ideologías, lo cual provoca una mayor autonomía en el sujeto cognoscente y una menor manipulación ulterior por estructuras, instituciones, doctrinas o recetas. Algo que puede ser visto en

las aportaciones de la reciente psicología cognitiva, y que mucho antes intuyera de forma magistral McLuhan atreviéndose a ser un "integrado" en tiempos de teoría "apocalíptica". Estos términos popularizados por Eco señalan la controversia suscitada en la sociología, fundamentalmente norteamericana, en torno a la cultura de masas.

Tal controversia tiene su importancia para el objetivo que nos ocupa porque nos remite a un análisis de la cultura cotidiana realizado desde el plano de los valores que comportan actitudes y actividades de la sociedad surgida en el período de los años ulteriores a la segunda guerra mundial, identificada bajo el término de cultura de masas.

La sociología norteamericana con McDonald y Bell fundamentalmente, al igual que el italiano Eco, se ha ocupado de entender e interpretar esa realidad, para seguidamente, tomar postura personal avalada por una suerte de clasificación jerárquica que remite a los tiempos de la Ilustración, a fin de situar a la cultura de masas en el límite diametralmente opuesto a la alta cultura. Entendiendo así, que la cultura no es que sea sólo la cultura refinada, la intelectual o estética, porque también lo es la cultura de masas, sino que ésta es de baja calidad y debe elevarse por encima de sí o desaparecer. Esta es la postura que Eco denomina apocalíptica, Habermas posmoderna y los posmodernos franceses neoconservadora. En cualquier caso opuesta a aquélla para la que las formas de producción cultural de la gente son de tanta calidad como las de los expertos o élites, o al menos, no es pertinente graduar la cultura. Como se ve, estamos ante una manera de entender la cultura, fundamentalmente, como valores que se desparraman por entre la sociedad. Estos autores norteamericanos no se preocupan tanto de describir minuciosamente su sociedad contemporánea como de dar cuenta de los valores que están detrás de los comportamientos; para, después, tener una posición crítica, ácida, contra los valores que son transmitidos a las masas y asumidos por ellas, debido a que subyace en estos sociólogos una idea de progreso y razón ilustrada que les impide tomar postura neutral ante tal situación.

Un fenómeno parecido surge en la actualidad bajo la polémica que enfrenta a posmodernistas y modernistas o críticos, de la cual nos ocupamos inmediatamente.

Antes, hemos de concluir con los interaccionistas apuntando su importancia para la cuestión que nos interesa, que no es otra que la cultura cotidiana como modo de vida.

El aspecto crucial que estos autores aportan en el estudio de la cultura, es el de la interacción significativa del sujeto conformadora de la cultura. No nos describen los fenómenos de la cotidianidad, se limitan a hacernos ver qué hay detrás de ellos, cómo se producen, qué forma la cultura y cómo se constituye; y, en consecuencia, qué métodos son los idóneos para acceder a esa realidad constituída bajo los auspicios directos de la acción significativa del sujeto. Y, así, atribuyendo tanta importancia a la identidad del sujeto están colaborando a esbozar la característica principal de la cultura moderna que hace posible la aparición de metodologías como las de los estilos de vida para acceder a la cultura contemporánea. Este rasgo fundamental es: el proceso de personalización y el entendimiento de la cultura como fragmentada en múltiples grupos. Sólo descubriendo-describiendo -como lo hacen los interaccionistas y los fenomenólogos- la fuerza de la interacción significativa, es posible comprender la cultura cotidiana marcada por la subjetivización, tal como es descrita y tomada por las teorías y métodos actuales. ¿Cuáles son esas teorías y métodos actuales?, a ello nos referimos a continuación.

Dos cuestiones nos interesa resaltar:

En primer lugar, como dato introductorio, hemos de decir que el tratamiento de la realidad contemporánea tiene una magnífica oportunidad en el debate actual entre posmodernismo y modernismo, que en el fondo no es sino la traslación de la controversia suscitada años antes en la sociología norteamericana entre partidarios y opuestos a la cultura de masas, sólo que, hoy, las posiciones parecen más firmes pues han pasado del campo de la asunción emotiva y por simpatía con una u otra postura, al terreno de la epistemología donde se recogen todas las aportaciones anteriores. Además, la evolución de la realidad es inexorable y ha exagerado las consecuencias de la aparición de la cultura de masas; en razón de ello, el debate se hace inevitable.

En segundo lugar, la realidad que el debate presenta tiene una doble lectura: de un lado, aparece la descripción de la cotidianidad marcada fuertemente por aquellos

procesos de personalización; y de otro, surge necesariamente la reacción intelectual a tales procesos en forma de postura epistemológica, que en unos casos será posmodernista ("integrada") y en otros modernista ("apocalíptica").

Con ello, comenzamos por la descripción de la cotidianeidad. Lipovetsky, en su libro, *La era del vacío*, expone con claridad los principios básicos que caracterizan el comportamiento cultural de hoy. El primero es el proceso de **personalización** de carácter narcisista, donde impera *"la fragmentación disparatada del yo, la emergencia de un individuo que obedece a lógicas múltiples"*. Un ser proteico, en palabras de Sennet, que deviene en un carácter vacío, incapaz de sentir, tiene miedo a decepcionar y toma las relaciones sin un compromiso profundo.

Los americanos, tanto Sennet como Lasch tienen palabras más crudas para describir a este ser seductor y competitivo. Helena Béjar recoge la idea y nos da cuenta de esa sociedad íntima donde *"los hombres se buscan unos a otros movidos no por la curiosidad sino por la necesidad. La sociedad ya no es un teatro donde cada cual despliega sus artes de expresión sino el ámbito donde los individuos se encuentran en tanto que seres privados (...). En la sociedad íntima las gentes se buscan para vaciar sus almas (...). Pero la intimidad es destructiva, dice Sennet. El ideal de la transparencia es dañino para todos"* (4). Entonces, lo que hacemos es pasar de representar papeles a intercambiar identidades. Esta sociedad íntima eliminaría el artificio y el teatro del que nos habló un día Goffman. Es todo ello consecuencia del proceso cada vez mayor de personalización de nuestra cultura.

La segunda característica que subraya Lipovetsky es la de la **seducción**; el presentarse adecuadamente ante los otros, la simpatía, el humor, la espontaneidad, la flexibilidad en contra de cualquier postura rígida. Se pierde solemnidad.

Pecaríamos de reiterativos exponiendo características de la contemporaneidad, no obstante, antes de pasar a decir algo sobre la toma de postura de las distintas corrientes del pensamiento actual ante esta realidad debemos situar al lector en la perspectiva de los aspectos fundamentales que marcan la modernidad y la posmodernidad. Para ello

aprovechamos la aportación de Josep Picó en el libro **Postmodernidad y modernidad**. Picó, recogiendo otras aportaciones, entre ellas las de Büger en su libro: **Teoría de la vanguardia (5)**, hace una síntesis de los cuatro movimientos más importantes que ha habido en este siglo, en cuanto a ideas y valores se refiere.

Primeramente, el **modernismo**: Estamos ante la aparición de un fermento cultural de indudable valor renovador. Al comienzo de este siglo, aparece el expresionismo, cubismo, futurismo, abstractivismo, etc. Se descubre la pluridimensionalidad en contra de las jerarquías y normas obsoletas. El cubismo, por ejemplo, descubre que las cosas no tienen una forma absoluta, una única perspectiva. El modernismo como actitud artística introduce en el vehículo de expresión (un cuadro, una novela) la desjerarquización de los momentos y de los planos. Este movimiento es una actitud pero no un compromiso político hasta la llegada de la vanguardia, representada por el **dadaísmo y el surrealismo**: Ahora, se trata de la destrucción de cualquier norma, incluso las modernistas. Todo se pone boca abajo. Es un movimiento "anti". Anarquía en el orden, libertad total. No hay reglas. Se trata de aproximar el arte y la vida. Destruir el orden.

En el terreno de la teoría social, la modernidad, representada por las dos versiones, logra la separación de la razón sustantiva, expresada hasta ese momento en la religión y la metafísica, en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte.

El otro fenómeno propio de la cultura de nuestro tiempo es el que representa la **posmodernidad**, diferenciada por dos épocas: Los años 60 y los 70-80. La posmodernidad de los años **60** asume los planteamientos vanguardistas estridentes de la generación surrealista. Surge, quizá, como reacción a la asunción natural del modernismo por el mercado. Ante este callejón sin salida, la crisis de valores se une a la crisis generacional. Su finalidad es minar el arte burgués e integrarlo en la vida. Devolver la práctica artística a la gente -como en los planteamientos de la animación socio-cultural-. La consecuencia es que el valor del arte se relativiza hasta convertirse en producto de las sensaciones. En tal sentido, no hay forma de juzgar una obra porque los criterios de valor, en estos años, no son cognoscitivos sino sentimentales. Dice Bell: "*La*

democratización del genio se hace posible por el hecho de que si bien uno puede discutir juicios, no se pueden discutir sentimientos. Las emociones producidas por una obra nos atraen o no, y los sentimientos de una persona no tienen más autoridad que los de otra" (6).

En cambio, en los 70-80, se llega a una aporía total, al límite del arte. Ya no hay nada que romper, cualquier cosa es arte, y no es posible la innovación. Así, aparecen los signos de la mayor superficialidad, todo se banaliza y parodia (Warhol). No hay creatividad y da igual. No hay proyecto de futuro. Surge el eclecticismo y el relativismo, donde no caben las posturas emocionales contra lo establecido, el pasado y el futuro se juntan, como diría Baudrillard, todo está contenido en un presente cargado de información. No es de extrañar, en consecuencia, que aparezcan las tesis posmodernistas tendentes a la desconstrucción de lo establecido, de la razón fuerte que lo ha producido. Y, no es de extrañar, que otros, lejos de considerar a estas posturas como posmodernas contrarias a la idea de progreso, de modernismo y de ilustración, las sitúen en la base de su reconstrucción y superación.

Después de esta descripción de la sociedad actual caracterizada por los valores postmodernos en relación con los de la modernidad se hace preciso representar a las posturas que toman parte en el debate que surge de tal realidad.

Podríamos distinguir tres corrientes generales:

- El postestructuralismo francés (Lyotard) y "el pensamiento débil" italiano (Vattimo).
- La teoría crítica alemana (Habermas).
- El Neo-conservadurismo americano (Bell).

Habermas, por su parte, nos hace otra clasificación: "*Los Jóvenes Conservadores*" que son los que denominamos postestructuralistas y posmodernos. Son

los antimodernistas. "*Los Viejos Conservadores*" entre los que sitúa a Leo Strauss y a otros nostálgicos de una vuelta atrás. Son los partidarios de la pre-modernidad. Y "*Los Neoconservadores*", entre los que situaría a Bell y a los sociólogos norteamericanos de la cultura de masas, partidarios de elevar los límites de la cultura grosera a los cánones de la alta cultura refugiándola en la esfera de la privacidad. Es una forma de posmodernidad (7).

Respecto al neo-conservadurismo americano poco hay que decir, ya lo hemos comentado más arriba. Bell, concretamente, reacciona contra los valores de la actual cultura contemporánea; piensa que la razón ilustrada ha muerto en favor de la anarquía y la disolución. Él propone restaurarla mediante el restablecimiento de una suerte de religiosidad.

Habermas, de otro lado, desearía recuperar el espíritu innovador y vanguardista del modernismo. Entiende que el verdadero problema es el predominio exagerado de la razón instrumental, pero, en vez de desentenderse del apoyo de una guía, de una tendencia, de una fuerza emancipadora, como lo harían los posmodernos, él propone restablecer la salvaguardia de una razón: la comunicativa, porque sin ella, liberándonos de la razón, caemos inevitablemente en el dominio de la de los otros. Esta es la crítica más importante que tienen que soportar todos aquellos que defienden la actitud posmoderna. A ella se suman un grupo de intelectuales franceses (Finkielkraut, Bernard Henri-Levi) que se sitúan del lado opuesto al de sus contemporáneos nacionales como Lyotard, Foucault, Derrida, etc. y los italianos Vattimo y Rovatti.

En realidad, nosotros aprovechando la actualidad del libro de Finkielkraut hemos podido mostrar estas dos posturas enfrentadas.

El hecho es que para los posmodernistas lo que existe es una exageración del predominio de la razón y lo que procede ahora es una desconstrucción del proyecto modernista que contiene una razón ilustrada. En este sentido, el rechazo de toda vía única les lleva a obsesionarse por los fragmentos y las minorías. Y, en ningún caso entienden la verdad como dada, objeto de aprehensión, sino como proceso. En

consecuencia el método que proponen es perspectivístico, descripción sin pretensión de alcanzar la verdad. Métodos interpretativos y descriptivos sujetos a la duda y a la creencia en la imposibilidad de hallar causas y razones únicas.

En definitiva, podemos concluir, que del posmodernismo como identificación epistemológica podemos extraer la reiteración, una vez más, de la necesidad de adoptar los pasos de métodos no causales sino interaccionistas y descriptivos a la hora de abordar la realidad multiforme, donde ya no hay nada que funcione como guía, como ideología, como razón, como progreso. Esta es una consecuencia de la realidad posmodernista, más que de la teoría: La existencia de un profundo eclecticismo y la diversidad de paradigmas.

Bajo tal perspectiva comienzan los estudio de **estilos de vida**, en un momento en el que el marketing observa la impotencia de las teorías estructurales para poder explicar los nuevos comportamientos sociales. Es decir, como entiende Cathelat - uno de los autores que más han desarrollado estos estudios-, lo que a partir de ahora ya no es posible hacer es fijarse únicamente en la actividad de un sujeto como reflejo de las características que indica su "carnet de identidad", porque, por el contrario, la acción del sujeto obedece a causas múltiples y a lógicas dispares. En consecuencia, los estudios de estilos de vida, pretenden abordar la multiplicidad de dimensiones o variables que están detrás del comportamiento de los individuos para dar cuenta así de la realidad de la cultura cotidiana actual. La variabilidad se reduce a: actitudes, comportamientos y opiniones; procesos cognitivos y sentimentales.

Una pretensión tal, comporta en el seno de esta corriente reflexiones en torno al método de trabajo que afectan, a su vez, al mismo objeto. Así, Bernard-Becharies se preocupa por observar qué ocurre en el seno de las áreas sociales o estilos de vida que se forman dentro de una cultura actual. Redescubriendo el valor de la significación de las acciones de los sujetos cuando interactúan poniendo en juego sus identidades negociadas. Igual que observa el autor norteamericano más relevante, Yankelovich, siguiendo a Geertz y con Goffman de fondo. Para él, la cultura se forma a base de significados compartidos; por tanto, se trata de estudiar los lazos de significación que se

han desarrollado a partir de una aspiración: la realización personal -la clave fundamental que genera el conjunto de los estilos de vida de los norteamericanos-.

En lo más profundo, hay una constante en casi todos los autores de esta corriente: estudiar las identidades de los sujetos, en definitiva, quién es el individuo consumidor. El problema surge a la hora de acceder a esta realidad intersubjetiva con métodos cuantitativos y pretensión positivista, utilizando la observación externa y el cuestionario estandarizado. Por ello, Cathelat que comienza afirmando su pretensión de aprehender el rol, la identidad del individuo, acaba por manifestar que el objeto de estudio de los estilos de vida no son las identidades, el yo íntimo del sujeto, sino los roles, es decir la personalidad que se manifiesta en el comportamiento, independientemente de su personalidad básica; no es ésta lo que se pretende estudiar, sino el personaje social. De esta manera podría ser posible salvar el problema de afrontar con métodos cuantitativos la significación, las estrategias íntimas y el sentido de la acción humana. Dice Cathelat: *"El propósito de estudio de los estilos de vida no es pues el de analizar las personalidades sino las formas de socialización y de ocultación de estas individualidades en grupos culturales; y son efectivamente los personajes de adaptación los que hacen la vida social, comercial, política, cultural de una civilización y no las personalidades inconscientes"* (8). De esta forma, sí que se hace pertinente y operativo el método cuantitativo porque lo que registra es lo que manifiesta el sujeto, la representación de su personalidad, el simulacro de ella; cómo se comporta, no necesariamente cómo es. Siendo este el objetivo, el método, por tanto es bueno.

Queda, no obstante, la duda en todos los autores. Si hemos de conocer al sujeto, debemos acceder a su personalidad más íntima, a lo infra-acontecimental diría Javeau y los etnometodólogos alemanes, Becker y Nowak. El método cuantitativo es puesto en duda, igual que la utilización del observador distante. Se hace necesario recurrir a las metodologías interaccionistas, de historias de vida, relatos etc. Y, concluir con un talante: el perspectivístico, y tomar los resultados como datos para comprender mejor (Geertz).

Llegados a este punto, conviene aclarar algo más el término genérico de "estilos de vida". Es decir, qué es y para qué sirve.

En ocasiones hemos identificado estilos de vida con cultura, y si tiene objeto que los tratemos es porque nuestro estudio persigue una descripción de la cotidianeidad. Y, efectivamente, podemos considerar a aquéllos como las partes en las que se descompone una cultura. Son, los grupos de individuos que tienen unas formas de pensar y actuar, más o menos, común. Pues bien, éste es uno de los tres significados del término; esto es, los estilos de vida como resultado del análisis de la realidad a través de un método puramente cuantitativo, siguiendo las reglas clásicas de la metodología científica positivista: observador externo, el cuestionario como instrumento y las técnicas multifactoriales como herramienta del acceso a los datos. Otra forma de entender el concepto es la que remite al grupo de investigadores que sustentan tal objeto y tal método de trabajo y usan de tales resultados. Nos estamos refiriendo a la corriente o escuela de pensamiento y acción que trabaja de este modo en el campo de las ciencias sociales.

Aclarado el qué son los estilos de vida, nos queda decir el para qué sirven. La respuesta tiene que ver con el método, fundamentalmente, ya que, esta corriente de estudio de la realidad introduce en los tradicionales tratamientos de la cultura la posibilidad de utilizar las herramientas multifactoriales para reducir la dispersión y variabilidad de la cotidianeidad a datos operativos para su lectura y análisis posteriores. Es decir, los estilos de vida parten y descubren, como el resto de la microsociología, la multiplicidad de fuerzas presentes en el comportamiento y actitud del sujeto que conforma la cultura de su tiempo; rechaza la idea de determinantes estructurales como causantes únicos de los modos de ser y de vivir, y se apresta a aprehender tal tipo de realidad con métodos puramente cuantitativos, cuando hasta ahora hemos visto que el conjunto de la cultura cotidiana de los pueblos es descrito teóricamente, incluso, raramente, a través de métodos cualitativos, que por lo general han tenido como destinatario al sujeto o sujetos particulares, lo cual, por otra parte, como decíamos antes, nos ha servido para atribuir a la cultura, en su justa medida, la fuerza de la interacción, el sentido, la significación y la autonomía respecto a instancias latentes externas, del sujeto que forma la cultura que queremos estudiar.

Al final, unos y otros llegan a concluir con una descripción de la realidad actual muy parecida: una sociedad fragmentada en múltiples estilos de vida, y recorrida por los procesos de personalización que dan lugar a fenómenos de narcisismo, hedonismo, sensibilidad estética, valoración de lo minoritario, contra la colectivización, el orden y el dogmatismo, más sociabilidad, más lenguaje de identidad y menos de rol, búsqueda de la autenticidad, mayor flexibilidad, menos sacrificio, más creatividad.... Yankelovich entenderá a esta cultura, así representada, como marcada por la búsqueda de realización personal. Inglehart, opondrá los valores materialistas a estos postmaterialistas. Mitchell, por su parte, observa la tendencia en Estados Unidos del paso de los estados más inmaduros (supervivientes) a los más complejos (integrados). Y, en fin, tanto franceses (Cathelat y Vulpian) como italianos (Calvi) concluyen con similares rasgos generales de la contemporaneidad. Su descripción se parece, así, pues, a la que nos ofrecen, con otros métodos otros autores como Lipovetsky, Bell y los litigantes del duelo posmodernidad-modernidad; sin olvidar al sociólogo norteamericano: John Naisbitt y su décima macrotendencia: "De los alternativos mutuamente excluyentes", la cual tiene que ver también, con el proceso de multiplicidad de opciones y de individualización (9).

En este estudio, a través de un trabajo empírico-cuantitativo tenemos la posibilidad de entender cómo opera la corriente de investigación de estilos de vida para acceder a la realidad tomando en cuenta su multidimensionalidad, para al final, obtener una segmentación cultural en forma de socio-tipos. Es más, a través del ejemplo, podemos observar, cómo también los mismos estilos de vida obtenidos sirven para ser tomados como variables independientes (como estructuras culturales subyacentes), para ponerlas en relación con una dependiente que deseamos observar con más detalle.

- Objetivo y método de la obra

El objetivo fundamental que hemos perseguido desde el comienzo hasta el final se centra en **describir la realidad de la cultura cotidiana actual, así como las vías de acceso a ella**. Para ello, nos hemos acercado primero, a autores que desde un plano teórico y cualitativo nos han dado cuenta de los procesos que se observan en

las formas de pensar, sentir y actuar de la gente de hoy, e igualmente, a partir de la descripción general, nos han podido ofrecer posibles causas, antecedentes o factores, y sobre todo han sintetizado las claves de tales procesos. Es decir, hemos logrado ver el significado y el significante de la cultura contemporánea. Esto mismo, ha tenido una correspondencia en estudios elaborados bajo las reglas de métodos **cuantitativos**, fundamentalmente, no-métricos y basados en distancias relativas y posiciones en el plano de estructuras topológicas. Son los estudios de estilos de vida de los cuales nos hemos ocupado ampliamente incluso con un trabajo propio.

El **método**, como claramente se expresa en el propio objetivo, es el **descriptivo**, que en ningún modo puede ser tildado de no científico como en repetidas ocasiones hemos tenido que leer en manuales de sociología herederos de la tradición positivista durkeimiana (10). Muy por el contrario, el hecho de enfrentarnos hoy, sobre todo en estudios como éste que tratan de acercarse a realidades multidimensionales, con lo que se denomina causalidad recíproca, impide la posibilidad de obtener causas específicas, verdades únicas, leyes y generalizaciones, lo cual nos lleva a considerar en su justa medida la descripción como procedimiento científico, en tanto en cuanto, proporciona datos de comprensión de los hechos que nos facultan para tener una cognición de la realidad más informada y formada que pueda favorecer la intervención en ella con más precisión.

Lo importante es que cualquiera que sea la vía de acceso a la realidad observe rigor en los pasos y definiciones operacionales que le sirvan al lector para situarse correctamente (Gouldner). No se trata tanto de comprobar hipótesis cuanto de señalar claramente la estructura de la investigación, es decir, los objetivos específicos o intermedios de los que nos servimos para alcanzar el objetivo general o final. Por tanto, si hubiera que dar una explicación del método empleado, no nos cabría otra opción que la de manifestar el uso de un procedimiento, fundamentalmente, descriptivo y exploratorio (11); justamente la postura menos científica en opinión de Durkheim, que decía: "*La sociología comparada no es una rama particular de la sociología; es la Sociología misma, en tanto deja de ser puramente descriptiva y aspira a dar razón de los hechos*" (12). Esta posición, radicalmente positivista, no puede sustentarse hoy, y, probablemente

deberíamos, en consecuencia, declarar como no científicos la mayor parte de los trabajos en ciencias sociales. Como dice Beltrán: *"me parece sumamente problemático que exista algo que pueda ser llamado sin equivocidad el método científico"* (13), lo que sí existirían son principios básicos que garantizarían la científicidad del método. En nuestro caso, pretendemos diseñar y seguir con rigor los pasos que guían al objetivo propuesto, así como sistematizar, aclarar, precisar y justificar los contenidos de los mismos, y con ello, asegurar la científicidad del método. Al final, aportamos como valor para la investigación, un conocimiento mayor analítico-conceptual de un fenómeno: la realidad cotidiana, a través del método descriptivo y de los diversos análisis: de contenido, comparativo, histórico y cuantitativo (14).

Hay algo más, los estudios clásicos de macrosociología -a través de entender la acción del individuo sujeta a las constricciones de estructuras culturales- no podrían concluir que detrás del fenómeno narcisista, por ejemplo, existe una multiplicidad de causas que se entrecruzan, porque nunca llegaríamos a explicar los hechos sociales. En tal caso, la descripción no tiene sentido. En cambio, la microsociología desde Simmel hasta los estilos de vida pasando por interaccionistas y fenomenólogos, lo que encuentran es precisamente esa diversidad de factores subyacentes a la acción de un individuo, lo cual supone rechazar cualquier método que concluya en causas únicas y verdaderas; y, por el contrario, asumir la descripción como un procedimiento científicamente válido para conocer más de una realidad compleja. En el fondo lo que diferenciaría a una sociología y a otra, es la confianza o no en la acción significativa del sujeto, y en consecuencia, el entender la cultura como determinante o determinada. La solución a esta relación dialéctica marcaría la opción por un método u otro.

Expuesta la implicación del autor con un método y la realidad que pretende estudiar, cabe informar al lector de los pasos que ha dado para llegar a ella.

Para alcanzar el objetivo final de la obra, hemos debido transcurrir por dos vías específicas: en primer lugar, se hace del todo pertinente entender el concepto básico del que hablamos, la unidad de análisis: la cultura, en definitiva. Ello nos ha sugerido la necesidad de definirla, buscar sus antecedentes en la literatura social y explicar las

concepciones diferentes de la misma; para llegar a adoptar, al final, la postura que toma la cultura como modo de vida y no como particulares expresiones del mismo.

En segundo lugar, una definición operativa así, nos debía remitir a aquellos estudios microsociológicos que fundamentarán la constitución de la cultura en la acción significativa del sujeto. De tal modo, que de ellos, hemos podido obtener la importancia de la interacción y la fuerza de la personalización a la hora de la construcción de la contemporaneidad; así como, la visión de una cultura diseñada con retazos de múltiples negociaciones de identidades que dan lugar a diversos grupos con intereses, gustos, deseos y comportamientos diferentes. Unas claves así, han podido ponernos en los antecedentes de los estudios que describen la cultura contemporánea, desde dos métodos distintos: el cualitativo y el cuantitativo.

Finalmente, queda por mostrar, en líneas generales, el contenido de los capítulos que componen el estudio.

- Estructura de la obra

Capítulo I: Se sitúa al concepto de cultura en la intersección de las corrientes históricas de pensamiento y acción. Se trata de precisar el significado del término con el que trabajamos. En especial, tiene importancia la aportación de la antropología desde las perspectivas iniciales a los últimos planteamientos que coinciden en muchos aspectos esenciales con los de las otras nuevas formas de encarar la cultura cotidiana en la sociología reciente.

Capítulo II: Se trata de abordar el fenómeno de la cultura cotidiana no tanto como definición sino como realidad en la que se mueven los individuos. hacemos intervenir a la sociología de la cultura de masas para que nos explique el sentido de los valores y comportamientos de la gente que se mueve en torno a sus paradignas. Después, analizamos la cotidianeidad bajo los presupuestos de dos posturas enfrentadas: los partidarios de la posmodernidad como resultado de la fuerza inevitable de la cultura

de masas, y los defensores a ultranza de valores y actitudes que se ajusten a determinados cánones de calidad. Tanto la descripción de la cultura contemporánea como la toma de postura divergente no parece sino la continuidad de la situación de los primeros sociólogos de la cultura de masas. Finalmente, en este capítulo tiene lugar la presentación de las posturas teóricas y metodológicas de la sociología de la vida cotidiana genuinamente cualitativa, como una forma de introducción al valor de la significación del actor social como productor de acciones con sentido, las cuales dan lugar a la cultura entendida como maneras de pensar, sentir y actuar de los sujetos de una sociedad dada. Este es, pues, el punto donde se describe la cultura cotidiana y sus claves, así como sus formas de acceso a ella a través del método cualitativo. E, igualmente, nos descubre la importancia de la interacción para entender la cultura de hoy recorrida por múltiples modos de vida.

Capítulo III: Corresponde al estudio de la realidad actual bajo la perspectiva de las corrientes de pensamiento y acción llamadas de estilos de vida porque es así como concluyen sus investigaciones: la descripción de la cotidianeidad fragmentada en diversos grupos de individuos con intereses y comportamientos similares entre sí. Siendo el objetivo y el resultado de los trabajos, similares a los de las perspectivas que hemos visto en el capítulo precedente, el método, sin embargo, es distinto, el enfoque de aquéllos es cualitativo y el de éstos cuantitativo.

Capítulo IV: Aquí tratamos de situar al lector ante un ejemplo práctico de cómo se llega a investigar en estilos de vida. Tomamos prestado de la sociología empírico-positivista los pasos de su método; esto es, enfoque del problema, observador externo, cuestionario y herramienta cuantitativa, aunque, la misma técnica -el análisis de correspondencias múltiples- nos sitúa a medio camino entre los enfoques cuantitativos y cualitativos, al basar el tratamiento de datos en distancias geométricas y no en cálculos algebraicos precisos, más propios para medidas causales. El objeto del estudio se cumple mostrando los pasos de una investigación en estilos de vida, la posibilidad de segmentar la población en diversos grupos y, asimismo, la utilización de tales grupos para explicar el comportamiento de los sujetos ante un determinado producto cultural.

En nuestro caso, los diez grupos que alcanzamos a representar, los confrontamos con un producto cultural determinado: los hábitos deportivos, de tal modo que podemos ver con claridad qué tipo de gente es el que, predominantemente, gusta de practicar o seguir tal o cual modalidad deportiva. Del mismo modo, que otros autores buscan obtener los estilos de vida de los votantes de los partidos políticos, o los consumidores de ciertas especies de pescado (15), o de ciertas marcas de cosméticos.

Con este capítulo se cierra un tiempo de estudio y comienza, a la vez, el prólogo de unas etapas sin final.

Ahora, que nos será más fácil seguir el rastro que dejan los acontecimientos diarios, situándonos detrás y con ellos, para encontrar sus claves. Habiendo perdido el respeto a seguir los procedimientos establecidos por la inercia sociológica positivista. En el instante, en que nos pusieron sobre la pista de los métodos cualitativos. Cuando pudimos valernos de estadísticas más amables que comprendían nuestro lenguaje de sociólogos únicamente, y nos hacían olvidar los rigores de la solemnidad del álgebra y de las matemáticas. Desde el momento, en que pudimos confirmar que la autonomía del sujeto para construir su mundo es un hecho cierto, pese a la oposición de estructuras cosificadas. A partir de todas estas ocasiones hermenéuticas, es como nos ilusiona pensar nuestro futuro profesional.

Creo, que si profundizamos en la idea de la corriente de estilos de vida, partiendo de las enseñanzas que nos ofrecen las teorías de esta posmodernidad que caracteriza a la sociedad de hoy, y, también, de las precauciones de la microsociología; y, asimismo, particularmente nosotros, nos preocupamos por desarrollar la técnica de análisis de datos no métrica, en especial la francesa y, en concreto, el análisis de correspondencias múltiples, así como, el subprograma SPAD de tratamiento textual, de variables sin cerrar, es posible, que demos con la fórmula adecuada para trabajar con la cotidianeidad, nosotros los sociólogos.

Algorta, Agosto de 1988.

- (1) VALENTIN GONZALEZ. **Hábitos culturales en la Comunidad Autónoma de Euskadi**. Gobierno Vasco, 1986.
- (2) En un informe reciente de la UNESCO esta doble dimensión de la cultura se explicita claramente en la siguiente frase:

"Así se revela el significado de la identidad cultural, como núcleo viviente y principio dinámico de toda la cultura, como expresión de la infinita diversidad de la manera de ser de un hombre. A la vez "personalidad objetiva", caracterizada por las costumbres, las creencias, los mitos, una o varias lenguas, las tradiciones orales, una producción literaria y artística -personalidad que a veces puede, en particular como consecuencia de circunstancias históricas, permanecer un tanto difusa- e identidad subjetiva, sentimiento que se experimenta de pertenecer a una cultura, de encontrar en ella los medios privilegiados de expresarse y de realizarse".

Es decir, la cultura como **personalidad objetiva** y como **identidad subjetiva**. Principio estático y dinámico. Ver en: UNESCO. **Segundo Plan a Plazo Medio (1984-1989)**. UNESCO, 1983, pág. 243.
- (3) HOWARD SCHWARTZ y TERRY JACOBS. **Sociología Cualitativa**. Trillas, 1984, p. 295-296.
- (4) HELENA BEJAR. **El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad**. Alianza, 1988, pág. 203.
- (5) PETER BÜRGER. **Teoría de la Vanguardia**. Península, 1987.
- (6) DANIEL BELL. **Las contradicciones culturales del capitalismo**. Alianza, 1987, pág. 133.
- (7) JÜRGEN HABERMAS. "Modernidad versus postmodernidad" en Josep Picó (comp.) **Modernidad y Postmodernidad**. Alianza, 1988, pp. 100-101. Es interesante completar el pensamiento de Habermas con la lectura de la obra: Varios autores. **Habermas y la modernidad**. Cátedra, 1988. En ella se concentran seguidores y críticos como Wellmer y Rorty dándonos cuenta de cómo Habermas no da por fracasado el proyecto europeo de explicar racionalmente el mundo exterior, la sociedad y a nosotros mismos.
- (8) BERNARD CATHELAT. "Un método para el estudio de los estilos de vida y prospectivas sociales" en J.I. Ruiz Olabuénaga (Comp.). **Estilos de vida e investigación social**. Mensajero, 1984, pág. 25.
- (9) JOHN NAISBITT: **Macrotendencias: diez nuevas orientaciones que están transformando nuestras vidas**. Ed. Mitre, 1983. Esta obra tiene el valor de acercarnos a los estilos de vida de los norteamericanos, no sólo marcados por el tiempo del ocio sino por el trabajo. Aunque, fundamentalmente caracterizados por los valores tal como lo hace JEAN STOELZEL. **¿Qué pensamos los europeos?** Mapfre. 1982. Importa, sobre todo, el descubrimiento y análisis de la

décima tendencia basada en la multiplicidad de opciones y el proceso de individualización. Es particularmente interesante el método que utiliza: el análisis de contenido de los textos de periodicos y revistas a lo largo de un período dado, lo que le permite situarse en la atalaya de un observador de la realidad que recoge tanto lo que manifiestan estas crónicas como lo que dejan, poco a poco, de manifestar. En el fondo, lo que hay detrás, son los gustos e intereses de la gente que determinan el contenido y la cantidad de lo que se transmite.

- (10) En tal sentido se manifiesta, por ejemplo RENE KÖNIG en la introducción de la obra que es compilador: **Tratado de Sociología empírica**. Tecnos, 1973. Dice así: "para que la Sociología pueda andar su camino como tal ciencia empírica, no basta simplemente con observar ciertos fenómenos, describiéndolos y clasificándolos; necesita un "sistema conceptual" que establezca la especificidad de los hechos sociológicos" (pág. 25). Igualmente, no sé si ahora Salvador Giner estaría muy de acuerdo con lo que afirmaba hace tiempo, esto es: "Tal pesquisa debe ser, para merecer el nombre de sociológica, esencialmente una interpretación causal de la realidad social, y no una mera descripción de datos. La última sólo puede producir algún informe social más o menos interesante, pero nunca Sociología en el sentido riguroso de la palabra" SALVADOR GINER. **Sociología**. Alianza, 1976, pág. 38.
- (11) Ver; JORGE PADUA. **Técnicas de investigación aplicadas a las Ciencias Sociales**. F.C.E. 1979, p.p. 30-36. En estas páginas nos informa de los tres distintos tipos de investigaciones; distinguiendo: estudios exploratorios, descriptivos y explicativos. Los tres forman parte esencial del método científico en Ciencias Sociales.
- (12) EMILE DURKHEIM. **Las reglas del método sociológico**. Schapire, 1965, pág. 107.
- (13) MIGUEL BELTRAN. "Cinco vías de acceso a la realidad social" en REIS, nº 29, 1985 pág. 7.
- (14) LUIS LIZASOAIN. **Tesaurus de descriptores para el tratamiento documental de la investigación en educación**. Tesis doctoral. Es el Tesaurus que maneja la red de bases de datos en investigaciones educativas, REDINET. En él se hace una distinción entre métodos y análisis; siendo el método descriptivo, el análisis puede ser de tipo comparativo por ejemplo.
- (15) Gabinete de Prospecciones Sociológicas. "Actitudes y hábitos en el consumo de los pescados azules". en **Gobierno Vasco**, 1984. Se trata de un informe que registra las conclusiones de una magnífica investigación utilizando la metodología de los estilos de vida.

Capítulo I:

La cultura: origen del término, características y presupuestos básicos

1.- EL NACIMIENTO DEL TERMINO CULTURA

1.1.- Kultur y Bildung: Educación y creación

El esclarecimiento del concepto de "cultura" puede comenzar por el análisis etimológico de la palabra. El vocablo cultura proviene del verbo latino colo, cuyos significados -elaboro, cultivo, honro, venero- son quizá los más generales e importantes entre la serie bastante grande de sus acepciones (1).

Pero, el concepto clásico de cultura lo heredamos de expresiones ya familiares a la literatura latina y al pragmatismo y empirismo romano que hacían que, un autor como Cicerón, asimilara sobre las huellas espirituales superiores de la "paideia" griega, expresiones como "Cultura animi" y "Cultura agrorum". En su forma elemental, esta asimilación de la cultura humana al cultivo o cultura de la tierra, era sin duda una trasposición del concepto de la educación clásica griega, regida por la idea de Némesis o límite, o de Areté, conjunto de nobles virtudes del alma, y Euritmia, armonía superior de la personalidad humana (2). Actualmente, hay otros autores (Rocher y Willians) que también coinciden con el punto de vista que otorga el término cultura, en sus orígenes, un significado próximo al de educación o socialización, al partir de la interpretación del término cultura como "cultivo" de la mente humana (3), por extensión del otro cultivo propio de la naturaleza. *"Parece casi seguro que esos historiadores tomaron el término en cuestión de la lengua francesa, en la que, sin embargo, no tenía este sentido."*

Por lo demás, lo escribían así: Cultur. Hasta fines del siglo XIX, no aparece la transcripción Kultur. En la lengua francesa de la edad media, el término culture significaba el culto religioso. Se empleaba couture o coture para designar un campo labrado y sembrado. El verbo culturer, y couturer también, indicaba la acción de cultivar la tierra. Los términos coutiveure, cultiveure, cultivure, cultivoure y cultivoison eran utilizados en el sentido de cultivo del suelo. Hasta el siglo XVII, al parecer, el término francés culture no indica el trabajo de la tierra, pasando también entonces, por extensión o por analogía, a utilizarse en expresiones tales como la culture des lettres, la culture des

sciences. Hasta el siglo XVIII no empiezan los escritores franceses a emplear el término en cuestión para designar genéricamente la formación del espíritu" (4).

Kultur es el término que utiliza Freud para designar a la *"totalidad de las obras y organizaciones cuya institución nos aleja del estado animal de nuestros antepasados"* (5), asimilando la idea de cultura a la de **civilización**. Una idea de cultura centrada en la estética, el gusto por lo bello, la limpieza y el orden siguiendo la tradición del Bildung del idealismo alemán -Kant, Goethe, Nietzsche- entendido como el devenir y la finalidad del hombre al concretar su formación intelectual, moral y estética.

Siendo que, a juicio de Victor Hell, el alemán emplea dos términos para expresar la idea de cultura: Bildung y Kultur. El primer término se entiende como la formación intelectual, estética y moral del hombre, como decimos, pero *"no se reduce a la adquisición de un saber positivo ni a la acumulación de conocimientos, así sean científicos; consiste en interiorizar y desarrollar el espíritu filosófico según la concepción de la Enciclopedia"* (6). Un ejemplo que encarna las virtudes de la Bildung, diría Hell, es Goethe y más en concreto su poema Fausto. Consecuentemente, la formación continua de la que se habla hoy en día no será sino *"un término muy anodino si lo comparamos con la Bildung en su sentido goethiano"*.

Tal es el sentido de la acepción de cultura como Bildung que expresa a diferencia de la Kultur -que significa lo que queda de la acción de la humanidad, lo estático que permanece y se conserva- un devenir, un proceso y una formación global, creativa, implicando necesariamente la libertad del individuo que realiza el acto del saber. *"Así, la Bildung, expresa el proceso dinámico de un pensamiento que transforma a la filosofía en ciencia (...) La Bildung constituye uno de los elementos esenciales en la evolución de la idea de cultura; la formación intelectual, estética y moral del hombre expresa un ideal de totalidad humana condicionada por la transformación de los Estados y de las relaciones de soberanía, en función de la exigencia de libertad, y sobre todo por un proceso de educación en el sentido muy amplio del término, que acompase la evolución del hombre para formarlo, no como ser aislado sino como sujeto consciente, enlazado al mundo"*

mediante una triple relación fundamental que lo une, respectivamente, a la naturaleza, al otro -a la sociedad, a la humanidad entera- y a los dioses o a lo divino" (7).

Una vez que hemos reflexionado en torno a la relación antigua entre las dos fuerzas subyacentes en la cultura: lo formal y uniforme (kultur), y lo informal y pluridimensional (bildung), pasamos al punto de encuentro de la cultura en la literatura sociológica y antropológica.

La primera noción de cultura de la que parten los sociólogos y antropólogos del siglo XIX aparece de la mano de escritores que son, básicamente, historiadores (8) y no filósofos, hecho que supone una novedad para la sociología acostumbrada a tener como referencia a aquellos; y, además, hemos de decir, que la palabra cultura se toma del francés y revierte posteriormente del alemán al inglés, pero, curiosamente, es la sociología francesa la que a juicio de Rocher tardará más en incorporar este neologismo, sin duda debido al personalísimo vocabulario de Durkheim y a consecuencia, en parte, del hecho de que los primeros sociólogos -Comte, Marx, Weber, Tönnies, Durkheim- no lo emplearon. Todo lo contrario sucedió con la sociología norteamericana -Albion, Small, Park, Burges y Ogburn- que rápidamente adoptaron el término de cultura.

1.2.- Cuatro momentos del significado de cultura

A partir del siglo XVIII los historiadores que se interesan por la historia comparada de las sociedades, partiendo de esta acepción de cultura como educación del espíritu, comienzan a generalizar para cualquier tipo de sociedad y hablan de momentos históricos en función de la ampliación de los conocimientos. Tales momentos constituyen fases en el progreso. Y, así, el término cultura fue empleado para describir esa evolución en el tiempo. Especialmente en idioma alemán y en inglés, acaba por designar una configuración o generalización del espíritu que conformaba todo el modo de vida de un pueblo particular. Cobra un sentido más amplio que el del simple progreso intelectual de una persona (socialización) y por analogía, una vez más, pasa a designar el **progreso intelectual y social** del hombre en general, de las colectividades, de la humanidad.

Recibió entonces por primera vez una **connotación colectiva**, pero conservó siempre la idea de un movimiento hacia adelante, de un mejoramiento, de un devenir. El amplio término pluralista constituyó, así, la base del desarrollo de la antropología comparada del siglo XIX. Y, de una forma o de otra, está en el origen de gran parte de los presupuestos antropológicos de esta ciencia a lo largo del siglo XX; donde cultura puede tomar el significado de forma de vida completa y diferenciada (9).

En consecuencia, podemos decir que pasamos por tres momentos iniciales en la consideración del término cultura. Al principio, la cultura se interpreta como el proceso de adquisición de conocimientos de un individuo; es la **socialización** o la educación. Después, por extensión, se consideró que las sociedades podían distinguirse por el nivel alcanzado en la acumulación de **conocimientos**. Y posteriormente, la antropología cultural tomó el término de cultura para designar al conjunto de **conocimientos de una sociedad** dada. Así pues, el primer y segundo momento se fijan en el carácter dinámico de la cultura, al estudiarla bajo el prisma de la educación y como proceso de acceder a algo, en este caso a, los conocimientos. Mientras que, por el contrario, da la impresión que la antropología cultural, que podríamos decir se inicia con Tylor, enfatiza el aspecto estático de la cultura al detenerse más en el hecho de lo que se tiene y se ofrece -en la enseñanza- y menos en el **aprendizaje**, en la dinámica de adquirir esos conocimientos. No obstante, más adelante veremos como esta apariencia de énfasis en el aspecto más inmovil de la cultura, esto es, la insistencia de la antropología cultural en subrayar como propio de la cultura la totalidad de las creaciones materiales y espirituales de una colectividad dada, que al transmitirse constituyen la herencia cultural de las gentes que la conforman, lleva implícita una gran carga de dinamismo puesto que, al definir la cultura de esta manera, abandona una idea de ella como acumulación de conocimientos que se aprenden -aquí está el lado dinámico de la postura que considera a la cultura como proceso de adquisición de conocimientos- para pasar a mostrar cómo cultura es todo aquello que el hombre hace dentro de una sociedad. Rompe así con el culturalismo ilustrado al que aboca un concepto de cultura centrado sólo en los valores del espíritu al que no todos llegan por igual y devuelve el protagonismo a la acción de cualquier persona al hacerla significativamente cultural, un hecho que no es de recibo entre las nuevas

teorías de la cultura de masas que se enfrentan con la tradición liberal de un concepto de la misma estrictamente reservado a minorías cultivadas.

Este relativismo cultural no parte del prejuicio de base de que solamente el conocimiento ilustrado puede considerarse legítimamente cultural y en consecuencia no juzga pertinente distinguir niveles de cultura en función de esos conocimientos y mucho menos tomar una postura valorativa respecto a ellos. Algo que pone en entredicho la sociología clásica sobre todo norteamericana y en nuestros días una interesante corriente filosófica francesa que protagonizan Bernard-Henri Lèvy, Alain Finkielkraut y Alan Bloom entre otros, por citar a los más actuales, porque en esto la Escuela de Frankfurt, Habermas sobre todo, tendría mucho que aportar. En el capítulo II tendremos ocasión de observar esta postura, ante el debate suscitado con el movimiento posmodernista y la tendencia filosófica italiana del "pensamiento débil".

Este apartado quedaría incompleto si no hiciéramos mención a un cuarto momento que aparece con fuerza en los años 70 y que se caracteriza porque toma el concepto de cultura prestado de la misma antropología pero distinguiéndose de ésta al hacer hincapié en la propia acción cultural.

Es decir, si la cultura es la forma de vida de una colectividad -antropología- lo que importa es que los individuos sean agentes creativos de su propio entorno. El protagonismo que en la creación cultural de antaño tenían unas élites que hacían posible una y otra vez la reproducción cultural, ahora se pone en cuestión y se fomenta y valora la acción creativa de la gente sencilla en el entorno de su propia existencia. La creatividad es un patrimonio de la humanidad (10) y donde cultura era enseñanza y aprendizaje, es ahora también, además, creación. En este movimiento podemos identificar a los partidarios de la animación socio-cultural en Europa, y a los de una educación crítica y activa, primeramente ligados a los postulados de las políticas de los países en desarrollo y, en la actualidad, muy cerca de cualquier planteamiento sociológico de las sociedades más desarrolladas económicamente.

1.3.- Un apunte acerca de la teoría crítica de la educación: La reproducción cultural y los nuevos sociólogos ingleses

La teoría crítica de la educación -Ander Gunder Frank, Bordieu y Passeron, Althusser, Illich, Reimer, Fernandez de Castro, Bowles y Gintis- pone el énfasis de su discurso, precisamente, en el hecho de la reproducción cultural que el sistema educativo genera. Mientras que las teorías del "capital humano" (11) y del funcionalismo en general, consideran como funcional esa reproducción para que el sistema se desarrolle, la teoría crítica, por el contrario, parte del principio que el sistema no es justo, por tanto cualquier instrumento que sirva para que el sistema se perpetúe y avance es negativo para la condición humana. La cultura que transmite el sistema educativo no es neutra, es una cultura de la clase dominante -la burguesa- y, lo que hace, por tanto, es contribuir a reproducir y perpetuar el orden social vigente.

La sociología crítica se fija en la socialización que produce la escuela, una socialización que reproduce las condiciones del sistema industrial: consumidores disciplinados, acostumbramiento a la disciplina laboral -Bowles y Gintis- y debilitamiento de energías para autoafirmarse.

En consecuencia, el camino a seguir para contrarrestar el efecto de la socialización-interiorización de pautas y valores -Parsons- que reproducen un sistema social desigual, es, a modo de catarsis, el aprendizaje en la escuela liberadora de la creatividad y el espíritu crítico e inconformista. La escuela en vez de ser vocera del orden establecido debe constituirse en herramienta que ayude a cuestionarse ese orden y, así, la persona estará preparada para afrontar "*la propaganda subliminal*" con la que el sistema integra disciplinadamente a los ciudadanos.

Sobre la base de la necesidad de desarrollar una educación en la creatividad se alimentan otras ideas provenientes del campo de la izquierda del pensamiento social (12) que critican el actual modelo educativo por ineficaz para el nuevo orden económico. Un orden económico en expansión, tremendamente diletante que varía vertiginosamente su oferta laboral. En consecuencia, dirán, si la persona no está educada satisfactoriamente

para adaptarse a este ritmo económico, lo cual significa haber aprendido a ser ágil, con reflejos, lúcido e imaginativo, no podrá sobrevivir con éxito a las exigencias de los nuevos tiempos. Y ésto que predicán los teóricos críticos de la educación no es ni más ni menos que lo que exigen los sectores dirigentes de la economía de mercado occidental (13). Un hecho, que no pasa desapercibido por la nueva sociología de la educación inglesa -B. Bernstein, M. Young y G. Whitty- (14), que desencantada por las contradicciones de estas posturas pasan a defender unos postulados teóricos que dan verdadero protagonismo a los factores sociales implicados en el aula: profesores, alumnos etc. los cuales son considerados como los auténticos depositarios del cambio educativo desde dentro del sistema, insistiendo en la **capacidad autónoma** de estos sujetos sociales para construir el mundo en el que viven. Es una adaptación crítica al sistema educativo partiendo del sentimiento de aporía al que abocan las grandes teorías.

Una vez (15) le preguntaron al sociólogo de la educación, el francés Roger Establet, lo siguiente "*¿Considera posible hacer una escuela no clasista?*" y respondió: "*La única manera radical de conseguirla sería cambiar la sociedad y sus clases dominantes. No obstante, en la actual escuela hay que buscar objetivos concretos*". Aquí se resume esta nueva tendencia crítica. Trasladan el problema a las contradicciones sociales, como en la teoría crítica tradicional, pero en vez de enfrentarse contra el muro, piensan, no en cambiar la educación -servirían al sistema- sino en modificar las prácticas cotidianas a través de la acción significativa de sus propios agentes sociales. Y así, sobre la base de una educación liberadora que se hace día a día en el aula, en el centro y en el sistema en general, la cultura que se transmite es menos reproducción para ser más renovación, innovación y creación.

Y si la educación nace con la cultura -cuando hay acumulación de conocimientos que hay que transmitir- la cultura se sirve de ella para desarrollar el saber, la libertad y la capacidad de pensar, pero, también canónicamente, la sumisión, la pasividad, la inercia, la reproducción del status-quo, la alienación y la injusticia. Educación y cultura van unidas; la opción que se tome en cualquiera de estos dos sentidos contrapuestos afectará a ambas realidades por igual.

Podríamos terminar incluyendo alguna cita de algún prestigioso pedagogo o sociólogo de la educación, sin embargo, creo oportuno que sea un escritor: Ernesto Sábato, quien desde su posición de observador de una realidad, como es la latinoamericana, necesitada de una política de desarrollo cultural en la línea de la teoría crítica de la educación, nos haga reflexionar acerca de la función de la cultura y del educador que la transmite. *"Porque en el extremo opuesto del profesor muchachista está el estólido y autoritario profesor que supone un saber petrificado para siempre, inmóvil, para siempre idéntico a sí mismo. Es el profesor que ve en el alumno a un enemigo potencial, no a un hijo al que debe amar; el que practica una disciplina siniestramente coercitiva, muchas veces para ocultar su ignorancia y sus debilidades; el que únicamente sirve para fabricar repetidores y memoristas, que castiga en lugar de formar y liberar; el que califica de 'buen alumno' al mediocre que acata sus recetas y se porta bien. Tipo de profesor que al fin ha encontrado su tierra de promisión en los países totalitarios, en los que el saber y la cultura son reemplazados por una ideología"* (16).

2.- DEFINICION DE CULTURA Y PROPOSITO DE ESTUDIO

2.1.- Concepto holístico del término Cultura

La noción de cultura como objeto de estudio específico nace explícitamente en 1871 desde la antropología y de la mano del inglés E.B. Tylor. Su definición es la siguiente: *"La cultura o la civilización, entendida en su sentido etnográfico amplio, es ese conjunto complejo que abarca los conocimientos, las creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y los demás hábitos y aptitudes que el hombre adquiere en cuanto miembro de la sociedad"*. Esta definición que es más bien una descripción, ofrece la novedad y la particularidad de no presentar la cultura como un progreso o un devenir, (17) ya que se refiere sobre todo a un conjunto de hechos directamente observables en un momento dado del tiempo. Esta visión estática comporta dos aspectos de interés; en cuanto que si bien es cierto que rompe con la tradición de tomar a la cultura y a la civilización desde el punto de vista del progreso occidental y en consecuencia bajo el prisma de la adquisición de los conocimientos más eruditos, también supone poner el acento en todo aquello que adquirimos, pero, pasando por alto lo que hacemos, la interacción cotidiana. En adelante, la sociología, más adecuada para el estudio de las sociedades desarrolladas tecnológicamente, se encargará de relativizar esta definición y el término mismo de cultura.

El sociólogo Guy Rocher inspirándose en la definición de Tylor sintetiza las diversas acepciones habidas en el campo antropológico y sociológico y opera en estos términos: *"Cabría definir la cultura como un conjunto trabado de maneras de pensar, de sentir y de obrar más o menos formalizadas, que, aprendidas y compartidas por una pluralidad de personas, sirven, de un modo objetivo y simbólico a la vez, para constituir a esas personas en una colectividad particular y distinta"*. A partir de esta definición, donde es fácil advertir la influencia de Durkheim, podemos obtener cuatro principales características de la cultura.

En primer lugar vemos cómo la cultura afecta a toda la actividad humana, cognoscitiva, afectiva o connotativa -es decir, relativa al orden en sentido estricto- o incluso sensoriomotriz; se incluyen valores, modelos, símbolos, conocimientos, ideas, sentimientos y, además, la acción del sujeto humano. La cultura es primordialmente y, sobre todo, una realidad vivida por personas.

Valores y actividad humana, dos aspectos de la cultura que aparecerán insistentemente a lo largo de estas páginas.

En segundo lugar, estas maneras de pensar, de sentir y de obrar pueden ser más o menos **formalizadas**. Cuanto menos formalizadas son estas maneras, tanto más es permitido o incluso exigida la interpretación y adaptación personales. Esto distingue a las sociedades. Existen aquéllas donde todo se halla normatizado, y otras, como las nuestras, donde la crisis comienza en la falta de creatividad y en la languidez del llamado "*factor humano*".

La tercera característica es lo que primordialmente y por encima de todo constituye la cultura; el hecho de que unas maneras de pensar, de sentir y de obrar sean **compartidas** por una pluralidad de personas. Lo esencial es que unos modos de ser sean considerados como ideales o normales por un número de personas suficiente como para poder admitir que se trata realmente de unas reglas de vida con carácter colectivo. La cultura, en la acepción antropológica y sociológica de la palabra, aún cuando individualice, no es, sin embargo, individual por naturaleza. La cultura es reconocida como tal sobre todo y principalmente por ser común a una pluralidad de personas. Por tanto, la noción de cultura se aplica únicamente a una sociedad global. Ahora bien, sería absurdo pensar en la existencia de una única forma cultural homogénea desarrollada por igual por todos los individuos de una sociedad. Precisamente, debido a este carácter dinámico de la cultura al entenderla no sólo como el entorno que nos viene dado sino también y principalmente, diría yo, como la acción del hombre en su cotidianidad, es por lo que en el seno de una sociedad hallamos la existencia de variables culturales que afectan a grupos sociales con características específicas unos de otros. Cuanto más compleja es una sociedad más probabilidad tendrá de estar recorrida por las más diversas

formas culturales. Las cuales adquieren la denominación de subculturas -la subcultura juvenil, por ejemplo- y, como más adelante veremos, también estilos de vida, término acuñado en la actualidad que sirve para designar a esas culturas de grupos sociales inscritas dentro de la común cultura global de una comunidad dada.

Finalmente, queda por referirnos a la última gran característica cultural, la cual señala que ningún elemento cultural se hereda biológicamente. La adquisición de la cultura es el resultado de los diversos modos y mecanismos del **aprendizaje**. O lo que es lo mismo, fruto del proceso de socialización de la persona. Es por ello, y en relación con el punto anterior, que los rasgos culturales no pueden ser compartidos por una pluralidad de personas del mismo modo que pueden serlo los rasgos físicos (18).

2.2.- Cultura, acopio de conocimientos versus cotidianeidad

Tomado como bueno este modo de entender la cultura, se desprende, en consecuencia, un triple contenido que da cuerpo a todas las culturas y que provoca en numerosas ocasiones confusión y contradicciones en el discurso explicativo de esta temática. Las tres dimensiones que comporta la cultura se reducirían a:

a) El campo de los valores, del **pensamiento**, las ideas, la moral, las opiniones y las actitudes.

b) El amplio mundo de las **realizaciones humanas**. Desde el punto de vista de las obras y desde el de los conocimientos.

c) La **actividad humana**, fundamentalmente, durante el tiempo libre. Actividad que supone: 1) Asumir lo hecho y en su caso interiorizarlo; leer un libro o ver la televisión. 2) Crear algo propio como hacer poesía, practicar un hobby o beber con los amigos.

Pues bien, a lo largo de la literatura cultural es fácil encontrarse con autores que sólo trabajan con un concepto de cultura restringido a uno de los tres ámbitos, y otros que aún admitiendo una idea de cultura en un sentido totalizador frecuentemente tuercen sus propósitos de un lado para otro quedándose, como los anteriores, en una expresión limitada de la palabra cultura. Creemos, sin embargo, que el punto de inflexión de la polémica está en el más o menos énfasis que se ponga en entender la cultura desde su forma estática o desde la dinámica.

En la primera acepción, la *estática*, se tendería a considerar en mayor medida los hechos humanos, lo dado, el entorno que nos envuelve y del cual podemos escapar fácilmente, según unos autores y dependiendo de sociedades claro está, o por el contrario nos constriñe de tal manera que vivir al margen de él es una empresa poco menos que imposible, dirán otros. En esta concepción de la cultura cobra especial relieve el proceso de socialización, que es el instrumento por el cual adquirimos lo que no deja de ser el fundamento último de la condición de la persona, la cultura. Se trata de un mecanismo de adaptación social; y en consecuencia, se pone el acento más en el control que en el cambio. La cultura se aprende, se interioriza, se asume y de esta forma la persona adquiere "*buena educación*" o en otras palabras se une en comunión con el resto de sus semejantes que viven en su sociedad.

Este concepto o aspecto estático de la cultura se queda, sobre todo en Occidente, en el nivel elitista de la misma, pues para acercarse a ella es preciso tener tiempo, dinero y posibilidades al alcance de pocos. Se afirma consciente o inconscientemente la unicidad de la cultura y su universalización, y cuando se admite la existencia de otras instancias culturales se la distingue bajo la denominación de alta cultura, cultura noble, cultura superior etc. Y a veces, como hemos señalado anteriormente, se entiende que sólo eso es cultura.

Bajo esta concepción entran en juego principalmente las dos primeras dimensiones a las cuales nos hemos referido anteriormente: El mundo de los valores y el campo de las realizaciones humanas. Ambos mundos pueden ser de ámbito universal y también nacional y local. Pero, en cualquier caso, los dos se transmiten inexorablemente

y se aprenden de igual forma; el fin es la adaptación -so pena de parecer *incultos o mal educados*- y el resultado es la reproducción cultural y la unicidad en la traducción simbólica de la realidad. Esta cultura es una cultura que el hombre no elige, se le impone y la va aceptando naturalmente desde niño. Aparte sin embargo, existe la "otra" cultura, la de género menor, la dinámica es la cultura de la cotidianeidad, lo que hacemos todos los días, nuestras prácticas diarias, nuestras conversaciones.... Lo que Aranguren llama "pequeño mundo" en oposición al "gran mundo" cultural (19). Es "el mundo de cada cual, el de mi pueblo, mis parientes y mis amigos, mi trabajo y mis diversiones cotidianas, el mundo dentro del cual se va desarrollando mi vida (...). La vida, por supuesto, no es sólo intrascendencia, pasatiempo y juego. Así, la conversación, antes bajo la forma de visitas y tertulias, ahora, cada vez más, bajo la de conversaciones telefónicas. Así, antes, el paseo 'el callejear' o flâner, el 'ir de compras o escaparates', ahora, cada vez más, el deporte o el jogging, el ir a la playa o a la piscina. Conducir un coche es, en sí mismo un esparcimiento (...). Es también una característica de nuestro tiempo la de la conversión en pasatiempo o hobby de cualquier quehacer" (20).

En esta cultura cotidiana, a medio camino entre lo personal y lo colectivo, Aranguren también incluye la misma "vida privada" que él considera un "invento de la modernidad" como compensación de la "pérdida de vigencia social de la Fiesta pública y de la creciente intromisión del Estado y la Administración en la vida de las gentes". La consecuencia es "el desarrollo de la vida del hogar, la creación de la intimidad, la afirmación de la pequeña fiesta íntima de cada cual, en suma, la constitución de lo que se llama en inglés *privacy*", y que ha dado pie a que Riesman observe con pesimismo la aparición de la "*muchedumbre solitaria*" en medio de la gran ciudad (21).

O sea, que en Aranguren podemos entresacar como tres niveles culturales, a saber: la gran cultura, que es la estática, la que nos viene dada (22); el pequeño mundo cultural que es la cotidianeidad donde interactuamos diariamente, fuera de nosotros, en vida societal y dentro -familia nuclear, pareja, individuo-, en la intimidad y en la vida privada, y que, por tanto, es una vida dinámica y activa. Y finalmente, la otra forma cultural es la "Fiesta", la fiesta postmoderna que es una gran "movida" que nos libera de la rutina de la cotidianeidad.

Pues bien, he aquí una idea de cultura que ofrece el protagonismo principal a las costumbres de los ciudadanos; una idea muy distinta de aquella otra que, en todo caso, mide la cultura por el grado de conocimientos recibidos y acumulados.

Este doble sentido del término no escapa a la consideración de autores como Luis Escobar de la Serna que expresa de esta forma lo que para él es la evolución del concepto de cultura: *"la cultura ha sido primero, un estado general o un hábito del espíritu muy cerca de la perfección humana; segundo, el estado general de desarrollo intelectual en el conjunto de una sociedad; tercero, el conjunto de las artes; cuarto, en una época más avanzada del siglo XIX, todo un modo de vida, material, intelectual y espiritual. Ciñéndonos a las dos acepciones amplias de la palabra cultura, puede decirse que la primera acepción es la de las actividades intelectuales. En este sentido la cultura implica un aprendizaje; dicho de otro modo, para gozar de estas actividades hace falta una llave, adquirida en gran parte por la educación (...) En consecuencia una política cultural dirigida esencialmente a simplificar las necesidades culturales de este orden tendería a no beneficiar más que a una minoría. En segundo lugar, la palabra cultura puede ser entendida como el conjunto del modo de vida de una sociedad o de un grupo social. Este es el sentido que los antropólogos y sociólogos le dan habitualmente, y aparece relativamente tarde, en el curso del siglo XIX. Puesto que en este sentido la palabra cultura abarca todas las creencias y actividades, no puede existir ningún grupo social sin cultura".* Lo cual no es óbice para que en una cultura dada surjan múltiples subculturas (23).

2.3.- El método teórico y el método empírico como formas de aprehender la cultura

En el estudio de cualquier fenómeno social caben dos actitudes; una de ellas es acercarse a él mediante un método teórico y la otra es la investigación empírica: la medición. Y, también, cabe partir de un concepto de cultura estático o dinámico, según lo que venimos diciendo.

Lo que nos interesa aquí es poner en relación el método con el concepto, aunque sólo sea a modo de bosquejo que tendremos ocasión de completar a lo largo de toda la obra. Pues bien, al abordar el hecho cultural podemos utilizar un discurso teórico y reflexionar acerca de las bondades o maldades de tales ideas, valores o realizaciones humanas y en todo caso ver si lo que decimos de lo que observamos en la realidad se ajusta al modelo o paradigma del que partimos. Este tipo de modelo se hace plenamente consecuente con la **forma estática** de entender la cultura. Pero si lo que pretendemos no es otra cosa que medir la cultura así entendida; es decir, aquello que nos viene dado y que nos toca asumir, lo que en definitiva es patrimonio de la humanidad o en su caso de una comunidad sobre todo en relación a valores, lo estático, lo que nos enseñan y aprendemos mediante la educación formal..., todo esto se presenta como un empeño harto difícil y un tanto inútil; el modelo empírico no sirve para este concepto de cultura, como sugiere A. Moles, si nos acercamos al estudio de esta cultura utilizando el instrumental empírico, tomando la cultura desde el ámbito de los valores y de los conocimientos -el "*cuadro sociocultural*" o cultura colectiva de Moles- la complejidad en el mundo actual es tan grande que "un retrato de la cultura tal como el que persiguen los etnólogos para las sociedades primitivas más simples (...) apenas daría una idea grosera de lo que puede entenderse por red de conocimientos. Mientras que si la estudiamos a partir del conjunto de las obras humanas relevantes, a partir de "*la memoria del mundo, entendiendo por tal el contenido de todas las huellas materiales de todos los mensajes de la sociedad (...) podemos saber cuántos libros se publicaron sobre la caza de mariposas africanas (...) cuántas personas visitaron el Metropolitan Musseum of Art en 1966 (...) a lo más que llegaríamos es a realizar una interminable 'Enciclopedia Universal' y el problema de la dimensionalización de la cultura no diferiría del de la dimensionalización del fichero de una biblioteca universal*" (24).

Ahora bien, otra cosa es abordar la medición de lo que A. Moles llamaría "*cultura individual*" y que nosotros entendemos mejor como la **cultura cotidiana** del hombre de a pie de una sociedad dada. Cultura que no es individual puesto que puede tipologizarse en grupos de individuos que conocen parecidas cosas y sienten, piensan y actúan de forma similar. En este caso el modelo empírico se hace enteramente operativo porque el concepto dinámico de cultura se lo permite.

Si nosotros nos detenemos particularmente en este tipo de cultura es, primero y fundamentalmente, porque se puede medir, al menos de forma cuantitativa con mejor o peor acierto, tal como lo hemos intentado con los hábitos culturales del País Vasco. Y en segundo lugar, tiene para nosotros especial interés porque nos acerca, como decimos, a una realidad más próxima al ciudadano de cualquier condición y nos introduce irremediabilmente en la sociología de los mass-media, de la vida cotidiana y de la cultura de masas como paso previo al estudio de los estilos de vida como método teórico-experimental de excepcional interés para obtener información de la realidad de un pueblo. No obstante, a lo largo de todas las páginas que siguen no nos abandona ni por un instante la duda epistemológica sobre la relevancia de un método u otro a la hora de aprehender la realidad cotidiana. Al final, en el ejemplo de "estilos de vida" que proponemos, nos inclinamos obviamente por la herramienta estadística propia del método positivista, como una buena forma de acercarnos a la realidad. Hay otras, los "estilos de vida" nos sugieren ésta, y ellos son nuestro objetivo.

2.4.- Toma de postura. La cultura como cotidianeidad

"Mi mundo es, pues, y, por de pronto, no tanto mío como un mundo que me precede, en el que estoy y que estaba ya ahí" (25). En esta frase de Aranguren se da una cuenta de la importancia que tiene la cultura como molde de conciencias en tanto en cuanto escenario fijo en el cual representamos el rol que nos toca jugar. Pero, la cultura es también el producto de la actividad humana. La cultura no es solo algo que pertenece al pasado sino realidad viva donde el protagonista -el hombre- escenifica su propio papel, y durante el proceso, está generando la cultura cotidiana de cada día. *"Es la cultura el escenario de mi vida. En ese escenario es en el que, como actor, he de representar mi papel. Pero no somos solamente actores. En mayor, menor o mínima medida, cada uno de nosotros es autor de la obra personal de su vida y director o, cuando menos, co-director de su escenificación" (26).*

Mi propósito es presentar de modo coherente las distintas posiciones teóricas y metodológicas a la hora de enfrentarse con la idea de cultura. Fundamentalmente, hallamos dos posturas defendidas con igual ardor por sus partidarios respectivos. Una hace hincapié en las costumbres y en el modo de vida como fundamento último de una cultura (27). La otra, identifica cultura con saber y en ningún modo puede permitir que se le llame cultura a cualquier actividad humana. Igualmente, como guía para las consideraciones que vienen a continuación, hemos de decir que en medio de la pugna, tenemos lo que se ha dado en denominar cultura de masas, por cuanto este concepto puede ser abordado desde el plano del comportamiento cotidiano de las gentes de una sociedad, o puede ser considerado como una forma especial de saber, de crear y de consumir que nos remite a aquella idea de cultura que la identifica solamente con acumulación y transformación de conocimientos y que, a veces, la designamos con el término de cultura de élite; en este caso -cultura de masas- sería un epifenómeno de ésta, pero que en definitiva, en modo alguno tiene que ver con una idea de cultura de masas como cotidianeidad del público de un país.

Estas matizaciones creo que vienen oportunas para no navegar demasiado en el mar de confusiones que en mi exposición conllevan los cambios constantes de paradigmas, de unos autores a otros.

En segundo lugar, es preciso entender las siguientes líneas con el otro propósito de hacer ver al lector que un análisis experimental de la cultura, como el que se presentará en la segunda parte de la tesis, exige definir operacionalmente a ésta cultura como modo de vida, y así observar y medir los hábitos, costumbres y consumos de una población dada. Porque si nos quedamos con la idea de cultura como saber o creación artística refinada, la investigación o se haría interminable -suma de conocimientos- o excesivamente restringida -dirigida a las élites- y en absoluto operativa.

2.5.- Posición metodológica: El estudio de la cultura como cotidianeidad vía para llegar al análisis experimental de la misma

No olvidemos distinguir entre cultura que crea obras de arte -cultas en el sentido tradicional del término-, cultura que se contempla y cultura que se hace todos los días con sólo vivir y relacionarnos. Nosotros podemos ver a la cultura como a la obra de arte pictórico que se mira -se consume-, gusta y enriquece al que lo hace. El individuo adquiere la cultura, pero, también podemos observar al fenómeno cultural desde otro prisma, desde el que hace el cuadro, o compone unas notas musicales, y aún más, desde el que habla con sus amigos o pasea por la calle. Es el hombre en acción. La cultura así considerada puede parecer en algunos casos poco trascendente, incluso devaluada, masificada, pero, nos preguntamos ¿dónde está el verdadero valor de la cultura?.

En el segundo caso la cultura es acción y creatividad, en el primero es difusión y consumo. Como vemos, el papel de la persona en el espectro cultural varía. Unas veces es espectador pasivo, en otras crea un producto cultural y en otras participa activamente en él con sólo relacionarse.

La metodología que vamos a seguir en estas consideraciones teóricas sobre la cultura cotidiana comenzará por presentar el pensamiento de los que se interesan firmemente por un concepto de cultura que implique acción y creación masiva y popular, para pasar al amplio debate que impulsa la aparición de la cultura de masas de la mano de los medios de comunicación, en cuanto tiene la cultura cotidiana de difusión y consumo (28).

Veremos, como desde las sociedades menos desarrolladas tecnológicamente se alza un grito de atención al fomento del espíritu cultural de las personas en general. Se intenta poner los medios necesarios para que eso sea una realidad.

En consecuencia, se pone el acento en la masa, en el público como hacedor de cultura. El valor de la cultura está en el hecho de ser compartida, en el hecho de ser

construída, y no tanto en el producto en sí, en la calidad de la obra. Mientras que, por el contrario, es fácil ver en el campo de los observadores occidentales de izquierdas o de derechas un escoramiento claro hacia la alta cultura que produce las ideas y las obras verdaderamente relevantes. La crítica, en este terreno, viene de la mano, precisamente, de autores que piensan que la "masificación" de la cultura debido, sobre todo, a la influencia poderosa de los m.c.m., produce una devaluación de la misma, porque su concepto está asociado a grandes corrientes del pensamiento y a vanguardias artísticas.

Desde el comienzo, hemos intentado distinguir en el término de cultura un componente estático y otro dinámico. La cultura puede ser entendida poniendo el acento en el conjunto de realizaciones humanas, en general, y dentro de una sociedad dada en particular, incluyendo obras y conocimiento; y por tanto, como entorno que nos viene dado y conforma nuestra existencia. Sin embargo, una concepción dinámica de la cultura se inclinaría a considerar principalmente, lo que la cultura tiene de herramienta para construir nuestro mundo día a día. Tomando posición por la primera postura metodológica es fácil considerar al hombre como un ser poco dueño de su destino y sometido a las reglas prescritas de antemano. En cambio, el otro punto de vista se fija en las posibilidades de "*acción social significativa*" -en terminología de Weber- que el hombre tiene para recrear su mundo.

Hemos situado el mundo de las realizaciones: valores y obras, dentro de la idea estática de la cultura y hemos renunciado a seguir este camino en su estudio, por la imposibilidad fáctica de medición operativa (A. Moles).

Podemos considerar que la meta de una sociología de la cultura así entendida se sitúa en el estudio de las estructuras que sobresalen a la acción del sujeto, sin tener en cuenta el punto de vista del actor. Es el objetivo de las sociologías positivistas, que, según estamos viendo, tendrían muy difícil el camino para acceder a una realidad tan global y amplia como es la cultura considerada como suma de productos humanos. Cosa muy diferente sería enfocar el estudio de la cultura desde una perspectiva de cotidianidad, donde el objetivo tiene que ver con la acción significativa del sujeto y el método con la descripción del proceso, ya sea ésta mediante herramientas cualitativas o

cuantitativas, tal como las que empleamos en el ejemplo empírico que presentamos al final de la obra.

Al referirnos a la cultura dinámica como el mundo de la cotidianeidad donde se dan cita las acciones humanas que van conformando la cultura, hemos de decir que en él es posible distinguir la praxis cultural del hombre sencillo de la del creador de vanguardia. Es decir, la cultura de la cotidianeidad no es posible entenderla sin utilizar grados y niveles -que no suponen necesariamente aplicar un criterio de valor- y que, al menos, se agrupan en dos: Uno es el definido por la llamada cultura de masas y el otro es el que convenimos en denominar vanguardia cultural. A partir de aquí nuestro propósito, como ya indicamos más arriba, es entrar a comentar la discusión teórica existente entre, por una parte los partidarios de la cultura de masas (29) y de su vehículo fundamental: los m.c.m., que la contemplan desde el plano de la acción positiva de la democratización de la cultura, y por otra, sus detractores que la consideran enemiga de la cultura, devaluadora de la misma y medio de alienación de las propias masas. Y es preciso recordar que un concepto de cultura de masas lleva parejo una idea de cultura como cotidianeidad en cuanto que la cultura de masas es la cultura popular, es decir, lo que hace el individuo medio con su tiempo libre. Por tanto no hemos de olvidar que cuando hablamos de la cultura como cotidianeidad de los diferentes agentes sociales consideramos ésta como todo aquello que tiene que ver con lo que el individuo realiza, fundamentalmente, durante su tiempo libre: todas las formas de interacción comunitaria, la praxis individual sobre cualquier producto cultural y el consumo de ellos. Consumo que supone la obtención como mercancía ofrecida en el mercado y la pura observación y recepción por los sentidos de la cultura sin más, donde juegan papel primordial los m.c.m., y provoca asimismo la argumentación que sitúa a la cultura como industria: la industria cultural.

3.- DEMOCRACIA CULTURAL VERSUS DEMOCRATIZACION DE LA CULTURA

3.1.- Planteamiento de la disyuntiva

Desde una perspectiva muy avanzada de la teoría de la cultura, los países europeos, fundamentalmente, se interrogan sobre las auténticas posibilidades de acceso a ésta por parte de la población. Comienzan por observar que la aparición de la democracia en los diversos órdenes sociales, incluida la cultura, no es una condición suficiente para que la gente disfrute de una verdadera democracia cultural. Es más, llegan a plantear la existencia de una relación directa, en muchas ocasiones, entre posibilidad de obtener cultura a través del disfrute de mayor tiempo de ocio e "incultura" puesto que, afirman que la "democratización de la cultura" aboca, si no se corrige con la llamada "democracia cultural", a un consumo masivo de productos culturales convertidos en virtud de este proceso mercantilista en pasatiempos y fútil diversión de masas. En consecuencia, abogan por la instauración de una democracia cultural cimentada en la acción de la animación socio-cultural como una suerte de educación compensatoria, que provoque en la gente el surgimiento de un espíritu creativo y de iniciativa personal que le sirva a lo largo de toda su vida para crear sus propias obras y su propia relación comunicativa, y de esta forma disfrute, como disfruta el artista profesional, con la actividad cultural para que ésta no sea solamente consumo pasivo sino desarrollo personal activo.

Por tanto, hay que ver en la base de esta tendencia un sentido moralizador. La cultura puede empezar con la democratización del tiempo que permite obtener el beneficio del ocio, ahora bien, si con ello nos conformáramos, si sólo este hecho nos fuera suficiente, la cultura se convertiría en mero pasatiempo sometido a la misma rutinización del tiempo de trabajo (30).

M. Hicter, en 1978, a la sazón Director General del Ministerio de Cultura Francés participa en el debate con estas consideraciones: "*La democracia cultural se opone, es preciso hablar claramente, a la democratización de la cultura. La*

democratización de la cultura reposa sobre un concepto patrimonial de la cultura, es preciso hacer acceder a las masas a la cultura por iniciativas generosas; de ahí la política de bibliotecas públicas, difusión teatral, musical etc. La democratización de la cultura está unida históricamente al combate por una ampliación del tiempo de ocio que debe permitir esta culturización y es de ahí de donde viene esta utópica 'civilización del ocio' de los años 50 por lo cual yo mismo he abogado: ocio = cultura = desarrollo = liberación. Ahora bien, en la sociedad de consumo que es la sociedad donde aquel que tiene el poder de producir algo es el mismo que tiene también el poder de hacerlo consumir, el ocio no libera; aliena tanto como el trabajo; es el tiempo de consumo cultural de productos fabricados por los productores de 'hardware' con fines lucrativos. Es el período del slogan: 'Cultura para todos' (...) Hacer referencia hoy en día a la noción de democracia cultural constituye un paso profundamente diferente. Se trata de poner en duda la noción patrimonial de la cultura para reemplazarla por un concepto que remita la definición de cultura a la propia población. El tiempo libre se presentaría entonces como una zona privilegiada de la animación, en la medida en que, poniendo en juego actitudes, exigencias personales y valores diferentes de aquellos que presiden las relaciones de trabajo, introduce una nueva dinámica de las relaciones en el conjunto de la vida social. La autogestión de los centros de ocio, el control de las industrias culturales o de turismo y su subordinación a objetivos de un ocio humanizador, así como los métodos de autoformación de educación extraescolar son algunos de los aspectos de una política de animación cultural que merecería ser desarrollada. Pues el arte es 'productivo' no en el sentido económico sino productivo en valores, imágenes, ideas, símbolos. Por la actividad artística, el hombre contribuye a crearse a sí mismo en tanto que hombre, es decir, a ampliar su dimensión social y afectiva y esto no es más que un ejemplo" (31).

En la reflexión última podemos observar el fundamento de esta corriente teórica europea, fundamento que se basa en la concepción de la cultura como una actividad libre de la persona, que lejos de consumir pasivamente la producción cultural ofertada con la llegada de la "civilización del ocio", participa en la construcción misma de la cultura, con lo cual durante el proceso, se enriquece humanamente (32).

Por tanto, es una concepción nada aséptica, es militante; el fin último de la cultura es el desarrollo espiritual del hombre y el método para conseguirlo es su propia implicación, su protagonismo directo en todos los ámbitos de la cultura.

En virtud de ello, el fenómeno de la animación socio-cultural (33), en palabras del mismo Hicter, "no es sólo una metodología, menos aún una tecnología, es un modo de transformación social".

La idea de **democracia cultural**, puesta de relieve tanto por el Consejo de Europa como por la UNESCO, comporta pues, dos ideas principales: **pluralidad** de la cultura y **creatividad**.

Se trata de un concepto de cultura que no se limita a la cultura heredada o elitista sino que debe promover la diversidad de expresiones culturales basadas en el pluralismo social (34). *"Al mismo tiempo que se proclama el carácter pluralista de la cultura, se da énfasis, naturalmente, a la creatividad individual y colectiva, o sea, la necesidad de estimular un comportamiento cultural productor-activo, en lugar de consumista y pasivo"* (35).

Las políticas basadas en la *democratización de la cultura* no ponen en cuestión la cultura tradicional sino más bien todo lo contrario, se trata de una búsqueda de un reparto más amplio de los beneficiarios de un bien cuyo contenido continúa, a pesar de todo, estando definido por una élite social cuya misión consiste en preservar y enriquecer el patrimonio cultural. El desarrollo de las bibliotecas públicas, los círculos o asociaciones educativas post-escolares, las universidades populares son claros testimonios de esta voluntad de democratización de la cultura. Pero si bien las energías se concentran para elevar el nivel cultural de las masas, el contenido mismo de la cultura no se presta a discusión. La cultura a expandir se da como establecida de manera firme y segura. E. Grosjean (Ministerio de Cultura Francés) y H. Ingberg (casas de la cultura de Bruselas) (36), observan, que hacer referencia, hoy en día, a la noción de demanda cultural constituye una línea de acción totalmente diferente. Se trata, nada menos, que de poner en tela de juicio la noción patrimonial de la cultura, y, en consecuencia, la política de más

amplia repartición de sus beneficiarios -una postura paternalista-, para reemplazarla por un concepto que confía la definición de la cultura a la misma población. De lo que se trata es de hacer a cada uno, no sólomente beneficiario de la cultura adquirida, sino, sobre todo, dueño de la definición de esta cultura considerada como movimiento.

Estos mismos autores dirán: *"En el paso desde la democratización de la cultura a la democracia cultural hay un cambio de perspectiva tan radical, como en materia económica, lo hay entre la inclusión de los trabajadores en los beneficios de la empresa de una sociedad anónima y la conversión de esa sociedad en una cooperativa de autogestión (...) la democracia debe siempre, no sólomente salvaguardar lo que ya se ha adquirido, sino buscar constantemente medios de expresión y de participación más amplios e intensos"*.

Gosjean e Ingberg terminan este capítulo refiriéndose a la constante controversia entre los partidarios de la animación y los de la difusión y creación. Los primeros, como paladines de la democracia cultural canalizada a través de la insistencia en la participación y creación de los propios actores implicados, esto es, la masa poblacional; al margen de la visión *"patrimonialista"* representada por los segundos, los entusiastas de la democratización cultural que no pone en cuestión los fundamentos tradicionales de la cultura basados en una élite o vanguardia que crea y que incorpora -esta es la novedad y la bondad de la democratización de la cultura según sus partidarios- al conjunto de la población en el disfrute de la cultura al posibilitar el *"consumo"* de la producción cultural de esas vanguardias. Sin embargo, dirán Grosjean e Ingberg: *"El problema no radica en aceptar o rechazar la creación artística, sino en dar a cada uno la posibilidad de crear, en la medida de sus aptitudes y de su voluntad"*.

Finalmente, van a incorporar en las líneas de su artículo, un cuadro esquemático que refleja, a su juicio, la postura de los extremistas defensores de la visión de la cultura como participación directa del individuo en la construcción de su entorno sin más mediación que la propia del sistema de animación. Contraponiendo, en el mismo, su visión del lado opuesto representado por los defensores de un modelo de cultura tradicional compuesto básicamente por élites que crean y masas que consumen.

PARTIDARIOS DE LA ANIMACION

- 1/ Participación activa
- 2/ La cultura en evolución
- 3/ Contacto con toda la población
- 4/ Cultura confundida con política en el sentido profundo del término
- 5/ No-directividad

- 6/ Progresismo
- 7/ Liberación
- 8/ Libre expresión
- 9/ Comunicación abierta
- 10/ Allí donde vive la gente
- 11/ Abierta a todos
- 12/ Valoración del grupo
- 13/ Creatividad

PARTIDARIOS DE LA DIFUSION

- Consumo cultural
- El Patrimonio cultural
- Público compuesto de una élite
- Cultura en contraposición a la política

- Creación perteneciente a los especialistas profesionales
- Conservadurismo
- Alienación
- Pasividad
- Discurso de arriba a abajo
- En los templos culturales
- Reservada a los iniciados
- Triunfo del individualismo
- Creación artística

Por tanto, hay que seguir insistiendo en el hecho de que la teoría de la animación socio-cultural se convierte en una herramienta favorecedora de la participación de la gente en la creación de la cultura a través de su propia experiencia como actores de la mera praxis social. Una praxis, que como ya hemos visto, no la consideran de forma aséptica sino que debe ser, dicen ante todo un instrumento de desarrollo humano y de enriquecimiento personal. En consecuencia, esta tendencia parte de un prejuicio moral al abordar la idea de cultura. Cultura, de este modo, no constituye cualquier ocupación durante el disfrute del tiempo libre: no es el descanso, la pasividad, el divertimento simple o el puro pasatiempo. Es, por el contrario, toda actividad de la persona que favorezca el enriquecimiento de los valores humanos. Es la creación artística, literaria, audiovisual etc. (37). El énfasis es puesto en la creación popular; se considera más positivo el hecho de que el individuo ocupe su tiempo realizando sus propias obras culturales que consumirlas pasivamente en el "supermercado" de los mass-media.

En esta concepción se observan pues, dos consecuencias importantes: Por un lado, la cultura no es un concepto al margen de un contenido **moral**, aunque, signifique la pura actividad del hombre durante el ocio; no es, por tanto, cualquier actividad. Y, por otro, en virtud de esa "*mínima moralia*" (Adorno y Aranguren) o "*magna moralia*" (Aristóteles), la cultura tradicional no se pone en cuestión. Lo que se añade de original es la forma de acceso a ella, en este caso, más por la creación que por el consumo; así como, también la manera de entender a los agentes sociales que la disfrutan, que son, en este caso, la gente en general y no sólo determinadas vanguardias culturales.

3.2.- Consideraciones finales: Pausa, a modo de orientación

Para situar al lector ante el capítulo en el cual trataremos de plasmar la tendencia sociológica que toma la cultura como un asunto de élites creativas, muy formadas, y donde la cultura de masas como creación o producto es rechazada; conviene, para seguir orientados, echar una mirada retrospectiva a los planteamientos que acabamos de esbozar, y regenerar el concepto de masas que postulan. Para acabar situando al lector ante las posturas clásicas de la antropología; con el fin, como decimos, de introducirnos definitivamente en la visión sociológica del término.

Tres son las concepciones distintas de cultura que hemos podido observar hasta ahora. En primer lugar, nos referimos a la teoría de la **animación socio-cultural**. Esta teoría nace y se desarrolla, significativamente, en los países europeos, los cuales parece que están de vuelta de las dos posturas extremas. Una, la que define a la cultura como cualquier hecho social humano de un colectivo dado; y la otra, para la que solamente es cultura un grupo muy reducido de creaciones científicas y artísticas fruto del trabajo de seres geniales que viven exclusivamente para ese cometido.

La teoría de la animación socio-cultural, contrariamente al segundo planteamiento, cree firmemente que la cultura debe ser patrimonio de todos y cualquiera puede y debe participar de la creación cultural. Ahora bien, a diferencia de la primera de las posturas -la antropológica- no sitúa a todas las actividades del hombre en la categoría

de lo cultural; sólo lo serían aquellas que contengan valores humanos tradicionales y contribuyan al desarrollo espiritual de la persona. Cultura de masas para este modo de entender la cultura será pues, la actividad creativa de la gente que tenga un sentido ético-estético.

El segundo planteamiento general que hemos tenido ocasión de esbozar queda en parte aludido en la argumentación anterior. Es una posición clásica de la **antropología**. La cultura se convierte en cultura de masas en virtud de esta característica que hemos comentado, de permitir el acceso al nivel de cultura a todas y cada una de las expresiones humanas de un colectivo dado (38). A diferencia de la teoría de la animación-sociocultural, aquí no interviene para nada el sentido que tengan las acciones de la persona; ese sentido, valor, espíritu o carácter que puede ser de un pueblo o de un grupo particular, forma parte, a su vez, del mismo concepto de cultura. Entonces, cultura es cultura de masas porque es la costumbre de la gente.

El tercer y último planteamiento está situado a medio camino entre los dos anteriores pero presenta características propias derivadas de una situación política concreta. Es el del socialismo de Estado y sobre todo del **Tercer Mundo**. Pues bien, hemos de entenderlo muy en relación con la profunda fuerza de penetración que tiene la llamada cultura de masas en Occidente a través de los medios de comunicación. Por su carácter de producto barato y de muy sencilla asimilación estas sociedades en desarrollo tienden a ser absorbidas culturalmente -imposición cultural, colonización...- con relativa facilidad por estos poderosos mecanismos formadores de conciencia. Consecuentemente, el debate cultural deviene en político e interesado, pero no por ello falta de interés científico. Como decimos, con el telón de fondo de estos condicionantes, estos países toman postura por un concepto de cultura próximo al de cultura de masas tal como vimos en los planteamientos anteriores. Una concepción que valora el proceso creativo de las masas como forma de fijar un carácter propio nacional, y que eleva a fenómeno cultural cualquier manifestación de costumbre de la gente, como una suerte de ejercicio espiritual que frene las influencias foráneas. Tanto, como, al mismo tiempo, conciba que la cultura es inseparablemente acción y sentido (moral), y a veces, igual que lo hace la sociología de masas americana, sólo determinadas actividades científicas y artísticas.

La cultura es cultura de masas, pues, porque independientemente de las causas que provocan el discurso teórico, en estos países el protagonismo principal lo tienen las masas, lo mismo para consumir que para crear y fijar obras y costumbres.

La idea de cultura desde la animación socio-cultural o, también, "*democracia cultural*" la hemos desarrollado en el apartado que denominamos: democracia cultural versus democratización de la cultura. Nos queda ampliar los otros dos conceptos básicos hasta ahora.

En primer lugar situaremos al lector ante la filosofía germinal de la política cultural en los países del Tercer Mundo muy influenciados por el materialismo histórico del socialismo de Estado.

Y, finalmente, nos detendremos con calma en la concepción teórica y en el método de la antropología cultural. Así, nos colocamos ante el umbral de las posiciones más sociológicas que dan paso al objetivo fundamental de la obra. La segmentación cultural a través de los "*estilos de vida*".

4.- LA POSICION DEL TERCER MUNDO Y DEL AMBITO SOCIALISTA

4.1.- La cultura: entre la masificación y la actividad creativa

Desde luego, nada mejor que la perspectiva del Tercer Mundo y también del socialismo de Estado (39) para caer en la cuenta de la importancia de la cultura como actividad del hombre en tiempo real, pues es en estas sociedades donde el debate cultural se escora inevitablemente del lado de la realidad cotidiana. La cultura, sin perder su sentido "elitista" unido a la idea de educación, socialización, progreso y desarrollo, se convierte, también, en patrimonio de todos, se democratiza, y en consecuencia, se fomenta el cultivo creativo popular. No olvidemos tampoco que este hecho corre paralelo con la fuerte penetración uniformizadora de la "cultura de masas" que proviene del mundo occidental y desarrollado económicamente, tendencia que provoca la reacción nacionalista de preservar las propias culturas valorando positivamente las realizaciones autóctonas y otorgando un mayor protagonismo a las actividades "cultas" de la gente, cualquiera que sea su extracción social. Así, lo original es que la creación cultural tiene por protagonista a un público muy heterogéneo que nada tiene que ver con aquellas vanguardias o élites privilegiadas que en otras sociedades monopolizan el derecho a crear y transmitir la cultura.

Cabe precisar esto que decimos en relación con los países de régimen político de economía centralizada. Probablemente, como consecuencia de la fuerte influencia del rasgo **evolucionista** del materialismo histórico, en los Estados socialistas, da la impresión de que se mueven en las dos aguas del significado cultural. Por una parte, miran con buenos ojos todo aquello que se pueda caracterizar como propio del país en cuestión; es una política nacionalista y muy proteccionista con los productos culturales propios, en parte como reacción lógica a la aculturación occidental. Pero, también, desarrollan indudablemente una política de **democracia cultural**, desde el punto de vista de posibilitar la actividad creativa de la gente. Sin embargo, es muy difícil que en la práctica consideren a la cultura como cualquier hecho social de la acción humana

significativa. Cultura, desarrollo y progreso de las potencialidades humanas son conceptos que, por el contrario, van frecuentemente muy unidos en estas sociedades.

Volviendo al comienzo de nuestra exposición, hemos de decir que cobra especial importancia, en este contexto, la educación, la socialización, la acumulación de conocimientos, la transmisión de los mismos y su interiorización por los individuos. Consecuentemente, estamos ante esa idea de cultura que a veces denominamos "elitista" por entender que se sustenta en la realidad básica de una jerarquía cultural en función de la capacidad o posibilidad de acceder a la información, a las fuentes del saber.

En los estados socialistas, siempre ha dado la impresión de existir una gran tendencia a correlacionar cultura y saber, y todos sus esfuerzos militantes para incorporar a la población a la cultura suponen a su vez, el intento de aproximar a las masas a ese saber y a los conocimientos. Por tanto, no es fácil que la cultura sea asumida aquí como puro y simple modo de vida, tal como se esfuerzan en proponérselo los antropólogos. En un artículo interesante de V. Vizguin aparecido en la revista Ciencias Sociales, de la URSS (40), el autor trata de hacernos ver esta profunda relación entre cultura y saber. Y así, define a la cultura como "*el sistema global de actividad racional constructiva y creadora*", y asimismo, -afirma más adelante-, es también la "*asimilación, revisión, transmisión y conservación de la experiencia y la información acumulada*". Una racionalidad, empero, que co-implica irracionalidad en cuanto superación de sus límites para poder crear algo nuevo, para que surja el tabú, el mito, la poesía y la obra artística. Pero siempre, la cultura no es otra cosa que saber.

El mismo Vizguin remite a Popper al afirmar: "*Podemos distinguir tres mundos o universos: primero, el mundo de los objetos físicos; segundo, el mundo de los estados de conciencia, o de estados mentales, o quizá de las disposiciones behavioristas a actuar; y tercero, el mundo de los contenidos objetivos del pensamiento, especialmente de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte*". Así, pues, entiende el mundo de la cultura: conocimiento y actividad creadora del mismo.

Igualmente, es ilustrativo de lo que decimos la reciente entrevista publicada por el diario El País al director de la televisión soviética, señor Alexander Aksenov en la que entre otras preguntas se le hacía la siguiente: "*¿Cree usted que en el actual proceso soviético la cultura es un factor esencial?*" Respondiendo él de esta manera: "*No solamente lo creo sino que es una condición fundamental del desarrollo de nuestro país. La cultura en su conjunto puede ser una fuerza muy potente para introducir nuevos impulsos y nuevas relaciones entre la gente. No sólo en el progreso económico, también en el espiritual. Queremos impulsar el proceso espiritual del hombre. En este aspecto, tenemos depositadas grandes esperanzas y hacemos esfuerzos sin precedentes*". Y más adelante aclara decisivamente la postura oficial soviética en relación con el concepto de cultura que al equipararla a una biblioteca nos da idea de la importancia que allí adquiere todo lo que concierne al mundo del conocimiento y del saber. Responde así Aksenov: "*Ante todo, la cultura, como una de las potencias del hombre más importante, siempre necesita un apoyo del Estado. Puedo asegurarle que en ningún lugar del mundo se ofrecen mayores recursos al campo de la cultura que en la Unión Soviética. Por cultura es sobre todo bibliotecas, y eso exige enormes recursos. No nos planteamos que toda la cultura se autofinancie. Se trata de que, por ejemplo, el teatro y el cine, las actividades que tienen espectadores, se acoplen a los recursos que producen. Los dramaturgos deben escribir obras con talento y esperar la respuesta del público; si no, los teatros no van a estrenarlos*" (41).

Por tanto, a nuestro juicio, los párrafos anteriores constituyen un apunte acerca de la postura del bloque socialista al término cultura. Y, tienen su explicación en la observación de una posible situación paradójica, que puede darse en los países del llamado Tercer Mundo que, por un lado, son herederos prácticos del discurso materialista histórico del marxismo, que coloca a la cultura en el vértice mismo del progreso y desarrollo sustentados por el avance económico, y la relaciona estrechamente con un concepto racional e ilustrado que se ofrece como producto. Y, por otro, estos países se hallan condenados a admitir la idea de cultura que supone tanto creación como modo de vida. Aspectos, estos últimos, que toman fuerza en las ciencias de la cultura con la aportación del relativismo cultural que el Tercer Mundo explota en sus esferas de influencia, como apuntamos en las líneas que siguen a continuación.

4.2.- La influencia de la UNESCO y el significado de la educación cultural

La Conferencia general de la UNESCO, reunida en Nairobi el 26 de Noviembre de 1976, estimó que *"la cultura ha dejado de ser sólo una acumulación de obras y de conocimientos que produce, compila y conserva una minoría selecta (...) la cultura no se limita al acceso a las obras de arte y a las humanidades, sino que es a la vez adquisición de conocimientos, exigencia de un modo de vida, necesidad de comunicación"*. En esta declaración de intenciones se desprende el deseo de acceder a la cultura por medio de la educación pero también a través de cada modo de vida popular. El acceso a la cultura entendido como *"la posibilidad efectiva para todos (...) de informarse, formarse, conocer, comprender libremente y disfrutar de los valores y bienes culturales"*, y asimismo, la **participación** en la vida cultural, como *"la posibilidad efectiva y garantizada para todo grupo o individuo de expresarse, comunicar, actuar y crear libremente"* (42).

Dos maneras de *"tener"* cultura. Una, a través del acceso, es decir, la formación en los valores y bienes culturales, y, la otra, como consecuencia de la participación activa en su creación.

Ambas formas constituyen el núcleo fundamental de los derechos del hombre. Es más, A.H. Robertson llega a distinguir *"derechos culturales"* de *"derecho a la cultura"*. El primero de los términos es una amplia acepción que se reduce básicamente al derecho a la educación en sus diferentes formas; mientras que el segundo término, señala el derecho a emprender las actividades intelectuales y estéticas más allá de la misma educación. El derecho a la cultura *"comprende el acceso al saber, a la literatura y a las artes, así como el disfrute de los mismos; pero no se limita a ese acceso y a ese disfrute, los cuales -por otra parte- no se reducen a una apreciación pasiva de los logros ajenos en las esferas intelectual y artística, sino que abarcan también la posibilidad de contribuir activamente al progreso del saber y a la creación de obras de arte"* (43).

A veces, esta participación activa de la gente en la esfera de la creación cultural es directa o veladamente criticada por quienes consideran que la generación de la cultura es algo muy serio y exclusivo de un núcleo muy reducido de quienes detentan el saber y el gusto estético, so pena de encontrarnos con una cultura popular pero de discutible calidad. Como se ve, en definitiva, la discusión se reduce a un problema de valores: optamos por una **cultura popular** a pesar de ser conscientes de obtener un producto final de inferior calidad, o por el contrario valoramos más la **calidad** que la **cantidad** y potenciamos la creación de las **vanguardias**.

No olvidemos tampoco, el papel fundamental que juega la **educación** en este proceso. Si la tendencia en la educación es ser portavoz de las realizaciones humanas y, en su caso, de aspectos muy selectivos, impuestos por la necesidad de especialización a la que el mundo productivo aboca, cercena de base la posibilidad de obtener los instrumentos necesarios para que el individuo desarrolle una actitud constante de búsqueda y de curiosidad para crear su propio mundo. Anquilosa la imaginación y en definitiva destruye nuestra capacidad para gozar de la vida y vivirla lo más plenamente posible.

¿Qué es ante todo una educación cultural? se interroga Paul Schafer (44). "¿No es, acaso, la enseñanza de los tres componentes esenciales del saber: conocimiento de los logros culturales, históricos y contemporáneos, del propio país; conocimiento de los logros culturales, históricos y contemporáneos, de otros países; y conocimiento de la manera de desarrollar la propia actividad, la propia integridad y la conciencia global de sí mismo?".

La falta de esta educación en la creatividad, desde luego, limita la posibilidad de desarrollar más adelante una cultura de la acción lejos de aquella que supone la interiorización dócil de una cultura dada (45).

"No hay culturas ni mejores ni peores, sino diferentes. La superación de las negatividades de cada cultura es uno de los cometidos que deben asumir las clases trabajadoras esforzándose por reinventar sus expresiones culturales". Quien así se

expresa es Paulo Freire, un apologista de la **teoría de la liberación**, que con sus palabras nos muestra el gozne existente entre la posición del Tercer Mundo respecto de la cultura, la antropología e incluso las tesis de la animación socio-cultural. Y esto es así porque en el fondo de los tres discursos subyace un deseo de elevar a categoría de cultura la actividad creativa de cualquier hombre. Además en el caso de la teoría de la liberación y en el de la animación socio-cultural más reciente, surge necesariamente un postulado moral, ético, de compromiso con la cultura; un compromiso que tiende al desarrollo espiritual de la persona. En ese sentido, la cultura es el instrumento para lograrlo, es un medio que se hace factible gracias, de manera principal, a la educación, una educación para la libertad tal y como constantemente insisten los defensores de una teoría crítica de la educación, en la cual Paulo Freire es, por supuesto, un autor destacado.

Actualmente, continua lamentándose de que *"la escuela, la primaria, la media, la universidad, en lugar de enseñar a aprender, sigue insistiendo con sus rituales, sus comportamientos (...), en generar posiciones pasivas en sus alumnos (...) La escuela propone al educando la inmovilidad mental tanto más que la física: el placer de no hablar, de no preguntar, de no indagar, como si preguntar, dudar y buscar fuesen pecados capitales"* (46).

Desde luego, creo que sin menospreciar a nadie, nada mejor que el verbo del premio Cervantes de Literatura, el argentino Ernesto Sábato para acercarnos a este sentimiento del intelectual que vive cerca de sociedades en desarrollo, para las cuales, una cultura formalista que comienza y termina en unas élites privilegiadas que reproducen el entorno de las ideas, de las normas, de las obras y de lo que se valora y mide a la actividad del resto de los humanos, es una cultura sectaria y opresora. Por eso, estos autores no descansan hasta hacer ver que la cultura es liberación y desarrollo humano en tanto en cuanto sea asumida por la pluralidad de las personas que forman una sociedad. Por lo tanto, también, cultura y educación son dos conceptos simbólicos que se implican mutuamente. En consecuencia, estos autores no cejan en el propósito de denunciar los peligros de una educación rígida, de un único sentido, que informa y forma poco. Dice Sábato: *"Alguien ha dicho que la cultura es lo que queda cuando se ha olvidado la erudición. No sé si me he convertido en un hombre culto, pero puedo garantizar que ya*

olvidé de forma casi total lo que me inyectaron a lo largo de mis estudios primarios y secundarios, como paradójico resultado de querer enseñarnos todo (...) la cultura como conquista del hombre, como aventura del pensamiento y la imaginación (...) no enciclopedismo muerto, ni catálogo, ni ciencia hecha, sino conocimientos que se van haciendo cada vez en cada espíritu, como inventor y partícipe de esa historia milenaria. lo información sino formación. 'Saber de memoria es no saber' aseveraba Montaigne. Unicamente así puede lograrse ese hombre culto que constituye el ideal de una comunidad, no ese individuo polimático que conoce muchas 'modalidades de las cosas', según Max Scheler, ni tampoco el que únicamente es capaz de dominar y predecir por qué aquél es un simple erudito y éste es un puro hombre de ciencia, sino quien detenta un conjunto de elásticos sistemas que confieren la intuición, el dominio y la valoración de la realidad" (47). Más adelante recordaremos estos bellos párrafos de Sábato cuando conozcamos algo del pensamiento de los sociólogos americanos de la cultura de masas que, bebiendo de las fuentes del espíritu liberal clásico -Ortega y Gasset les influye poderosamente-, critican acerbamente la creciente tendencia al especialismo en la universidad de funestas consecuencias para la formación integro-cultural del individuo.

5.- LA POSICION DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL

5.1.- Antecedentes metodológicos: Primeras aportaciones básicas

Aunque no hay duda de que para la historia de la antropología se encontrarían fuentes de inspiración no sólo científicas sino también sensacionalistas en los escritos de Herodoto y de Tácito, en los relatos de Marco Polo, de los viajeros españoles y portugueses y, más tarde, en los descubridores y misioneros de los siglos XVII y XVIII, podemos decir que la antropología como ciencia diferenciada empezó a tomar forma propia (48) con la obra de Cristoph Meiners (1747-1810), Gustav Klemm (1802-1867) y Theodor Waitz (1821-1864). Las afinidades de estos pensadores con el pensamiento de los siglos anteriores eran claras. En todos ellos puede verse la tendencia a realizar la transición desde el racionalismo teorizante de la Ilustración al estudio empírico y metódico de los hechos sociales. El desplazamiento hacia el empirismo se intensificó a comienzos del siglo XIX. Este hecho viene de la manos de determinados acontecimientos sociales -la reconsideración de las sociedades primitivas y los descubrimientos arqueológicos por ejemplo- y de otros fenómenos como la creciente influencia de la sociología y de las teorías evolucionistas a partir de Darwin, así como de la metodología y de las teorías del derecho comparado. Todo lo cual contribuye a establecer a través del inglés Edward B. Tylor y del norteamericano Lewis H. Morgan las bases serias de la antropología moderna.

Ya vimos, anteriormente, como la definición totalizadora que proporciona Tylor de cultura nos sirvió para reconocer, en las ciencias humanas, una forma de entender la cultura no tanto, como algo que pertenece al cuerpo creativo de un grupo de escogidos que laboran un mensaje etiquetado como cultural y valioso en virtud de una definición previa operacional de unos actores sociales que interpretan, juzgan y validan socialmente las prácticas y consumos del conjunto de la población de una sociedad, sino como algo vivo perteneciente a todos los componentes de una sociedad dada.

Aunque, a decir verdad, ya antes, Gustav Klemm (1802-1867) desarrolla una idea de cultura, que al menos en su definición, se aproxima al pensamiento antropológico cultural que se inicia formalmente con Tylor. Según Klemm, la cultura incluía las costumbres, la información, los oficios, la vida pública y doméstica en la paz y en la guerra, la religión, la ciencia y el arte (49).

Pues bien, con el tiempo, Tylor -como representante de esta corriente **evolucionista** en la cual podemos incluir, también, a L.W. Morgan, G. Frazer y a Spencer- ha sido criticado por antropólogos posteriores tanto con respecto a su método como a su teoría del cambio cultural. Su teoría, evolucionista, con la que pretendía llegar a comprender el proceso por el cual cambian las culturas e, igualmente, comprender así, el presente, parte de considerar las transformaciones y los cambios culturales como fases de un inmenso proceso evolutivo que, a partir de elementos mínimos iría hacia formas cada vez más complejas y cada vez más sintéticas.

Como dice M. Harris *"Morgan, Tylor y Spencer eran historiadores universalistas que utilizaron el método comparativo para lograr una interpretación más detallada y, en general, más exacta, de las secuencias de cambio cultural desde los cazadores del Paleolítico hasta la civilización industrial"* (50). Su método, pues, el comparativo, consistía en deducir el estado de las culturas del pasado a partir de las culturas actuales.

Sin embargo, los anti-evolucionistas enseguida criticaron esta forma de abordar la cultura. Por un lado niegan -sobre todo los funcionalistas como Malinowski- que haya supervivencias históricas en las culturas actuales y mucho menos que de ellas pueda colegirse una influencia decisiva en una cultura actual dada, puesto que cada sociedad tiene en su momento unas necesidades que cada cultura se encarga de satisfacer; esa es su función. De otro lado, la crítica se extiende al método comparativo evolucionista que impide ver culturas paralelas cada una de las cuales, por muy primitivas que sean, tienen detrás de sí una dilatada historia.

Claude Lévi-Strauss opina que a través de este método se cae muy fácilmente en el etnocentrismo o imposibilidad de concebir la originalidad radical de las costumbres y hábitos que nos son extraños. Dirá: *"No existen pueblos infantiles, todos son adultos"* (51) saliendo al paso de aquellos evolucionistas que introduciendo un modelo psicológico establecen un paralelo entre la evolución de la humanidad en su conjunto y la del individuo, asemejando la mentalidad primitiva a la mentalidad infantil.

El caso es que llegamos al siglo XX y la antropología se consolida como una disciplina firme, con sus variantes metodológicas, y aparece la figura del norteamericano Franz Boas, fundador de la antropología en los Estados Unidos y maestro de muchos de sus coetáneos, relevantes antropólogos de ese País.

En el método de Boas aparecen tres importantes contribuciones. De un lado, Boas se interesó por la vida **mental** del hombre, y el foco de su antropología se centra en la explicación de los procesos del pensamiento y de las ideas. De otro, niega interés alguno a la historia, sólo la considera útil en tanto en cuanto pueda aclarar algo de los comportamientos individuales. Y, finalmente, el tercer elemento de interés que incorpora a la antropología es el que hace referencia al método **empírico-inductivo** para acceder a los datos y establecer explicaciones, que no leyes generales. Diría: *"El forzar los datos para que quepan en la 'camisa de fuerza' que constituye la teoría, se opone al proceso inductivo mediante el cual se pueden derivar las relaciones reales entre fenómenos concretos"* (52).

A pesar de escorarse decisivamente hacia los procesos mentales, Boas parte de una definición de cultura, también, muy amplia: *"La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive. Y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres"* (53).

En resumen, la posición de Boas con respecto a la historia, a las leyes sociales, y al método y campo de estudio, era negativa y limitada. Se interesó en las actitudes

individuales y se opuso a la formulación de leyes sociales. Su interés en la historia se limitó a la manera en que la misma pudiera ayudar al entendimiento de procesos mentales, y su enfoque era particularista, inductivo y empirista. Por lo tanto, la posición de Boas era opuesta, en un número de puntos importantes, a la de Morgan o de Tylor, quienes se interesaron en la evolución como proceso en sí mismo, en la formulación de leyes sociales y en pautas universales. Quizás porque el trabajo de Morgan fue adoptado por Marx y Engels y por el materialismo histórico posterior y más tarde fue incorporado a la ideología y las ciencias sociales de la URSS, el concepto de cultura en los Estados Unidos se desarrolló en un sentido opuesto y fue Boas, en lugar de Morgan, quien fue considerado como el fundador de la antropología cultural de ese País. Aunque, dicho sea de paso, las tesis de Boas son muy discutidas fundamentalmente en lo que concierne a admitir la hipótesis del origen único de la cultura, que a través del mecanismo de aculturación y de la transmisión cultural produciría las similitudes interculturales de un área o complejo cultural dado. Extremo que llega a comprobar en ciertos casos, a través de la metodología empírica, para satisfacción de otros tantos estudiosos de la cultura.

Más tarde, los discípulos de Boas dan lugar al desarrollo de dos enfoques diferentes: Uno de ellos -Ruth Benedict- sigue estrechamente a Boas, y sus pautas se refieren, primordialmente, a estados psíquicos, ignora en gran parte a la historia y utiliza un enfoque meramente inductivo. Podríamos reconocer en ella a la escuela de la cultura y personalidad (54).

La obra de Kroeber representa, por otro lado, un segundo desarrollo del pensamiento de Boas. Posiblemente sea el más influyente de todos los antropólogos norteamericanos. Kroeber rechaza el reduccionismo psíquico y lanza su concepto de lo *superorgánico*, que en otros términos viene a significar la importancia que este autor otorga a los constructos culturales como pautas del comportamiento de cada individuo. De ahí la relevancia del aprendizaje, que sirve para asumir la carga cultural que heredamos y para traducirla simbólicamente en la mente antes de pasar al comportamiento real (55). Esto evoca un fragmento de El Capital en el que Marx dice: *"Una araña efectúa operaciones que se asemejan a las de un tejedor y una abeja avergüenza a muchos arquitectos por la construcción de su colmena. Pero lo que distingue al peor arquitecto de*

la mejor abeja es que el arquitecto erige la estructura en su imaginación antes de construirla en la realidad" (56).

En este breve recordatorio le toca el turno al funcionalismo de Malinowski, el cual fue uno de los pocos antropólogos en Gran Bretaña que intentó formular una definición metódica de cultura. La contribución de Malinowski se centra principalmente en la aplicación del método **funcionalista** a la teoría de la cultura. Para él, la cultura es un todo funcionalmente integrado; y, trata de explicar la cultura en virtud de cómo satisface ciertas necesidades (57). Este es el valor de la misma.

Tal como Maslow establece su famosa pirámide de necesidades, de orgánicas a inorgánicas (58), Malinowski interviene situando a la cultura como el medio que tiene el hombre para poder satisfacer las necesidades que Maslow coloca jerárquicamente. Hemos de decir, también, que para muchos, la mayor aportación de Malinowski en la antropología fue, quizás, su consideración del **trabajo de campo** como método básico del quehacer antropológico (59).

Para Malinowski *"la teoría de la cultura debe basarse en los hechos biológicos"* pues el hombre tiene, primero, y ante todo, que satisfacer las necesidades de su organismo. Lo que ocurre es que *"los problemas planteados por las necesidades nutritivas, reproductivas e higiénicas del hombre, deben ser resueltos, y lo son mediante la construcción de un nuevo ambiente, artificial o secundario. Este ambiente, que es ni más ni menos que la cultura misma (...) produce lo que puede denominarse, en el sentido más general de la expresión, un nuevo nivel de vida, (...) Un nivel cultural de vida significa, a su vez, que nuevas necesidades aparecen y nuevos imperativos o determinantes son impuestos a la conducta humana"* (60).

Por tanto, las primeras, son necesidades básicas, pero posteriormente surgen necesidades culturales derivadas que *"imponen al hombre y a la sociedad un tipo secundario de determinismo"*. Consecuentemente, Malinowski distingue entre imperativos -culturales- instrumentales *"que surgen de tipos de actividad como el económico, el normativo, el educacional y el político"* y los integrativos como son el

conocimiento, la religión y la magia. Lo artístico y recreativo lo asocia a "*ciertas características fisiológicas del organismo humano*". Con ello, Malinowski, cree en la posibilidad de "*establecer un número de determinantes generales a los cuales aquella -la cultura- debe conformarse*", y de esta manera poder "*precisar una serie de proposiciones predictivas como guías para la investigación de campo, como modelos para los modelos comparativos y como medidas comunes en el proceso de adaptación y cambio cultural*" y consecuentemente, dirá, "*Estaremos en condiciones de rechazar la opinión de que 'no puede hallarse una medida común' y la de que 'las leyes de los procesos culturales son vagas, insípidas e inútiles'*". Parece una preocupación subyacente en todos los antropólogos; tratar de hallar una estructura básica común a todas las culturas que explique el funcionamiento generatriz de todas ellas, establecer leyes y predecir, así, comportamientos.

Finalmente, podríamos terminar de exponer el pensamiento de Malinowski con una cita suya que resume la intención de su modelo y la vinculación con el evolucionismo anterior: "*Como teoría de las necesidades básicas y de los imperativos instrumentales e integradores derivados de aquellas, la antropología nos proporciona el análisis funcional, el que nos permite definir tanto la forma como el significado de un utensilio o de una idea consuetudinaria. Como se ve fácilmente, tal concepción científica no pasa por alto o niega en modo alguno la validez de las investigaciones evolucionistas o históricas. Simplemente suministra una base científica*" (61).

De todas formas, no fue Malinowski sino Radcliffe-Brown quien, a juicio de Kahn, inspiró a las generaciones sucesivas de antropólogos británicos. Este autor, como el mismo Lévi-Strauss, parte de la noción de estructura lingüística para encontrar un modelo posible de integración de los hechos culturales, mostrando que todo hecho cultural es una estructura formal en la que los términos generales están en relación de oposición, de disyunción y de mediación. Estas son leyes de funcionamiento del pensamiento y que a fin de cuentas rigen el mundo intelectual y son por naturaleza propia invariables y comunes, no sólo a todas las épocas, sino también a todos los sujetos cualesquiera que sean las particularidades de las culturas. De esta forma puede

interpretarse la mitología como un fenómeno universal de reglas comunes a todas las culturas. La **estructura** se convierte en una magnífica herramienta para interpretarlas.

Actualmente podemos decir que la antropología anglosajona deriva en USA hacia un enfoque más conceptual-ideológico, mientras que en Gran Bretaña predomina el enfoque de estructura social. En Estados Unidos la tendencia es a reducir la cultura a un conjunto de reglas relativas a determinados sistemas conceptuales y limitar la antropología al descubrimiento de dichas reglas, mientras que en Gran Bretaña tienden a ignorar la cultura en favor de los estudios de estructura social (62).

Cabe citar, finalmente, a Lévi-Strauss por ser un autor francés que intenta la difícil conjunción entre los dos planteamientos. Critica el empirismo, no cree que los hechos puedan obtenerse mediante la observación directa. Y para él, existen estructuras que generan la realidad empírica y que no pueden ser descritas o descubiertas por medio de un análisis del mundo fenoménico. La materia fundamental que estudia es ideacional y se preocupa por describir la forma en que las estructuras sociales e ideológicas surgen en función de las **estructuras de la mente**. No hay que olvidar que Lévi-Strauss parte de las contribuciones de la escuela lingüística estructural de Praga.

5.1.1.- Totemismo y "*Pensamiento salvaje*" en Lévi-Strauss

En la mentalidad estructuralista de Lévi-Strauss el pensamiento primitivo -salvaje- se equipara al civilizado pues en ambos opera la misma estructura y de la misma forma: atemporal y sincrónica.

El hombre necesita operar con una lógica. Las categorías de esa lógica las extrae de la naturaleza. Naturaleza y cultura se hallan unidas. La cultura se basa en mecanismos lógicos, invariantes. Lo que sucede es que después aparecen múltiples combinaciones que nos harán perder de vista esa estructura básica de pensamiento. Los mitos son sólo la expresión de la estructura invariable de la mente.

¿Cómo funciona la mente?. Lévi-Strauss se apoya en el estructuralismo lingüístico. La lengua se organiza a partir de doce tipos de oposiciones binarias. La mente, también, opera con el principio de **oposición binaria**, igual que la naturaleza. La mente y la naturaleza tienen la misma estructura. Las diversas manifestaciones culturales son sólo variaciones de esta invariante.

La cultura es un conjunto de sistemas simbólicos, de "órdenes" -lenguaje, reglas matrimoniales y relaciones económicas, fundamentalmente, pero también otros: arte, ciencia, religión...- que se diferencian por los materiales que en ellos se intercambian -mensajes, mujeres etc.- o por la forma de interrelacionarlos -o concebir la interrelación-, pero cada orden debe tener la misma estructura que los otros.

Los órdenes son sólo "*variantes condicionadas recíprocas*" susceptibles de ser interpretadas a la luz de un código común. De esta forma, **el método del análisis estructural** sirve para **comparar** culturas diversas y órdenes diversos, porque parte de la existencia de una estructura común subyacente en todas (63). Esta estructura común se basa en el principio de oposición binaria que funciona, universalmente, en el espíritu humano. La antropología estructural busca descubrir todas las oposiciones binarias de un determinado sistema cultural. En las sociedades totémicas, las oposiciones binarias que se aplican a los animales se pueden aplicar igualmente a las sociedades, a los grupos humanos. "*La diferencia entre dos grupos humanos es experimentada del mismo modo que la diferencia entre dos especies animales*". El sistema totémico es una mentalidad en la que con la ayuda de oposiciones el primitivo puede llegar a hacerse una idea coherente del mundo. Es como una ideología natural con la que el primitivo puede dar sentido a su existencia posibilitando su integración social y natural. Y mediante este sistema clasificatorio simbólico busca mantener un orden social permanente e invariante.

Finalmente, para Lévi-Strauss, la oposición binaria básica, generadora de todos los comportamientos de una cultura, se halla en el sistema de parentesco. El **parentesco** comienza con la prohibición del incesto -primera regla cultural universal-, y la correspondiente norma de la exogamia que conlleva. Lo cual posibilita el intercambio, necesario para la comunicación y para el establecimiento de la cultura. Y el intercambio

necesita de la oposición -clan con clan-. Esta es la base del pensamiento totémico del primitivo.

A modo de síntesis: En la forma de operar del pensamiento primitivo sobresaldrían dos formas fundamentales: 1) Hay que entender el pensamiento salvaje, totémico como necesitado de encontrar un orden en el mundo social y cultural, para lo cual emplea el sistema de clasificación por oposición (64), por diferenciación, basándose en categorías simbólicas extraídas de la realidad natural. 2) En el pensamiento salvaje se observa la necesidad de preservar la historia sin tiempo, lo primigenio que nunca pasa, la estructura que crea lo demás. La historia sincrónica. Es el comportamiento con respecto al tiempo lo que distingue al pensamiento salvaje del civilizado, y en éste, el religioso del profano (65).

5.2.- La posición de algunos antropólogos actuales

Marvin Harris es uno de los representantes más cualificados de la antropología norteamericana de los últimos años. Encuadrado junto con M. Fried y M. Sahlins en lo que se ha dado en llamar ecologismo cultural. El se ha ocupado de la difícil tarea de estudiar a su compleja cultura en la actualidad. Su método es antropológico y, en consecuencia, holístico, global; como él dice: *"Adiestrados para vivir solos entre extraños y registrar y explicar la diversidad de costumbres e instituciones humanas, los antropólogos adquieren una visión de la cultura más amplia -más 'holística'- que la de otros científicos sociales"* (66).

Al analizar la cultura norteamericana contemporánea vemos qué entiende él por cultura y qué toma de la cultura en su análisis. Su concepto de cultura se emparenta con aquel que suma costumbres e instituciones; debido a lo cual, como consecuencia de este sinfín de información que encuentra el antropólogo que estudia la Norteamérica de hoy será preciso tomar un marco de referencia operacional para trabajar, y *"los valores morales y espirituales nos brindan uno"*, dirá. Esta es la parte de la cultura que Harris toma en su estudio que refleja el libro ya citado, y que, por cierto, comienza así: *"Este*

*libro trata de cultos, de la delincuencia, de mercancías de pacotilla, y del dolar, que cada vez da menos de sí. Trata de salas pornográficas, sex-shops y hombres que se besan en plena calle; de hijas que se van a vivir con un hombre, mujeres alborotadas, matrimonios pospuestos, divorcios en aumento, y de que a todo ésto nadie tenga críos. Trata de ancianitas que son asaltadas y violadas (...) de bancos públicos destrozados, fuentes sin agua (...). De cordones de zapatos que no duran ni una semana, plumas que no escriben, coches que se oxidan (...). Trata de astrólogos, chamanes, exorcistas (...). Y trata de muchas otras cosas que resultan completamente nuevas y extrañas en la Norteamérica de hoy (...). Los hijos son irrespetuosos (...) Hay más familias deshechas que nunca, (...) Al mismo tiempo, la gente ha dejado de enorgullecerse de su trabajo (...) Resulta difícil encontrar secretarías, camareros y camareras, empleados de banca o telefonistas que sean competentes..." (67). Supongo, que estos párrafos constituyen un ejemplo de la actitud de este antropólogo a la hora de encarar una cultura compleja en un mundo actual (68). Cultura es **cotidianeidad**, usos y costumbres de la gente y como tal ni es buena ni es mala, alta o baja; es la forma de ser de una población tomada en general porque de cultura general habla; las especificidades culturales nos acercarán al fenómeno de las subculturas o particulares estilos de vida como lo denominarán posteriormente.*

Otro antropólogo norteamericano, Edward Hall, en su libro: Más allá de la cultura (1976), expone claramente esta idea de cultura como acción cotidiana de los individuos en su trabajo, en sus conversaciones y en la forma de ocupar su tiempo. Dice: *"La cultura es el medio de comunicación del hombre; no existe ningún aspecto de la vida humana que la cultura no toque y altere. Esto es lo que significa la personalidad, el cómo los individuos se expresan -incluyendo las demostraciones de emoción-, la forma en que piensan, el cómo se mueven, el cómo resuelven sus problemas, el cómo planean y proyectan sus ciudades, el cómo funcionan y se organizan los sistemas de transportes, así como la forma en que los sistemas económicos y estatales se estructuran y funcionan (...). Lo que ha cambiado, lo que ha evolucionado y lo que es característicamente humano -de hecho lo que concede al hombre su identidad sin que importe donde haya nacido- es su cultura, el entramado total de comunicaciones: las palabras, las acciones, las posturas, los gestos, los tonos de voz, las expresiones faciales, la manera de manejar el tiempo, el espacio y los materiales, y la forma en que trabaja, juega, hace el amor y se defiende.*

Todas estas cosas y más constituyen los sistemas de comunicación significativos que sólo pueden interpretarse correctamente si se está familiarizado con el comportamiento de su contexto histórico, social y cultural" (69).

A veces, nos sentimos perteneciendo a un grupo social y distinguimos a los otros por matices culturales tan sutiles como el tono al hablar o el acento; inmediatamente la comunicación que establecemos entre unos y otros es distinta. Es la forma en que la gente de Bilbao distinguimos a los que no lo son por su forma de acentuar la palabra bilbaino; y, no digamos a los que para referirse al Athletic dicen el Bilbao. Estos dos matices que para un observador de fuera difícilmente podrían constituir elementos diferenciadores de culturas -desde luego, lo fácil sería encontrar diferencias a partir de las características físicas, de la adscripción religiosa, la forma de vestir etc.- (70), sin embargo, son aspectos de la socialización de los grupos que dan impronta decisiva a las culturas de los mismos. Del mismo modo que el periodista -agente de la CIA, Charles Glass expresaba después de su liberación -19 de Agosto de 1987- que al leer un comunicado obligado por sus captores procuraba hacerlo empleando un tono de inglés del sur de Norteamérica para, de este modo, enviar un "mensaje" oculto con el mensaje manifiesto que leía. La cultura, en este sentido, se convierte en flujo de comunicación entre agentes sociales que entienden el contenido de lo que se transmite, o que no lo entienden y lo rechazan. ¿Acaso no es esto lo que ocurre en el País Vasco?. En el fondo, ¿no hay dos culturas que no se entienden porque utilizan dos códigos de interpretar el entorno diferentes?. Podría objetarse que estas diferencias también existen en otros pueblos del Estado y, sin embargo, la convivencia es total; lo cual indicaría hasta qué punto entre nosotros intervienen factores que hacen subrayar violentamente las identidades y las diferencias; admitir esto no supone olvidar que la base del problema puede estar en la ruptura de la comunicación exterior, la intercultural, entre dos comunicaciones internas, intraculturales.

Hall continua diciendo en la misma línea argumental: *"Todo lo que el hombre es y hace se modifica por el aprendizaje y es, por tanto, maleable. Pero una vez aprendidas, estas pautas de pensamiento, estas respuestas habituales, estas formas de interactuar, van hundiéndose gradualmente bajo la superficie del entendimiento y, como el almirante de*

una flota sumergida de submarinos, controlan desde las profundidades. Los controles ocultos suelen experimentarse como si fueran innatos, sencillamente debido a que no sólo son ubicuos, sino también habituales" (71). Es por eso que "Lo que ha sido considerado el entendimiento es en realidad la cultura interiorizada" (72), y , así, como en el experimento de la salamandra, que cita Hall, donde incluso la mínima parte del cerebro, después de habersele extirpado el resto, es suficiente para "recordar" su forma de adaptación al entorno; de igual forma, el cerebro humano asimila cientos de informaciones provenientes del medio ambiente (cultura social) para constituir un programa (cultura individual) que le sirva para entender lo que ocurre a su alrededor y tomar postura en consecuencia (73).

Desde otro punto de vista teórico A. Moles se acerca a este mismo planteamiento antropológico al distinguir dos formas de cultura: Una, la **individual**, que sería el mobiliario del cerebro -moblaje-, es decir, la estructura mental que da lugar al pensamiento. Esta cultura personal estaría compuesta por el conjunto de conocimientos que el hombre adquiere del exterior -mass-media, educación y reacciones interpersonales-. Luego, a más conocimientos-experiencias más cultura (individual). Mientras que la cultura **social** se formaría a partir de la suma de conocimientos que a lo largo de los años han transmitido y conocido. Podríamos, también, llamarla Enciclopedia, Biblioteca de conocimientos o memoria del mundo (74). Es el conjunto -en palabras de M. Mead- de lo que el hombre ya no podrá olvidar. Aquí, la diferencia con el modo de operar del pensamiento antropológico clásico estaría en considerar cultura solamente a la **interiorización** del entorno que da lugar al pensamiento y a los conocimientos, y, por tanto, no lo sería la pura practicidad del hombre, la cotidianeidad de sus acciones (75).

Claudio Esteva Fabregat y su discípula aventajada M^a Jesús Buxó, dos antropólogos de la escuela catalana, ambos, también, son partidarios de vincular estrechamente el concepto de cultura al de comunicación a través del pensamiento, y así, la cultura es, *"sobre todo, el modo común de pensar organizado de los individuos de una sociedad en orden a producir actividades sociales coherentes, tanto de acción material como de acción espiritual (...). El primero (el material alude a los productos que resultan de la aplicación del pensar organizado, verbigracia, la vivienda, el equipo doméstico, el*

vestido, la tecnología relativa a la producción de alimentos, las armas, los monumentos, y todo aquello que constituyendo artefactos, expresa un efecto del pensar implícito en la producción material vista como un instrumento de la supervivencia y del vivir de los hombres. El segundo (el espiritual) refiere a las ideas, valores, orientación de la personalidad, concepción del mundo, y en definitiva, al conjunto de sistemas del pensamiento que regulan las relaciones sociales, por una parte, y que dan significado, por otra, al comportamiento individual y colectivo" (76), y de la misma manera que el ámbito espiritual conforma la mente de los individuos, constituye, a su vez, la organización supraestructural independiente de cada individuo puesto que es un producto patrimonial de toda la etnia o de toda la sociedad y que, por lo tanto, trasciende al individuo y existe como una realidad autónoma.

Para M^a Jesús Buxó la cultura, se parece al software de un ordenador (77), es el constructo intelectual que edifica los pensamientos que sirven para interpretar la vida cotidiana. *"La cultura es el sistema de conocimientos a partir de cuyos significados el ser humano tamiza y selecciona su comprensión de la realidad en sentido amplio, así como interpreta y regula los hechos y los datos de comportamiento social. En este sentido, la cultura constituye un programa de y para la acción social que actúa en el ser humano durante el proceso de socialización e interacción social adulta. Los significados de cada cultura son el producto acumulativo del pensar colectivo e individual en situaciones ecológicas, económicas, sociales y políticas específicas, por lo cual son la expresión de cada coyuntura histórica cultural particular" (78).*

La cultura, tomando prestada la acepción que ya vimos de Hall, es el pensamiento que interioriza lo que ocurre a su alrededor; constituyendo, por tanto, el conjunto de las realizaciones del hombre en el campo espiritual y material. Siendo, de este modo, el medio ambiente y el pensamiento socializado en ese entorno. Todo lo cual, lleva a la antropología cultural a tomar una postura relativista y anti-racista y a apoyar la unidad psíquica de la humanidad pues, al no existir una mente independiente de las condiciones de vida, *"las diferencias de mentalidad no son de capacidad, sino de estrategia para conseguir un conocimiento adecuado a las necesidades adaptativas" (79).* En consecuencia, la cultura de la aldea y la urbana se distinguirán porque la mente primitiva

será concreta y se basará en cualidades que se ven y experimentan fácilmente, mientras que, por el contrario, la ciencia moderna y el pensamiento urbano-industrial se apoya en categorías formales y abstractas que son inferidas a partir de relaciones necesarias en la estructura misma de los objetos clasificados.

Este debate en antropología, que ponía en cuestión las diferentes formas de pensar en las distintas culturas culmina y se cierra, dice M^a Jesús Buxó, con la obra de Lévi-Strauss: *"El pensamiento salvaje"* (1970).

Lo que ocurre, decimos nosotros, es que la forma de pensar lógica y abstracta se ha impuesto como paradigma universal y, por tanto, como principio de comparación de los diferentes pensamientos individuales y de las variadas formas culturales existentes. Afirmará Buxó: *"Sin embargo, lo que sí es nuevo y propio de las sociedades urbano-industriales es que esta lógica formal aporta la base estructural de las relaciones sociales y económicas, y dentro del pensamiento ha dominado a otras formas de operar mentalmente hasta proveer un paradigma cosmológico único, el cual determina las nociones de realidad y verdad. De acuerdo con los planteamientos de la escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse), la necesidad de dominar la naturaleza ha sido históricamente la base para desarrollar el pensamiento abstracto formal. Así, el formalismo abstracto es un producto de la historia que, en las sociedades más avanzadas tecno-económicamente, ha pasado a ser la estructura ideológica dominante, y se asocia con el estilo cognitivo que estas sociedades identifican como inteligencia superior. Por lo cual cabe concluir que el pensar de forma correcta no se identifica necesariamente con la lógica formal. Una cosa es el estilo cognitivo que más se valora socialmente y con el cual se jerarquiza la inteligencia, y otra, el estilo que sirve correctamente a funciones socioculturales habituales y cuya máxima expresión es la sabiduría. Los estilos cognitivos no representan propiedades de una forma de pensar, sino actividades intelectuales funcionales en contextos socioculturales específicos por lo cual las diferencias no son asimilables a distinciones de superior o inferior"* (80).

Qué sentido puede tener ahora la diferenciación entre alta cultura y cultura de masas en el contexto de nuestras sociedades... cuando la cultura es adaptación nada más (ni nada menos).

Qué extraño parece mencionar a M. McLuhan en un capítulo dedicado a la antropología; sin embargo, qué cerca está de los antropólogos cuando pone en duda el valor de la alta cultura cimentada en base a la escritura.

McLuhan es el apóstol de la electrónica y del audiovisual como alternativa de progreso a la represión del pensamiento cartesiano y del estilo cognitivo racionalista al que nos acostumbra la escritura.

El medio de pensar -dirá- modifica el pensamiento. Cuando este medio es la escritura, el pensamiento toma una determinada forma, y toma otra cuando la escritura no existe. El procedimiento, el medio, la técnica, mediante los cuales los hombres crean y transmiten sus ideas, tienen una influencia sobre la forma e incluso la naturaleza de esas ideas.

Y, el medio, la técnica en nuestra cultura, ha sido la escritura, y la escritura ha empobrecido a la humanidad en vez de enriquecerla. Gutenberg al inventar la imprenta, precipitó al mundo en un falso camino, o por lo menos limitado, que obliga al hombre a alienarse, a aceptar casi sin darse cuenta la tiranía bárbara de la mecanización y del punto de vista único propio de la página impresa.

McLuhan reacciona contra esta represión del medio y es por eso que se constituye en uno de los padres de la "*movida*" juvenil de los 60-70. La idealización de un estado natural del hombre le lleva a condenar a la escritura y a exaltar a la electrónica y a los medios audiovisuales que nos devuelven el canal del aprendizaje primitivo: el sonido y el lenguaje. ¿Qué desarrollará lo audiovisual en el espíritu de McLuhan?. El corazón contra el cerebro, la imaginación contra la razón, la intuición imaginativa contra la lógica abstracta, la simultaneidad metafórica condensada contra el pensamiento clásico lineal.

La televisión nos ayudará a adquirir una visión total del mundo -contra la especialización-. Son estas palabras y estas imágenes, contrariamente a lo que manifiesta su coetáneo Marcuse (81), las que van a liberar al hombre en vez de alienarlo. Ser feliz sin saber leer y escribir. Mirar el mundo con ojos primitivos, escapar al repliegue sobre nosotros mismos, al egoísmo de nuestra sociedad, tales son los consejos de uno de los más finos letrados de nuestra época, para quien nuestra cultura tradicional debe quedar como el atributo de una aristocracia del espíritu en lugar de extenderse al conjunto, a las masas, a todos.

No es de extrañar, por tanto, que afirme que le parece bueno el hecho de que las culturas primitivas permanezcan en su propio universo al margen de la alfabetización. Gutenberg, añade, los instruye menos que las técnicas audiovisuales. Estas son mucho más apropiadas a su estado.

A partir de toda esta argumentación nos es lícito pensar, al menos por un momento, en nuestra cultura vasca oral y nunca escrita, en las repercusiones que en ella ha tenido la escritura y en las que puede tener ahora la "tercera ola" o era audiovisual de la que habla McLuhan y posteriormente A. Toffler (82).

Qué significa el pensamiento vasco en el euskera oral y qué poco podemos entender esta cultura si no nos adentramos, como lo hizo profundamente McLuhan, en los secretos del sonido y del lenguaje. Analizamos una conducta oral, "audiovisual" desde otra escrita. Qué valor pueden tener las conclusiones (83).

5.3.- El concepto de cultura desde la Ilustración a Geertz

En la actualidad la antropología cultural queda decisivamente influída por los avances de la **sociobiología**, y en tal sentido, aborda el concepto de cultura desde una perspectiva que va más allá de los planteamientos puramente simbólicos y mentalistas de la tradición boassiana, sin que ello quiera decir que, de alguna forma, no se identifiquen profundamente con ellos. Vamos a explicarnos.

Podemos entender que la antropología cultural pasa por cuatro momentos cronológicos que se corresponden con otras tantas formas de ver la relación cultura naturaleza.

Primeramente, los pensadores de la Ilustración dieciochesca partían del supuesto de la oposición entre naturaleza y lo que luego se ha dado en llamar cultura. Ello era consecuencia de concebir la naturaleza de una forma estática que en ningún modo podía servir como modelo para estudiar el proceso histórico. Por el contrario, el ideal decimonónico de la unidad de la ciencia, la conceptualización de la naturaleza como algo esencialmente dinámico -gracias a la divulgación del darwinismo- y, en definitiva, el establecimiento de una relación de homología entre naturaleza y cultura fueron factores de un enorme peso en el cambio radical de los esquemas teóricos. La antropología se inicia rodeada de esta perspectiva que luego recogen Lewis H. Morgan en USA y Tylor en Gran Bretaña, los cuales sientan las bases de la primera antropología sobre los cimientos de estas ideas evolucionistas que establecen un continuum entre naturaleza y cultura, y una diferencia de grado entre animal y hombre. Posteriormente, ya en nuestro siglo, surge la reacción de la línea norteamericana de Boass y de su discípulo White, la cual marca una neta separación entre naturaleza y cultura, insistiendo claramente en la autonomía de lo cultural respecto a otros órdenes de la realidad. La cultura se toma fundamentalmente como conjuntos ordenados -concepto de "*patern's*" que comienza a definir Kroeber y que desarrolla Ruth Benedict- de símbolos abstraídos de la realidad que sirven para comportarnos en un lugar de la tierra dado, lo cual vale, también al pensamiento funcionalista de Malinowski, en tanto en cuanto la cultura desgajada de la naturaleza es un instrumento humano que da respuesta a los imperativos naturales.

Entendida de este modo la cultura, la consecuencia inmediata que se extrae es la del relativismo cultural, de decisiva importancia, sobre todo, en los años de la descolonización posterior a la segunda guerra mundial, y reavivado con fuerza en los 60-70 con ocasión de la disputa entre "*racionalistas críticos*" y "*dialécticos*", que vuelven a establecer un duro debate en torno al absolutismo y al relativismo ético y metodológico. Crítica al objetivismo metodológico y consecuentemente al objetivismo moral desde una alternativa dialéctico-crítica y fenomenológica que resbala por todas las ciencias sociales

incluída la antropología que en aquel tiempo anda defendiendo con insistencia la postura del relativismo cultural, entre otras cosas, como antídoto a cualquier suerte de objetivismo absoluto anterior a una jerarquización cultural o etnocentrismo.

Relativismo cultural, porque no dependiendo la cultura directamente de la naturaleza, cada pueblo se adapta a ella (al medio ambiente) de forma distinta (pluralidad). Como dice Ruth Benedict, cada cultura es un "*patern*" consistente de pensamiento y acción (84). Hay una base común a todas las culturas, que radica en lo biológico en último extremo; pero cada cultura selecciona un determinado número de los posibles y prácticamente ilimitados elementos que aquel fundamento proporciona, así como desdeña otros, presentes y resaltados en otra cultura (85). Y, relativismo cultural, también, por el carácter holístico, del sistema, con el que se conceptualiza el término cultura. Cultura como sistema integrado de símbolos de cada pueblo. Consecuentemente, surge el relativismo metodológico que, para Boas y sus discípulos, vino a significar dos cosas, ambas, tendentes a garantizar la objetividad del investigador de culturas: Una, situar cualquier forma cultural en su **contexto** apropiado, y dos, evitar el **sesgo** que el trasfondo cultural del propio antropólogo podría introducir en la observación (86). Tales presupuestos darán lugar a la reacción opuesta (Kroeber y Mead entre otros) que entiende, por el contrario, que hay valores universales y existe una común humanidad que puede servir como fundamento de una moralidad que no es completamente relativa culturalmente hablando. Se trata de directrices muy generales que orientan la acción moral y que todos los miembros normales de todas las culturas consideran obligatorias -sea el tabú del incesto, las regulaciones de la conducta sexual, los derechos de propiedad, la defensa de la vida humana, el cuidado de la prole etc.-.

Por fin llegamos al estado más reciente de la postura antropológica en torno a la cultura. Es el cuarto momento que decíamos, marcado decisivamente por los avances en sociobiología, que permiten situar el debate cultural en las antiguas coordenadas decimonónicas que establecían un continuum inevitable entre naturaleza y cultura, entendiendo que el hombre es el resultado del proceso evolutivo de la naturaleza (87). La sociobiología parte de no distinguir la separación entre biología y cultura, lo cual da lugar a que la tendencia en la antropología actual sea la de afirmar que la diferenciación entre

hombre y animal proviene fundamentalmente de la evolución del cerebro que se ha dado como consecuencia de la acumulación del caudal información-comunicación (feed-back) (88), que permite la ampliación de conocimientos y del mismo cerebro humano. El resultado de esa ampliación es la cultura, que se constituye, por tanto, en conjunto de conocimientos, de tal modo que su cantidad -más que su cualidad- hace separar más y más al hombre del animal. O sea, que la definición de cultura se reduce a un problema de cantidad de elementos de información que provenientes del exterior hacen posible la acumulación de conocimientos unos sobre otros; y a más conocimientos más distancia entre naturaleza y cultura y entre hombre y animal.

Indudablemente, estamos observando las bases de una posición antropológica y también psicológica -que apuntaremos más adelante- relacionada con los procesos mentales y cognitivos. En la cual, la adquisición e integración de **información** es de vital importancia para el desarrollo de la capacidad de respuesta del sujeto puesto que el acopio de experiencia (información) le proporcionan al individuo mayor oportunidad de construcción de esquemas mentales que estructuran su conocimiento, todo lo cual posibilita el hecho de que su conducta sea menos predecible por parte de otros sujetos, menos manipulable, en suma (contra el conductismo), y, por el contrario, más capaz de situarse en la posición de la acción significativa del otro. En este sentido, la acumulación de información pertinente hace al hombre más libre, más autónomo e independiente del ambiente (89).

La aportación de la sociobiología para el desarrollo de estas corrientes antropológicas cognitivistas, tiene su origen al sustentar la tesis de que el proceso de hominización que culmina con la cultura del hombre comienza a juicio de Francisco Ayala (90) con un hecho biológico de extraordinaria relevancia para la posibilidad de aparición de la cultura; este se concreta en la necesidad, por imperativos naturales, de la postura bípeda (hace 5 ó 7 millones de años) que liberó a aquel primate el uso de sus manos que se convirtieron en instrumentos de manipulación. Este hecho es el que dió lugar a la posibilidad de desarrollo intelectual, porque con las manos creaban utensilios y la necesidad de mejorarlos y competir (91). Así, genéticamente se transmitía un aumento

gradual de la inteligencia y una mayor y constante acumulación de conocimientos, todo lo cual proporciona al hombre su desarrollo cultural.

Esta es la postura que sostienen autores actuales como Anthony F.C. Wallace, Robin Fox, Paul Bohannan y Clifford Geertz entre otros.

De entre todos ellos destaca Clifford Geertz, autor que para nosotros resulta decisivo por su vinculación directa o indirectamente con planteamientos cruciales de las corrientes germinales de los estilos de vida (92). Precisamente es una de sus concepciones, la importancia del hecho de las particularidades culturales frente al uniformismo propio de otros planteamientos, lo que le convierte, como decimos, en un autor de excepción para seguir el proceso de los estudios recientes sobre modos de vida los cuales, inevitablemente, parten de segmentar la cultura de una población dada y explicarla en sus "*partes*" constituyentes. Partes que son, en definitiva, modelos de comportamiento fruto de maneras muy diversas de significar la realidad circundante. Con lo cual observamos en Geertz otro de sus puntos de confluencia con los estilos de vida, puesto que para él la cultura no debe ser entendida como complejos de *patterns* de conducta concreta (costumbres, usos, tradiciones), sino como un conjunto de mecanismos de control. Esto es, planes, recetas, reglas, **instrucciones** (en suma, lo que un especialista en ordenadores denominaría programas) para el gobierno de la conducta (93). Esto va a ser de extraordinaria importancia en el curso de cualquier análisis actual de la cultura contemporánea porque al poner el énfasis en la diversidad de las variables que inciden en la acción posterior de un sujeto, al concebir la cultura como mecanismos variadísimos de control subjetivo o interiorizado de los sujetos de una población dada, implica, por un lado la necesidad de tratar el estudio cultural con herramientas informáticas multifactoriales, y, por otro, nos sugiere el acercamiento a las posturas fenomenológicas e interaccionistas para las cuales lo importante en el surgimiento de la cultura, de la construcción social de la realidad, son los procesos de significación que el sujeto antepone en la interacción con los otros.

5.3.1.- De Geertz a los planteamientos fenomenológicos e interaccionistas de la sociología de la vida cotidiana

Hemos de entender que la antropología abandona ya en nuestros días, aquel concepto global, holístico y totalizador de cultura que la marcaron para pasar a describir los fenómenos culturales como problemas de **simbolismo** y **lenguaje**. El énfasis es, pues, más en los procesos del pensamiento y menos en las realizaciones materiales que, por otra parte, nadie discute como propias de cualquier análisis de la cultura.

Así pues, la antropología se escora por el lado de las estructuras latentes, *patterns*, o lógicas subyacentes de las relaciones sociales.

De un lado, surge la figura de Lévi-Strauss (antropología estructuralista) que buscará el fundamento universal de las variedades culturales en un inconsciente categorial con homologías en el sistema de la propia naturaleza donde, quizá, el sujeto tenga poco que decir. En el otro extremo, Geertz, (antropología interpretativa) influído muy directamente por los fenomenólogos, argumentará que la "*cultura (...) es pública. Aunque ideacional, no existe en la cabeza de alguien; aunque no física, no constituye una identidad oculta*"; más aún, insistirá en el carácter social y público del pensamiento humano, que consiste en el tráfico de símbolos significantes; esto es, palabras, gestos, objetos, "*de hecho cualquier cosa que se presenta como desembarazada de su nueva factualidad y que se usa para imponer significado a la experiencia*" (94).

Y, finalmente, entre estas posturas contemporáneas cabe citar a Ward H. Goodenough (antropología cognitiva y nueva etnografía), representante de la llamada antropología cognitiva que sitúa a la cultura en la mente de los sujetos; alcanzando el problema un lugar muy subjetivista.

El autor que más nos interesa es Geertz por cuanto que él puede representar un nexo de unión magnífico entre la tradición antropológica de la cultura, la visión particular de la cultura dentro del marco de la construcción social de la realidad cotidiana de los

planteamientos fenomenológicos e interaccionistas (95), y, en consecuencia, el acceso al discurso teórico de la metodología de los estilos de vida.

Geertz, como decimos, entiende el análisis antropológico como labor de interpretación a la búsqueda de significado. Las culturas son, **sistemas simbólicos**. Pero, a diferencia del estructuralismo francés o de la antropología cognitiva actuales, Geertz, huye de cualquier concepción holística y reificadora acercándose a la postura weberiana de la acción social significativa. Geertz niega que la cultura deba entenderse como sistema -cerrado- simbólico, como realidad supraorgánica (al modo de Kroeber o de White) o como fenómeno mental (al estilo de los antropólogos cognitivos).

Los primeros ven en la cultura una entidad autosuficiente, con fuerzas y propósitos propios, y terminan por reificarla. Los segundos, concretamente Goodenough (96), reaccionan contra aquellos y contra quienes -reduccionistas-, no ven en la cultura sino un conjunto en bruto de pautas de conducta tal como pueden observarse en una comunidad determinada. Pero la reacción les lleva a no concebir como cultura sino lo que existe *"en la cabeza o en el corazón de los hombres"* y a imaginar que aquélla se reduce a lo que *"uno no tiene que saber o creer para actuar de modo aceptable"* para los usos de su grupo (Goodenough). Es decir, señala Geertz, que nos ofrecen el más extremo subjetivismo. Para Geertz, las formas culturales, los símbolos o elementos simbólicos, se articulan, no en entidades abstractas de *patterns* unificados sino en el discurrir de los acontecimientos y de las conductas, o, si se quiere, en la acción social. De esta forma, las estructuras profundas no determinan las expresiones culturales o simbólicas. Y ello es así porque, desde la perspectiva de Geertz, la cultura (a diferencia de lo que Kroeber, White o, en otro sentido, la antropología cognitiva hayan entendido por tal) *"no es un poder, algo a lo que los acontecimientos, comportamientos, instituciones o procesos sociales puedan atribuirse mediante relaciones causales; es un contexto, algo que puede describirse de modo inteligible"* (97). La característica primordial de los símbolos, pues, para Geertz, no es que se trate de cosas que podamos palpar, sino que constituyen fuentes extrínsecas de información.

Y ya vimos anteriormente cómo en Geertz estas fuentes de información son como el software de un ordenador. Al igual que la molécula del ADN, las pautas culturales proporcionan programas, instrucciones, recetas, información, en suma, para los procesos sociales y psicológicos que configuran y perfilan el comportamiento público. Constituyendo la cultura un sistema abierto multifactorial de informaciones variadísimas que hacen imposible la utilización de un modelo de investigación reduccionista positivista de obtención de la objetividad de manera simple, sobre todo, a partir de la obtención de los datos mediante la observación externa.

La cultura es simbólica, está basada en acciones individuales cargadas de sentido. Lo que fundamenta la realidad social -creada y desarrollada en y a través de las actividades cotidianas- es un mundo de significados compartidos, de tácitos entendimientos, cuya fuerza radica, en cierto modo, en su mera insensibilidad o en el hecho de que se los da por sentados. Esta es la posición que une a la etnometodología -de la cual haremos referencia más adelante- con Geertz. Nos importa subrayar ahora cómo para esta escuela, incluso la más trivial de las conversaciones, requiere para su intelección de un complejo registro de saberes tácitos y conocimientos que condicionan todas nuestras percepciones. Y en este mundo fenoménico, intersubjetivo, de intenciones y de significaciones que constituyen el "*programa*" del sujeto del que nos habla Geertz, no nos es posible entender la acción humana adoptando la posición del observador externo que ve sólo las manifestaciones físicas de esos actos; por el contrario, debemos desarrollar categorías para entender lo que el actor, desde su punto de vista, significa, quiere decir con sus acciones. Todo esto es lo que Geertz hereda de la etnometodología, del método fenomenológico. Geertz hablará de la distinción entre el simple, involuntario y mecánico abrir y cerrar de ojos, y los variados significados del guiño. El saber interpretar el sentido de estos actos supone conocer desde dentro el contexto donde se producen (Goffman). Por tanto, dirá, la cultura no es un poder, es un contexto, algo que puede describirse de modo inteligible.

Por eso, su método etnográfico se basa en la descripción que para él supone necesariamente la acción interpretativa. "*La habilidad del etnógrafo no radica, precisamente, en la utilización de refinados modelos analíticos o estadísticos ('no merece*

la pena atravesar el mundo para contar los gases de Zanzibar'), sino en la imaginación científica que nos hace entrar en contacto con la vida de otros; en la capacidad para clarificar y reducir el rompecabezas que sus comportamientos nos ofrecen (...). De ese modo, la antropología realiza uno de sus principales objetivos: el ensanchamiento del universo del discurso. Hay que dejar de lado, viene a concluir Geertz, problemas como el de la verificación o el de la predicción. De hecho, la investigación antropológica no conduce a -o no permite- ni una ni otra. Hay, sí, cierta progresión, pero ésta no consiste en el paso de un teorema probado al establecimiento de otros nuevos. Consiste, más bien, en la mejor comprensión que nos proporciona un nuevo estudio: éste es más avanzado que los que le preceden si es más incisivo que aquéllos" (98).

O sea que si lo que realmente constituye la cultura es el "*programa*" de símbolos que adquirimos y ponemos en práctica en nuestras relaciones intersubjetivas, negociando nuestra realidad a través de utilizar el **significado** de los mismos, cargando de **intencionalidad** nuestras acciones cotidianas; si éste es el verdadero objeto de la cultura y no las realizaciones externas, ya sean objetos materiales, instituciones, roles o reglas; que no son, en definitiva más que manifestaciones de la estructura latente que poseemos antes de actuar; si eso es así, el estudio de la cultura etnográficamente, sea la de Zanzibar o la de Nueva York o la del País Vasco, tendrá necesariamente que recurrir a un método no cuantitativo de recuento de datos sino **cualitativo** de obtención de significado de las acciones. Y, tendrá que utilizar más la **observación interna** inclusiva en los sujetos que la externa. Y, además deberá concluir proporcionando resultados aproximativos, descripciones e interpretaciones ajustadas a ellas, pero en ningún caso podrá hacerse la ilusión de estar en posesión de la realidad objetiva verificada y contrastada de la sociedad que estudia. Será consciente, y ello no es poco, de dar un paso más en la investigación, en el conocimiento de esa realidad. Sus resultados son datos de conciencia.

A través de esto que decimos se puede ver en Geertz una especie de síntesis de las dudas que acaecen en el abordaje de cualquier estudio sobre una cultura actual. Y, Geertz nos sirve de nexo de unión entre el pensamiento antropológico, y el análisis de la cotidianeidad hoy representado por las corrientes fenomenológicas e interaccionistas.

Todo ello como antecedente del estudio en profundidad de la cultura contemporánea a través de la metodología de los estilos de vida, la cual pretende alcanzar el conocimiento de la diversidad subcultural en nuestras sociedades utilizando herramientas estadísticas y método cuantitativo para obtener unos resultados que segmentan las culturas en múltiples fragmentos con sentido; tal es así, que en un intento de alcanzar el pleno sentido de la realidad hallada en cada arquetipo obtenido por medio de la manipulación cuantitativa de los datos, se parte de considerar la cultura como el entrecruzamiento de múltiples variables y, en consecuencia, se hace un esfuerzo por sintetizarlas, por hallar más y más de ellas, para al final medirlas y contrastarlas. Así el método cuantitativo salvará el problema del significado de las intenciones de los sujetos, y la realidad quedará aprehendida.

En los siguientes capítulos tendremos ocasión de ver mejor este proceso y lo que une y separa a los diferentes eslabones del estudio de la cotidianeidad que ya esbozamos.

Notas al Capítulo I

- (1) Fusión de la inquietud cultivadora con la veneración. La cultura es el cultivo ferviente o la elaboración veneradora. Para V. VIZGUIN: *"La cultura y el saber"*. En *Ciencias sociales (URSS)*, nº 3, 1986, *"la existencia (como símbolo de la tierra) es el máximo contenido potencial de la cultura, en el que se funden el objeto de su elaboración y el de su veneración. La existencia se revela a través de su elaboración en la cultura. En el trabajo del cultivo se transforma la existencia, y esa existencia transformada por la cultura es el objeto de ferviente veneración. En otros términos, la cultura constituye un trabajo valioso o creador"*.
- (2) USCATESCU, *Introducción a la ontología de la cultura*. Forja., 1983 pág. 50.
- (3) Sin embargo, no estoy muy seguro que ya de antiguo los griegos no pudieran distinguir entre cultura y educación, o lo que traduciríamos por educación formal y educación para la vida o para el desarrollo integral humano. Quizá si transcribo unos párrafos de CARLOS GARCIA GUAL de su libro: *La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos*. Alianza, 1987, pág. 88, se comprenda mejor lo que quiero decir. A propósito del modo de pensar de los cínicos griegos manifiesta lo siguiente: *"Por un lado, el cínico desprecia la educación, en cuanto significa adoptar pautas de civilización e ideales tradicionales del comportamiento, y desprecia también el aprendizaje de las ciencias, en cuanto que esos conocimientos científicos le parecen mera distracción, ya que él niega el progreso. Postula una cierta 'ignorancia', amathía, y desdeña los saberes enciclopédicos, enkikleia mathémata. Sin embargo, la crítica del cinismo requería un apoyo cultural. Diógenes parodia versos homéricos y sentencias trágicas (...) Y tanto en sus sentencias como en las de Antístenes se destaca el valor de la paideia, es decir, de la 'cultura' como uno de los escasos bienes que distinguen al hombre de verdad frente a los ricos necios"*. Los cínicos como los hippies y los beatniks de la historia reciente, desprecian la cultura -la educación oficial- y la oponen con otra cultura, la contracultura.
- (4) GUY ROCHER, *Introducción a la Sociología General*. Herder, 1973 pp. 105-106.
- (5) VICTOR HELL. *La idea de cultura*. F.C.E., 1986, p. 128.
- (6) VICTOR HELL. Op. cit., pág. 76.
- (7) VICTOR HELL. Op. cit., pp. 86-87.
- (8) Uno de los más célebres de esos historiadores JOHANN C. ADELUNG publicó en 1782 un *"Ensayo sobre la historia de la cultura de la especie humana"*. Y asimismo, KROEBER y KLUCKHOHN hacen referencia a otros muchos ejemplos del empleo dado al término cultura. Ver en G. ROCHER op. cit., y en

RAYMOND WILLIANS. *Cultura, Sociología de la comunicación y del arte*. Paidós, 1982.

- (9) GUY ROCHER, op. cit., pp. 105-107 y R. WILLIANS, op. cit., pp. 10-11.
- (10) Fijémonos en la importancia que puede cobrar este hecho si lo relacionamos con las prácticas de la industria cultural y su repercusión en las culturas nacionales, sobre todo, no occidentales. *"Los productos de las industrias culturales tienden a invadir el medio cultural global del hombre y la mayor parte de su tiempo libre. El hecho mismo de favorecer el consumo de estos productos en vez de promover otros de tipo de actitudes y prácticas culturales -la creación, la participación, los procesos de aprendizajes lentos y meditados- implica cambios profundos en el desarrollo cultural de las sociedades, y parece alcanzar a los propios sistemas de valores que constituían el fundamento de las diferentes identidades culturales. Quiérase o no, la uniformización y la masificación amenazan uno de los fundamentos del patrimonio cultural de la humanidad, a saber, la diversidad de concepciones, valores y comportamientos que lo componen"* (conclusiones del libro: VARIOS AUTORES. *Industrias culturales. El futuro de la cultura en juego*. UNESCO-F.C.E, 1982, pág. 301). Se abre la brecha entre cultura tradicional y moderna y se estrecha la posibilidad de distinguir identidades culturales. Tal es el efecto de la fácil y barata asunción de los productos de la cultura de masas (USA-Occidente) por parte de las sociedades en desarrollo. Se construye una cultura transnacional pero uniforme. La contrapartida es caer en la cuenta de este hecho y superarlo a base de generar una colectividad movida por el espíritu creativo que equilibre hora la producción de ciertas élites culturales propias, hora la invasión de "la cultura de masas" que representa para estas sociedades una nueva élite cultural de seducción poderosísima al estar avalada por el marchamo genérico de "masas".
- (11) T. SCHULTZ. *Invirtiendo en la gente*. Ariel, 1985.
- (12) Una muestra de lo que decimos podrían ser los artículos siguientes: IVAN ILLICH, *El País*, 7-2-84 y 13-5-84; H. GIROUX, *Comunidad Escolar*, 15-6-84; J. DELVAL, *El País* 23-9-84; E. FONTELA, *El País*, 18-3-84; S. GINER. *El País*, 3-6-84; A. TOFFLER, *El País*, 28-1-84; A. GORZ, *El País*, 6-1-85; L. PANTOJA, A. VILLA y J. BURON en *II Jornadas de Bizkaia ante el siglo XXI, sobre educación*.
- (13) Ver los artículos: M. PIORE y Ch. SABEL, *"La alternativa artesanal"*, *El País*, 6-10-84; A. GALINDEZ, Presidente del Banco de Vizcaya, conferencia pronunciada el 15-10-85 acerca de la relación educación-trabajo para el futuro; bajo el título de: *"Tecnología, empleo, recursos y educación"*.

- (14) Ver el magnífico artículo de ANTONIO DE PABLO, "*Causalidad, estructura y acción social: consideraciones en torno a la sociología de la educación*", *Revista de Educación* nº 274, Mayo-Agosto del 84.
- (15) R. ESTABLET, en *Comunidad Escolar* 19/25-5-86.
- (16) ERNESTO SABATO, "*Sobre algunos males de la educación*", *Comunidad Escolar*, 24-6-87.
- (17) Cultura significa "*la organización de todos los elementos cuya utilidad no sirve a un propósito determinado sino que es y ha sido el medio en el que se entrelazan todos los propósitos y se configuran nuestras vidas*". E.B. TYLOR, *Antropología*. F.C.E., Pág. 37. Bien es cierto que TYLOR es evolucionista y como tal pensará que la historia de la cultura es la historia del desarrollo de la cultura. Por tanto, las sociedades se distinguirán entre sí por el grado de desarrollo alcanzado en el transcurso de su existencia, siendo el modelo de las sociedades industriales actuales el punto de referencia en la medición de las distancias interculturales. Sin embargo, esto no obsta para que en sí los elementos que componen su marco operacional sugieran la posibilidad de interpretarlos como partículas independientes de cualquiera otras externas al propio marco que caracterizan. A partir de ahora, el jerarquizar las culturas o por el contrario valorarlas por igual -relativismo cultural- no dejará de constituir un ejercicio teórico y una opción personal.
- (18) Para este capítulo resulta de extraordinaria utilidad la guía que nos supone el libro de GUY ROCHER. *Introducción a la sociología general*. Op. cit. 1973, págs. 111-114.
- (19) "*Si vivir es estar y vivir en el mundo, la cotidianeidad es vivir y actuar en ese pequeño mundo*". El gran mundo cultural frente al pequeño o cotidianeidad. Ver en J.L. L. ARANGUREN. *Moral de la vida cotidiana*. Tecnos, 1987, págs. 21-48.
- (20) J.L. LOPEZ ARANGUREN, op. cit.
- (21) DAVID RIESMAN. *La muchedumbre solitaria*. Paidós, 1981.
- (22) "*Cultura -dice ARANGUREN- es el sistema total de artefactos, invenciones e ideas sobre las cosas, el mundo artificial levantado o construido sobre la naturaleza, en el cual inmediatamente vivimos: alimentos, en tanto que cocinados, viviendas y, en general, edificios, construídos vestidos, confeccionados, herramientas e instrumentos, fábricados, 'creencias' en las que estamos o vivimos, 'ideas' sobre la realidad; esperas y esperanzas, más allá de las meras*

- presencias; memoria colectiva, acervo común de técnicas y saberes, de artes y oficios, de mitos y ritos". J.L. LOPEZ ARANGUREN, op. cit., pág. 21.*
- (23) LUIS ESCOBAR DE LA SERNA, monografía bajo el título de "*Comunicación información y cultura de masas*", publicada en *Cultura y Comunicación* nº 16, 1980, págs. 39-40.
- (24) A. MOLES. *Sociodinámica de la cultura*. Paidós, 1978, págs. 42-44.
- (25) J.L. LOPEZ ARANGUREN, op. cit., pág. 25.
- (26) *Ibidem*.
- (27) Como la toma de posición del polémico J. JUARISTI que saliendo al paso a J. ARREGI que veladamente le censuraba su posición un tanto crítica respecto a la literatura actual en euskera respondía en *El Correo* del 21-10-87; "*Kant no se movió en su día de Koenisberg y sin embargo, fue el más universalista de los ilustrados, porque no confundía como le sucedía a De Maistre y le ocurre a usted, el pensamiento con la cultura ni la cultura con el turismo*". Ironía y expresión dura para rebatir al Consejero de Cultura, pero es también una auténtica declaración de principios: La cultura debe estar en su sitio y el pensamiento -¿saber?- en el suyo. Otros serán más tajantes y sólo el pensamiento, el saber, es lo culto, la cultura.
- (28) LUIS ESCOBAR DE LA SERNA, en el número monográfico de la revista del M^º de Cultura: *Cultura y Comunicación* dedicado a la "*Comunicación, información y cultura de masas*" nº 16, pág. 8, 1980, retomando la definición global de cultura de TYLOR y en general de la antropología, dice: "*Pues bien, a ese sentido totalizador es al que se refieren los sociólogos americanos cuando hablan de 'cultura de masas'. A partir de ahí se configuran como antagónicas las actitudes entre quienes mantienen su fidelidad a la cultura humanista, superior, y los que se dedican a la observación y análisis de la cultura de masas. Los primeros se referirán a la formación integral del hombre y a la herencia de obras culturales y artísticas que la hacen posible; los segundos analizan los hechos sociales y las conductas colectivas. En este sentido añade JULES GRITTI que para estos últimos la cultura humanista puede incluso llegar a aparecer como objeto de estudios socio-históricos, como una cultura (en sentido sociológico) particular, localizable en el tiempo y en el espacio, es decir, como una subcultura de élite*". Este es el sentido de la confrontación teórica en el campo de la cultura con la aparición arrolladora de la cultura de masas, unido esto al hecho de cobrar interés en la sociología la definición totalizadora de cultura proveniente del estudio de las culturas primitivas tecnológicamente.
- (29) Hemos de observar que a veces utilizamos el término cultura de masas tanto para designar la cotidianidad de las personas como para, al reificarlo, referir a una

suerte de valores y costumbres transmitidos-influenciados por los mass-media que predominan en las sociedades occidentales en la actualidad. Sería algo así como estar ante una misma realidad en dos momentos distintos. Uno al producirse, un momento presente: otro, cuando el instante cobra personalidad propia, se independiza y parece un fenómeno distinto del original del que surgió. La cultura de masas, entonces, ya no es lo que hacemos sino lo que queda de nuestras prácticas, deja de ser éstas y pasa a constituir un lenguaje, un símbolo de la realidad.

- (30) Paralelamente, ADORNO y su Escuela criticarán mordazmente a la cultura de masas por este idéntico motivo. El ocio forma parte del mismo tiempo productivo y educa a la gente a acostumbrarse a la disciplina de éste. No es un ocio liberador, por tanto.
- (31) M. HICTER. *"Animación socio-cultural"*. en *Cultura y Comunicación* nº 7, 1980, págs. 191-193.
- (32) Cultura se define en el congreso de Rotterdam de 1970 como *"una cosa en que es necesario participar (...) y una condición de bienestar"* Ver en *Cultura y Comunicación* nº 7, 1980, pág.14.
- (33) Con el término animación socio-cultural puede entenderse *"el estímulo suministrado a la vida mental, física y afectiva de los habitantes de un sector dado, para incitarles a emprender diversas actividades que contribuyan a su desarrollo, permitiéndoles expresarse mejor y dándoles el sentimiento de pertenecer a una colectividad en cuya evolución pueden influir. En las sociedades urbanas de hoy es raro que estos estímulos broten espontáneamente de la vida diaria; es necesario crearlos, como un elemento que venga a añadirse al medio ambiente"*. Ver en *Cultura y Comunicación* nº 7, 1980, pág. 213. El objetivo de la animación sería, pues, el de suscitar en la gente un estado de espíritu que conduzca a una competencia socio-cultural.
- (34) El Consejo de Cooperación Cultural del Consejo de Europa manejaba un concepto de cultura, ya en 1970, que incluía *"una amplia gama de actividades como la creación de una guardería de barrio o una asociación de consumidores, la organización de fiestas y juegos callejeros, el compromiso activo en los asuntos públicos"*; y, se interroga *"¿Se debe ayudarla, al ser reflejo de un sentimiento europeo que cree que las manifestaciones dignas de interés para la cultura no son únicamente las grandes realizaciones que impulsan a la admiración, sino que incluyen los procesos de descubrimiento, imaginación creadora, experimentación y compromiso que están al alcance de todo el mundo?"*. Ver en *Cultura y Comunicación* nº 7, 1980, pág.13.
- (35) Ver en *Cultura y Comunicación* nº 6, 1980, págs. 82-88.

- (36) E. GROSJEAN y H. INGBERG. En *Cultura y Comunicación* nº 7, 1980, págs. 79-82.
- (37) Traemos a propósito, un párrafo de las últimas perspectivas en animación marcadas por el coloquio de Nuremberg de 1975 y que se citan en las págs. 407-414 del nº 7 de *Cultura y Comunicación* del año 1980. "*... algunos (animadores) consideraban estar, así, situados en un estado de nihilismo, estando el pluralismo cultural empujado a un punto en que todas las manifestaciones de vida socio-cultural podrían pertenecer al mismo estatuto y que la absorción pasiva de la televisión y la inanidad del bingo tenían el mismo valor que las actividades creativas y comprometidas recomendadas por el animador. Si, por el contrario se admitía una escala de valores, independiente de la popularidad, existía una razón válida desde el punto de vista lógico y ético a la vez, para establecer programas de animación socio-cultural y para difundir el patrimonio artístico*".
- (38) Dice ERNESTO SABATO, el magnífico escritor premio Cervantes: "*¿Acaso no hubo cultura antes de la invención de Gutenberg? La cultura no sólo se transmite por los libros: se transmite a través de todas las actividades del hombre, desde la conversación hasta los viajes, oyendo música y hasta comiendo*". Artículo citado.
- (39) Ver el libro de varios autores editado por la UNESCO-F.C.E.: *Industrias culturales: El futuro de la cultura en juego*. Op. cit.
- (40) VIKTOR VIZGUIN, "*La cultura y el saber*", en *Ciencias Sociales (URSS)* nº 3, 1986, págs. 55-69.
- (41) ALEXANDER AKSENOV, en *El País*, 26-3-1987.
- (42) A.H. ROBERTSON, "*Los derechos humanos y la cultura*", en *Culturas*, Vol V, nº 1, Ed. UNESCO, 1978, págs. 31-34.
- (43) A.H. ROBERTSON, *Ibidem*. De todas formas, esta distinción nos recuerda a la que se hace en la tradición alemana, que ya vimos anteriormente, entre Kultur (la educación) y Bildung (el arte).
- (44) PAUL SCHAFER, "*La cultura y el cosmos: función de la cultura en el mundo futuro*". En *Culturas* Vol II, nº 2, Ed. UNESCO, 1980, págs. 54-57.
- (45) ORTEGA Y GASSET preocupado hondamente por el problema cultural aborda inevitablemente el fenómeno educativo, y como prueba de este interés para que la sociedad se fije en un planteamiento educativo creativo y cultural en el sentido totalizador, en contra de la especialización, escribe: "*A mi juicio, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la natura naturans, y luego, si hay solaz*

atenderemos a la cultura y a la civilización de la vida mecánica, a la natura naturata". Ver en J. USCATESCU. "Ortega y la política de la cultura", en Arbor nº 457, Enero 1984, págs. 45-59.

- (46) Entrevista realizada a P. FREIRE en Comunidad Escolar 13-19 de Abril, 1987.
- (47) ERNESTO SABATO, artículo citado.
- (48) D. MARTINDALE. *La teoría sociológica: Naturaleza y Escuelas.* Aguilar, 1971, págs. 43-44. Ver también, N. TIMASHEFF. *La teoría sociológica.* F.C.E., 1974, págs. 71-72.
- (49) MARTINDALE, op. cit., pág. 43.
- (50) Ver al respecto; textos fundamentales, J. S. KAHN (ed.). *El concepto de cultura: Textos fundamentales.* Anagrama, 1975.
- (51) Ver A. LÉVI-STRAUSS en la *Enciclopedia Larousse.*
- (52) Citado por J.S. KAHN, op. cit., pág. 13.
- (53) Ibidem pág. 14.
- (54) *"Podríamos sugerir -dice KAHN- que la reducción que efectúa BARTH de la organización política de los swaty pathan a elecciones individuales constituye un procedimiento similar". Ver al respecto, además de la introducción del citado libro de Kahn, el texto de F. BARTH. Los grupos étnicos y sus fronteras. F.C.E., 1976.*
- (55) La definición de cultura de KROEBER, que es amplia pero que separa comportamientos de costumbres, técnicas, ideas y valores; todos los cuales pueden ser considerados por él como pautas de comportamiento, sería la siguiente: *"... la mayor parte de las reacciones motoras, los hábitos, las técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos -y la conducta que provocan- esto es lo que constituye la cultura. La cultura es el producto especial y exclusivo del hombre, y es la cualidad que lo distingue en el cosmos. La cultura... es a la vez la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos, social e individualmente".* Citado por KAHN, op. cit., pág. 17.
- (56) Ibidem pág. 18.

- (57) El hombre siempre responde a su medio-físico y biológico con productos culturales que son las respuestas a esas necesidades básicas. Cada par de necesidades-respuesta centra en torno suyo una institución que es una unidad elemental de organización. De esta manera la cultura se conceptúa como un todo cuyas partes son observables. Este es el modelo funcionalista de MALINOWSKI que tiene unos antecedentes claros en la psicología behaviorista de su época. Más adelante, se ha criticado mucho esta forma de proceder de MALINOWSKI en base a la evidencia observable -sobre todo en nuestros días- de comportamientos humanos que contradicen a esas necesidades supuestamente universales. *"Piénsese, dice CLARKE sin ir más lejos, que los refinamientos en las pautas alimenticias, en lugar de contribuir a la mejor salud del organismo, pueden atentar directamente contra las necesidades metabólicas"*. O los mismos comportamientos altruistas, como la caridad etc... Cita de ENRIQUE LUQUE. *Del conocimiento antropológico*. CIS, 1985, pág. 113.
- (58) ABRAHAM MASLOW. *El hombre autorrealizado*. Kairós, 1982.
- (59) Esta es la idea que sustenta PAUL MERCIER, en su libro, *Historia de la antropología*. Península 1974 pp. 130-149 donde se incluye el interesante contraste entre el funcionalismo de MALINOWSKI y el de su contemporáneo A.R. RADCLIFF-BROWN.
- (60) La definición de cultura que nos ofrece MALINOWSKI es también, a nuestro juicio del -llamémosle así- "*modelo antropológico*", es decir, global totalizadora, referida a la actividad del hombre cualquiera que ella sea. En Malinowski lo es porque en la cultura agrupa lo que él denomina imperativos instrumentales e integrativos. Veamos cuál es su definición: "Es ella evidentemente el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres. Ya consideremos una muy simple y primitiva cultura o una extremadamente compleja y desarrollada, estaremos en presencia de un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, con el que el hombre es capaz de superar los concretos, específicos problemas, que lo enfrentan. Ver en esta reseña del autor las págs. 21-48 y 74-81 de su libro: *Una teoría científica de la cultura*. EDHASA, 1970.
- (61) MALINOWSKI, op. cit., pág. 48.
- (62) Tal vez entendamos mejor ambas posiciones a través de la postura británica de LEACH: "*... el término cultura tal como yo lo utilizo, no es esa categoría que todo lo abarca y constituye el objeto de estudio de la antropología cultural americana. Soy antropólogo social y me ocupo de la estructura social de la sociedad kachin. Para mí los conceptos de sociedad y cultura son absolutamente distintos. Si se acepta la sociedad como un agregado de relaciones sociales, entonces la cultura es*

el contenido de dichas relaciones. El término sociedad hace hincapié en el factor humano, en el agregado de individuos y las relaciones entre ellos. El término cultura hace hincapié en el componente de los recursos acumulados, materiales así como inmateriales, que las personas heredan, utilizan, transforman, aumentan y transmiten". Texto citado por J.S. KAHN, op. cit., pág. 22.

- (63) La cultura como estructura a diferencia del pensamiento de RADCLIFF-BROWN, para quien la realidad concreta puede observarse directamente y por tanto podemos describir el sistema de relaciones sociales, para LEVI-STRAUSS, sin embargo, no tiene nada que ver con la realidad empírica pues la cultura está en el inconsciente colectivo de la mente humana, desconocido por los actores mismos, y que funciona con reglas extraídas de la propia naturaleza las relaciones sociales subsiguientes son la consecuencia de ese sustrato profundo llamado cultura; esa evidencia directamente observable no es la cultura misma.
- (64) No hemos de olvidar que el sistema de pensamiento por oposición es algo que se ha resalta en numerosos trabajos de psicología. -LIKERT, LASWEL, LAZARFELD, OSGOOD, STAGNER- los cuales han demostrado "*que ese bipolo dialéctico -que se expresa mediante distintas fórmulas de oposición: progresista-conservador, activo-pasivo en una dirección determinada, radical reaccionario-, constituye uno de los factores fundamentales de explicación de las actitudes humanas".* A. MOLES. Sociodinámica de la cultura. Op. cit.
- (65) Gran parte de las ideas acerca del pensamiento totémico de LÉVI-STRAUSS las he recogido del libro de mi amigo TXEMA HORNILLA. *Sobre el carnaval vasco.* Txertoa, 1987. En él nos introduce en la metodología estructuralista para hallar en ella una herramienta de interpretación del carnaval y mascaradas vascas. Una aportación novedosa a la cultura vasca, sin duda.
- (66) MARVIN HARRIS. *La cultura norteamericana contemporánea.* Alianza, 1984, pág. 9. Ver también, *Vacas, cerdos, guerras y brujos (los enigmas de la cultura).* Alianza 1980., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.* Siglo XXI, 1985. E, *Introducción a la antropología general.* Alianza 1981.
- (67) M. HARRIS, op. cit., págs. 7-8.
- (68) Me trae el recuerdo de una frase pronunciada por otro fino analista de la sociedad actual, en este caso la británica; ANTHONY BURGESS, que decía: "*Y por cultura no entendemos Covent Garden y Virginia Woolf. Queremos significar lo que comemos, cómo respondemos a los estímulos, cómo nos comportamos, nuestros juegos: el entramado de la existencia social".* El País, 26-4-1987.
- (69) EDWARD T. HALL, *Más allá de la cultura.* G. GILI, 1978, págs. 23 y 46.

- (70) No es de extrañar, pues, que la etnometodología, de la cual hablamos más adelante, considere imprescindible en su método el uso del observador participante interno, coimplicado en el grupo precisamente para captar los datos de conciencia que son los pequeños detalles y gestos rutinizados que usamos día a día en la interacción con los otros.
- (71) HALL, op. cit., pág. 46.
- (72) *ibid.* pp. 167-172.
- (73) Después veremos más claramente desarrollada esta idea en la antropología interpretativa de C. GEERTZ.
- (74) A. MOLES, op. cit., capítulo I, págs. 21-70.
- (75) No es por casualidad que veamos en todos estos autores, tanto los americanos como los catalanes de más adelante, un hilo conductor común en el pensamiento de todos ellos; los procesos mentales, en los que se interesó BOAS e influyó decisivamente en toda la antropología americana.
- (76) FABREGAT, BUXO y otros, *Sobre el concepto de cultura*. Mitre, 1984, pág. 66.
- (77) Idea que veremos más desarrollada en CLIFORD GERTZ.
- (78) FABREGAT, BUXO y otros, op. cit., págs. 33-34.
- (79) *Ibid.* pág. 36.
- (80) FABREGAT, BUXO y otros, op. cit., págs. 38-39.
- (81) Aunque, a decir verdad la diferencia entre MARCUSE y McLUHAN se halla en los medios no en el fin. Este parece ser el mismo: Una sociedad más culta en cuanto más libre y menos sujeta a las restricciones de la "civilización": el trabajo, la necesidad, la naturaleza, el pensamiento operativo etc... Para Marcuse el concepto de cultura pasa a ser un concepto moral, al menos eso podríamos deducir de su definición: "*podríamos definir la cultura -dice- como un proceso de humanización, caracterizado por el esfuerzo colectivo por proteger la vida humana, por apaciguar la lucha por la existencia manteniéndola dentro de límites gobernables, por estabilizar una organización productiva de la sociedad, por desarrollar las facultades intelectuales del hombre, y por reducir y sublimar las opresiones, la violencia y la miseria*". La cultura son todos los valores positivos que el hombre ha sabido alcanzar a través de sublimar los negativos (violencia, agresividad, competitividad). El problema, en nuestras sociedades, es que la

sublimación sufre un período de crisis como consecuencia del culto desmesurado a la razón instrumental, con lo cual, esos valores negativos forman parte de la cultura y provoca que la crítica a los mismos se convierta en la crítica a la cultura. Como vemos la cultura, la auténtica, se identifica solamente con "cierta dimensión superior de autonomía y realización humana" y, por tanto no puede ser la actividad cotidiana del hombre. Es un concepto ilustrado de cultura que recorre a toda la Escuela de Frankfurt. Y, no es de extrañar, que en nuestros días Habermas se posicione claramente en contra de cualquier suerte de relativismo cultural subyacente en el pensamiento posmoderno. Las citas de MARCUSE las recojo del libro: **Ensayos sobre política y cultura**. Planeta, 1986, pp. 55-89. Ver también otras obras de HERBERT MARCUSE que tratan este tema particular: **El hombre unidimensional**. Seix Barral 1968. Y, **Eros y civilización**. Ariel 1981.

- (82) ALVIN TOFFLER, *La tercera ola*. Plaza y Janés, 1984.
- (83) Me permito mostrar un suceso que se nos hacía cotidiano en la Academia de Policía Vasca de Arkaute a los que algún modo teníamos responsabilidades de selección de los aspirantes. La duda permanente era para algunos de nosotros si mediante los clásicos tests de actitudes, aptitudes y de personalidad podríamos ser capaces de discriminar adecuadamente. La solución era muy difícil porque la evidencia nos hacía ver que una mentalidad rural y además en euskera, manejaba un esquema de pensamiento distinto al urbano-industrial. El resultado es que siempre me ha quedado la interrogante de si no coadyuvábamos con nuestros instrumentos de medida a la existencia de un cierto etnocentrismo cultural dentro de nuestra propia cultura. Todas las reflexiones anteriores sobre el pensamiento MacLuhiano las extraigo básicamente del libro de MARABINI, op. cit. Ver también McLUHAN. *La Galaxia Gutenberg*. Planeta, 1985. Y, *El medio es el mensaje*. Paidós, 1980.
- (84) RUTH BENEDICT, *Patterns of culture*. Houghton Mifflin Company, 1959. pp. 46-47.
- (85) Ibid. pp. 24 ss. y 254 ss.
- (86) Tal relativismo cultural hace surgir la crítica de autores que como BIDNEY, para el cual pasar de algo que es puro método de operar en la observación a una consideración ético-moral tal como la que supone afirmar que todas las culturas son iguales (superando así la influencia del etnocentrismo y jerarquización cultural) es un sesgo valorativo de nuestra civilización que es plural y tolerante. Es decir el ser no implica el debe. De igual modo Nielsen observa que siguiendo esta corriente relativista podemos establecer juicios morales objetivos si hay un acuerdo general de lo que es sentido como bien o como mal (moralidad objetiva absoluta), superando así, sin más el debate en torno a la verdad entre positivistas

y críticos. Siendo que para él como lo es para BIDNEY, no es posible que se pueda pasar de una consideración factual a otra moral. Ver E. LUQUE. *Del conocimiento antropológico*. CIS 1985. pp. 101-104.

- (87) En todos estos "momentos" de la antropología respecto a la cultura hay dos supuestos en el tratamiento de los fenómenos culturales que han gozado de predicamento entre las diferentes corrientes que se han sucedido en el tiempo. Uno de ellos es el que sustenta que la cultura viene a representar la culminación final del proceso de evolución biológica que transformó al hombre de simple animal en ser humano. Por otra parte, se ha tendido a concebir ese paso trascendental de la naturaleza a la cultura como algo brusco, casi repentino. En medio, se sitúa LÉVI-STRAUSS que sintetiza ambos supuestos al concebir el surgimiento del conocimiento como un proceso evolutivo (diacronía); mientras que el pensamiento simbólico, el sustrato del conocimiento, para él, tiene su origen súbito, de repente (sincronía), *"el lenguaje no ha podido nacer más que de un golpe. Las cosas no han podido ponerse a significar progresivamente (...) Hay, pues, una oposición fundamental, en la historia del espíritu humano, entre el simbolismo, que ofrece un carácter de discontinuidad, y el conocimiento, marcado por la continuidad"*. Cita de CLAUDE LÉVI-STRAUSS, ver en E. LUQUE; p. 115.
- (88) BOHANNAM, nos dice ENRIQUE LUQUE, *"concibe como otros muchos antropólogos contemporáneos la cultura como un sistema de comunicación, entiende que el proceso general de evolución puede expresarse por medio de una escala que culmina en el Homo Sapiens y que abarca desde el mayor peso de la información transmitida a través del código genético al mayor peso de la información transmitida extrabiológicamente, es decir, a través de medios del código cultural. Esto es, una vez más tenemos gradualismo y no discontinuidad"* Ver ENRIQUE. LUQUE op. cit. p. 118.
- (89) Ver el apunte que hacemos más adelante sobre la psicología cognitiva actual, y concretamente el libro de ULRIC NEISSER, *Procesos cognitivos y realidad*. Ed. Marova 1981.
- (90) FRANCISCO AYALA, Conferencia pronunciada en el Aula de Cultura de El Correo, el 13-4-88. Próxima publicación. A similares conclusiones llega JOSE SANMARTIN cuando dice: *"En resumidas cuentas, lo que hizo hombre al hombre -se dice- fue el uso de las armas (...) El hombre de hoy mata y tortura, porque así lo hicieron quienes en su pasado remoto fueron 'seleccionados naturalmente' como ancestros suyos. Seres aquellos, cuya agresividad fue canalizada, de modo hipertrofiado, a través del uso de armas. Por la cultura al dominio del acervo de genes de una población. Por la cultura, ligada en esta gran ocasión, al empleo de armas. Estas posibilitaron a una especie, pobremente dotada de medios naturales para la defensa o ataque, el matar con facilidad. El hombre -se*

dice- nació así: matando con armas, y matando cruelmente". J. SANMARTIN, V. SIMON y M.L. GARCIA-MERITA (comps.), **La Sociedad Naturalizada. Genética y conducta.** Tirant lo blanch (Valencia), 1986. pp. 280-284.

- (91) Así como una taxonomía elemental que permitía discernir alimentos comestibles frente a dañinos o venenosos. taxonomía que, una vez establecida, podía extrapolarse a otros contextos (amigos/enemigos, consanguíneos/afines etc.). Proceso este paralelo a otro: la organización de un sistema social para la cooperación y la defensa, que a su vez requiere nuevas taxonomías. Nuevas demandas y nuevas respuestas. De este modo, nos dice FOX, no tiene mucho sentido, argumentar que el hombre difiere del resto de los animales debido al triunfo de la cultura sobre la biología. Sencillamente, porque lo que llamamos cultura no es sino un aspecto de las diferencias biológicas del hombre respecto a aquellos. Ver: ROBIN FOX, **Encounter with anthropology.** Peregrine Books, 1975; citado por ENRIQUE LUQUE, op. cit. pp. 123-124.
- (92) Concretamente, YANKELOVICH es el autor más influido por sus ideas.
- (93) Ver E. LUQUE: p. 126.
- (94) CLIFFORD GEERTZ; **La interpretación de las culturas.** Gedisa 1987 pp. 10 y 45.
- (95) *"La principal característica de los fenómenos simbólicos que interesan a Geertz es, como queda apuntado, su carácter público. No es casual que cuando Geertz insiste en esto y en el carácter igualmente social y público, del pensamiento humano apele a la obra de G.H. Mead, el padre del moderno interaccionismo simbólico de un Goffman, y que ha quedado fundido con la fenomenología, vía Schutz, en la obra de Peter Berger y Thomas Luckman".* Sin olvidar la aportación de la etnometodología. Ver E. LUQUE p. 168. Es interesante, también, acercarse al pensamiento de Geertz y de los autores actuales a partir de sus antecesores, mediante la lectura de la obra de otro gran antropólogo: E. EVANS-PRITCHARD, **Historia del pensamiento antropológico.** Cátedra, 1988.
- (96) *"Para él, la cultura no es un fenómeno material, no consiste en cosas, personas, comportamientos o emociones. Se trata, más bien, de una organización de esas cosas. Es la forma de las cosas que la gente tiene en la mente, su modelo para percibir las, relacionarlas y, en suma, interpretarlas. Todo lo externo y observable -lo que la gente dice y hace, el marco social y los acontecimientos- son productos de la cultura. Esta está integrada por los conceptos y modelos que la gente tiene en su mente para organizar e interpretar sus experiencias (...) La 'nueva etnografía' -que es la tendencia que representa señeramente Goodenough- concibe, en suma, toda la cultura como entidad 'cognitiva' y conceptual"* Ver ENRIQUE LUQUE.

op. cit. pp. 145-146. Tomando cita del propio Ward. H. GOODENOUGH en el libro de Kahn (comp.). **El concepto de cultura; Textos fundamentales.** Anagrama 1975. pp. 157-244. Ver asimismo, del mismo autor: "*Análisis componencial*" en, D.L. SILLS (Edit), **Enciclopedia internacional de las ciencias sociales.** Aguilar 1976.

- (97) C. GEERTZ: **La interpretación de las culturas;** op. cit. p. 14.
- (98) E. LUQUE; pp. 229-230.
- (99) Al respecto hemos de decir que la participación del sujeto investigador en el grupo cultural objeto de estudio es total, entendiéndose, en consecuencia que ha interiorizado lo más posible los "*tics*" o "*programas*" de comportamiento grupal hasta el punto de asumirlos como suyos para que los otros no le consideren, en absoluto un extraño. Esta es la diferencia fundamental con el método de la observación participante que desarrolló magníficamente Malinowski. Siguiendo sus pasos, hay un autor, JUAN MAESTRE, que nos ofrece en su libro: **La investigación en antropología social.** Akal, 1976 una valiosa información acerca de la sistemática de la recogida de la información en antropología, concretándose en la descripción de un sinfín de variables que es necesario recoger, que él plasma en un cuestionario específico. La diferencia con los cuestionarios que nos ofrecerán los estilos de vida está en que MAESTRE, la mayor parte de las variables, las presenta de forma abierta, fórmula que podría servir para un estudio de casos pero nunca para obtener significación estadística a partir de una muestra de sujetos de una población dada.

Capítulo II:

La cultura en la sociología

1.- INTRODUCCION

En el capítulo que nos ha precedido hemos querido poner de relieve el marco teórico de la cultura desde su perspectiva original, marcada por dos polos diferenciados: el concepto cultural **ilustrado**, y, el genuinamente **antropológico**. Por citar dos terminologías genéricas que resumen, quizás, el planteamiento que toma la idea de cultura como actividad creativa de alto contenido estético, y, aquel que relativiza el concepto hasta valorar del mismo modo cualquier tipo de resultados de la actividad humana. Las consecuencias prácticas de hacer suyo uno u otro procedimiento son sumamente importantes: La cultura como ilustración se transmite y se asume, mientras que la cultura como realizaciones humanas, se constituye día a día. En el primer caso, el sujeto pierde el protagonismo que adquiere en el segundo, y, por otra parte, la metodología para abordar el análisis cultural queda alterada, puesto que con la primera actitud, la investigación, al menos la empírico-positivista, se debe centrar en un número reducido de productos culturales. Mientras que, si asumimos la dimensión holística de la cultura, es necesario obtener datos de la forma de vida de un pueblo para acceder a su cultura.

Fundamentalmente, nos hemos detenido en esta última alternativa a través de considerar en mayor medida la visión de la antropología. Mientras que, en este segundo capítulo lo sustancial va a ser la postura sociológica que aborda la cuestión cultural, principalmente, desde el **análisis cualitativo**, y que, cobra relevancia a partir del surgimiento acelerado de la cultura de masas en nuestras sociedades. Un fenómeno, ciertamente, novedoso que da pie a la necesidad de investigación y de clarificación previa del término.

Así, al principio tendremos ocasión de ver la postura que jeraquiza y distingue entre contenidos culturales, para pasar posteriormente al análisis de la cultura cotidiana desde los planteamientos interaccionistas y fenomenológicos, donde la acción humana es plenamente significativa. En medio, quedará un interesante debate que volverá a recordarnos que el término cultura no es fácil de ser interpretado de forma similar por todos.

2.- LA SOCIOLOGIA DE LA CULTURA DE MASAS

Así pues, con la perspectiva de este contexto, nos encontramos con una corriente social que difiere de las anteriores que hemos visto en varios puntos: **Primero**, no cae en la cuenta o no considera oportuno incidir en el aspecto de la cultura como creación popular; su estudio se centra más en el aspecto de la difusión y consumo de la cultura por parte del público. **Segundo**, la cultura como el público se puede graduar dependiendo del valor del producto cultural creado-consumido, y aparecen distintos niveles de cultura, a saber: alta, media y baja. **Tercero**, la creación cultural es patrimonio de una capa de iniciados, exige conocimientos y verdaderas facultades. **Cuarto**, la alta cultura es considerada como la auténtica cultura y todo su discurso se centra en poner en relación la bondad de la alta cultura con la simplicidad de la media o baja cultura que por mor de los mass-media cada vez se difunde más y trata de sobreponerse a la alta cultura, y conquistar su imperio y aparecer como la verdadera cultura (1). **Quinto**, en el planteamiento teórico de estas corrientes de análisis de la cultura actual cobra especial importancia el papel que desarrollan los m.c.m. como canales de obtención de una cultura con todo lo que ello implica. **Sexto**, como en el planteamiento representado por los partidarios de la animación, parten de un trasfondo moral al abordar el concepto de cultura; para éstos, cultura tampoco es cualquier actividad ni cualquier creación "cultural". Para ellos, el punto de referencia obligado en la evaluación de la producción cultural es la alta cultura de las vanguardias y movimientos artísticos.

Por tanto, y antes de pasar a ver algunos de los planteamientos de los detractores de la cultura de masas, creemos que el punto fundamental que provoca la discusión en la teoría de la cultura se sitúa en el convencimiento de que lo cultural va asociado inevitablemente a una suerte de moralidad que discrimina los comportamientos de las personas durante el disfrute del tiempo libre, porque la asepsia total impediría distinguir grados o niveles en la cultura y no podríamos hablar de la existencia de una cultura alta o de élite y una cultura media-baja propia de la mayoría de la población. La cultura, entonces, no sería otra cosa sino la pura cotidianeidad desde el comienzo del día hasta la hora de acostarnos y cualquier actividad sería culta o cultural. Sin embargo, como

vemos, desde los diversos planteamientos sociológicos se acota el término cultura para todas aquellas acciones del hombre que contribuyan a su desarrollo espiritual y humano; y de la misma forma que el dormir no genera mayor humanismo en la persona tampoco lo haría el mero hecho de observar por televisión un programa de variedades, pongamos por ejemplo.

Para que exista cultura es preciso que haya tiempo libre para crearla y disfrutarla. El bienestar económico ha permitido la posibilidad de poseerlo en abundancia, pero, entonces, el problema de la cultura no se reduce a ocupar el ocio sino que lo que verdaderamente importa es el modo de ocuparlo, esto es, de forma constructiva. Pero, ¿qué se considera ocio constructivo?. Aquí aparece el objeto del debate. ¿La creación popular?, ¿la creación de las vanguardias?, ¿el consumo de la alta cultura?, ¿de la media?, ¿la pura diversión?, ¿la cotidianeidad?... La toma de postura ideológica por cualquiera de las acepciones no deja de constituir, por otro lado, una forma de dirigismo y tutela de las acciones de los individuos, y, en definitiva, un recorte a la elección por parte de todos de nuestra propia forma de "pasar" el tiempo (2).

E. Grosjean y H. Ingberg, desde una perspectiva próxima a una política cultural de animación reflexionan en torno a este punto. *"En efecto, rápidamente se abrió camino la idea de que este tiempo libre, recientemente descubierto, podía ser utilizado de maneras muy diversas. Desde la televisión al fútbol, pasando por la siesta, la fabricación de un cohete en miniatura, la visita a museos o la navegación, los distintos dominios son numerosos y amplios. No siempre culturales como podíamos esperar. Jugar a las carreras o emborracharse durante el tiempo libre no está considerado por ningún investigador ni por hombre de acción cultural como un progreso humano del cual haya que alegrarse. Desde ese momento se ha planteado prontamente la cuestión de las jerarquías en la utilización del ocio. Las distracciones humanistas han comenzado a alienarse; se distingue el ocio activo del pasivo, el distractivo del formativo, las diversiones manuales de las intelectuales (...). El ocio no libera. Lo que hace es alienar aún más. La sociedad de consumo tiene que dar salida a sus productos y el ocio le abre un mercado extraordinario. Tener tiempo para escuchar música significa la compra de un tocadiscos. Jugar al tenis significa comprar raquetas, pelotas y atuendos apropiados. ¿Cuántas usan su paseo del*

sábado para recorrer los supermercados que ofrecen 'gratuitamente' el espectáculo variopinto de sus despliegues de mercancía? (...) Los que trabajan menos no son los que se 'cultivan' más; o dicho en otras palabras: no aseguran más su desarrollo personal (...) Los que se embruteían jugando a las máquinas tragaperras, se entregan a ellas aún más y pierden aún más dinero. Los que se emborrachaban de televisión sin elegir programas, pasan aún más tiempo bajo el resplandor de la pequeña pantalla. Los que miraban pasar los coches, dedican más tiempo aún a contemplar embotellamientos".

A partir de esta visión pesimista-apocalíptica de lo que supone la posibilidad de tener ocio y no utilizarlo de forma positiva para el desarrollo humano es como se refugian, estos autores, en la acción terapéutica de la animación socio-cultural. Sin embargo, advierten de un condicionante con el que tendrán que hacer frente estas políticas culturales. "*¿Se puede enseñar a los individuos y a los grupos a practicar la libre expresión durante el ocio, en tanto que en su profesión deben guardar silencio?. ¿Se puede impulsar a los grupos y a los individuos a elegir lo que quieren ser durante sus horas de ocio, mientras que el trabajo reclama productos dóciles?"*. Pero, añadirá algo más la perspectiva de la animación en 1977. "*Como corolario se señala un hecho brutal y es que en todas estas culturas coexistentes, la creatividad, la participación activa, la apreciación del arte y el compromiso social sólo preocupa a una minoría y ésta es tan válida tanto para la alta burguesía como para las clases obreras. Claro es que esta minoría puede a veces ampliarse gracias a los beneficios de la educación pero, en todos los estratos de la sociedad, las manifestaciones de vida superando la satisfacción de deseos de posesión o de deseos sexuales consiste esencialmente en distracciones pasivas y fútiles o en un descanso familiar aislado. La tarea de los animadores no es, entonces, diferente de la de las personas que intentan democratizar el patrimonio artístico. Unos y otros deben luchar contra las predilecciones de la mayoría"* (3). Esta es una realidad que constatan no para perder fe en el potencial de la animación sino para tenerlos en cuenta al elaborar las nuevas estrategias.

2.1.- La cultura como acción y creación de vanguardias o élites: La postura de la sociología de masas norteamericana

Ya hemos visto cuales son los aspectos más sobresalientes que pueden distinguir a esta corriente de la anterior representada por los estudios antropológicos y en torno a la animación socio-cultural, que prestan la atención preferentemente en lo que podríamos denominar genéricamente democracia cultural, en oposición a una suerte de democratización de la cultura que orienta a la sociología americana y a la sociología tradicional en general -si exceptuamos a las sociologías fenomenológicas e interaccionistas-, donde la cultura lo es en tanto en cuanto se eleva por encima de los gustos, deseos, actitudes y consumos populares.

La tradición sociológica americana se preocupa por estudiar las implicaciones del fenómeno de la cultura de masas que surge en la segunda mitad de este siglo al amparo de la poderosa influencia de los m.c.m., y, en consecuencia, comienza a abordar el fenómeno de la cultura desde una perspectiva economicista. El problema se reduce a una relación entre oferta y demanda en un mercado que posibilita las transacciones; y lo mismo que al hacer la compra hallamos productos de mejor y peor calidad, también, al "*comprar*" cultura demandamos-nos ofrecen más o menos cultura.

Así, habría una cultura alta de elevado valor y una cultura media-baja sucedáneo de la anterior para recreo de la mayor parte de la población. Es la cultura de masas, que como consecuencia de esta acción valorativa es considerada en la mayor parte de las ocasiones de forma negativa. Sin embargo, habrá autores que no negarán el efecto positivo que tiene la difusión de la cultura, aunque sea la de masas, para acercar la alta cultura al resto de la población.

Si son los sociólogos americanos los que en mayor medida se han detenido en el estudio de la cultura de masas es porque tradicionalmente se ha considerado a la sociedad USA como la representante más caracterizada de este tipo de cultura. La razón de tal afirmación estriba en el hecho de que Norteamérica se "*inventase*" hace mucho una cultura al no disponer legítimamente de ninguna tradición cultural. El contexto en el que

nace y se desarrolla es el de una sociedad igualitarista donde las únicas élites que se reconocen son las que nacen fruto del esfuerzo del trabajo. Dice Eric Saperas: *"La Sociedad Moderna surgida, como afirma Ortega y Gasset, de la implantación de la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo, se caracteriza respecto a las sociedades tradicionales precedentes, por la creación de niveles de cultura marcadamente distanciados entre ellos y entre los cuales la cultura de masas, como producto de la acción cultural de los medios de comunicación de masas, ocupa un protagonismo hegemónico frente a otras formas de expresión cultural más enraizadas con la tradición. La cultura de masas como resultante de una sociedad industrializada en lo económico, igualitaria en lo político, burocratizada en lo administrativo y desacralizada en lo social, encontró en los Estados Unidos la tierra de promisión que permitió su rápido desarrollo y su posterior expansión a todo Occidente debido a la posición imperial del Estado norteamericano consolidada con su victoria en la Segunda Guerra Mundial y su ayuda económica para la reconstrucción europea"* (4).

Podríamos muy bien suponer que lo que para USA es su cultura, para Europa en cambio, significa la desintegración de las culturas tradicionales anteriores.

Cabría preguntarnos ahora qué es lo que caracteriza a la cultura de la sociedad de masas. La respuesta puede estar en el hecho de la incorporación de la población a la vida pública como consecuencia del surgimiento de varios fenómenos concomitantes, a saber:

- a) La aglomeración de la gente en grandes centros industriales y urbanos
- b) La aparición de grandes centros de poder político
- c) La aparición de los derechos democráticos
- d) La aparición del movimiento obrero
- e) La aparición del sector servicios
- f) La aparición del consumo masivo
- g) Se desacralizan las formas tradicionales de la autoridad
- h) La moderna tecnología y la experimentación científica como criterio de verdad

- i) Aumento del tiempo de ocio
- j) La instrucción pública: acceso de la masa a la esfera cultural
- k) Sentimiento de progreso
- l) La cultura -como cualquier bien económico- pasa a formar parte del consumo de masas
- m) Despersonalización de los sistemas de socialización: de la familia -interpersonal- a la escuela y a los m.c.m. -institucional y despersonalizado-. La religión se sustituye por ideas políticas
- n) El hombre parece libre, culto, feliz, parece participar del progreso, más universal, menos religioso.

Pues bien, críticos a esta realidad cultural surgida de la yuxtaposición de fenómenos como los antedichos, son una generación de sociólogos americanos de izquierda -McDonald, Mills- y liberales -Bells, Shiis y, por supuesto, los pensadores de tradición europea, concretamente Ortega Y Gasset que en el ya mítico ensayo titulado "*La rebelión de las masas*" publicado el 24 de Octubre de 1929 en el periódico madrileño El Sol, arremete con fuerza contra esa naciente cultura de masas afirmando cosas tales como que la cultura e igualitarismo son incompatibles o que la cultura como empresa creativa es patrimonio de las élites: "*... la muchedumbre, de pronto se ha hecho visible, se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad. Antes, si existía, pasaba inadvertida, ocupaba el fondo del escenario social; ahora se ha adelantado a las baterías, es ella el personaje principal. Ya no hay protagonistas: sólo hay coro*" (5). No hubo en Ortega y Gasset originalidad sociológica -Le Bon, Sighele, Geiger, Weber y Veblen, entre otros, ya habían formulado con anterioridad el diagnóstico- ni mucho menos genialidad filosófica, sino oportunidad periodística, convirtiéndose en uno de los ensayos más leídos y discutidos de la cultura en castellano.

Ortega será uno de los pensadores que partiendo del bando liberal su opinión es tan crítica con la cultura de masas que se acerca más a las posiciones de la corriente izquierdista que a los de su misma tendencia ideológica. Ortega y Gasset es un autor que influye poderosamente en la sociología americana de corte liberal, como la de él mismo. Todos los autores que estudiamos en este capítulo le citan una y otra vez. Por eso, no está

de más que bosquejemos brevemente su concepción acerca de la cultura, para lo cual seguimos con o referencia obligada el artículo de J. Uscatescu en la revista Arbor (6).

En primer lugar, ¿qué entiende Ortega por cultura?. Ortega distingue en la cultura tres formas: Por una parte, la civilización sería el *"uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales etc."*; mientras que la cultura en sentido amplio son las *"funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística, que siendo íntimas del hombre, son ya especificaciones de la vitalidad psíquica dentro de cauces normativos e infranqueables"*; y por fin, se incluiría el conjunto de *"ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria"*.

Asimismo, Ortega concibe a la cultura en permanente dinamismo, no como un hecho inmutable. Es una constante manifestación superior de la vida. Los factores de la espontaneidad y la subjetividad desempeñan un notable papel en todo dinamismo. Pero todo ello trasvasado y decantado en realidades objetivas. *"Poco a poco -escribe Ortega -, la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica, se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se riende ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivizado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró"*. Pero estas formas objetivas, para su vivencia efectiva, necesitan recibir un permanente flujo vital. Cuando esta transfusión se interrumpe, *"La cultura se aleja, no tarda en secarse e hieratizarse. Tiene pues, la cultura una hora de nacimiento - su hora lírica - y tiene una hora de anquilosamiento -su hora hierática-. Hay una cultura germinal y una cultura ya hecha"*.

Por tanto, vemos e.. Ortega una forma de asumir el hecho cultural que tendrá influencia decisiva en la concepción de la sociología norteamericana preocupada por estudiar el advenimiento de la cultura de masas. Esta forma supone, primeramente, entender el hecho cultural de una manera totalmente dinámica, en permanente mutación de ideas y obras de aquellos que pueden realizarla: las **élites creativas**. Siendo que, una obra cultural -y este es su segundo axioma- no pueden ser de ninguna manera la

cotidianeidad, tal como lo sería para los antropólogos, ...o, muy por el contrario, la producción artística, jurídica, religiosa, formas refinadas de la actividad humana.

Por ello, no es de extrañar que se preocupe por las consecuencias de la educación en la cultura. Así, rechazará acerbamente una educación "*especialista*" al servicio del Estado y la economía con el fin de conseguir, en todo caso, masas felices. Se acerca de esta manera al pesimismo de Nietzsche barruntando el advenimiento del nihilismo contemporáneo como resultado de esa pérdida de valores morales y éticos que mantienen vivo el interés del individuo y despiertan en él el sentido crítico de la existencia, y por ende impulsan el dinamismo de la cultura. El especialismo es la barbarie de nuestro tiempo que produce en la Universidad científicos "*incultos*". Ortega distingue entre ciencia y cultura y propugna humanizar al científico rebelde, el "*bárbaro que sabe mucho de una cosa*" (7).

Esta lucha feroz contra el **especialismo** en la Universidad que asume Ortega sirve para que la sociología norteamericana, y muy especialmente E. Shils, edifique su corpus teórico cultural saliendo al paso de los peligros que para la cultura -la alta cultura - comporta esta tendencia, especialmente, en la sociedad americana de la cultura de masas (8).

Permítannos un inciso antes de seguir con el pensamiento de la sociología americana. Pero es que la ocasión lo requiere. Acabamos de presentar a un Ortega liberal defendiendo un concepto tradicional de cultura, entendiendo ésta como producto de la creación de unas mentes eruditas, y en el cual no cabe en absoluto cualquier manifestación de cultura popular.

Pues bien, o mucho ha cambiado el pensamiento liberal o lo que sucede es que, en esencia, puede albergar heterodoxias tan discrepantes como la de Sanchez Dragó, porque lo cierto es que este mordaz autor tan sólo es parangonable con Ortega cuando afirma la ineludible necesidad de dinamismo en la obra creativa para que la cultura florezca y se desarrolle. Sin embargo, no tendrá nada que ver con el mítico filósofo español cuando defiende contundentemente el valor de la cultura popular como parte

-dinámica- de la cultura. Posicionándose contrario a una educación cultural proteccionista del patrimonio cultural clásico, dado que, efectivamente, si no interesa, si no es dinámico, pues, no tiene razón alguna para subsistir.

La cultura debe ser dinámica, despertar interés, ser deseada; si no es así será una forma cultural más que desaparece, tal y como nos hacía entender el director de la televisión soviética Alexander Aksenov cuando decía que productos culturales como el cine o el teatro que tienen público, si éste no les da una respuesta positiva, tampoco el Estado soviético lo haría sugiriendo, entonces, que es el criterio del público el que debe prevalecer cada vez más ante una política cultural; aún a pesar del riesgo indudable del sometimiento de prácticas culturales como éstas al fenómeno de la comercialización del que son conscientes (9).

Desde luego es una posición que admite muchas dudas y discusión, aunque sólo sea por el hecho de enfrentarnos con el peligro de la influencia decisiva del circuito comercial y de los intereses económicos que manejan gustos y demandas. El caso es que volviendo a Sanchez Dragó vamos a ser fieles a sus ideas y nada mejor para ello que presentar textualmente su pensamiento: *"Que todos puedan estudiar, sí, pero no que todos deban estudiar. Con la manía -tan ilustrada- de la titulitis estamos haciendo un flaco servicio a la sociedad y a la cultura (...) olvidándonos de que un alfarero que no sepa leer ni escribir es -pese a ello- un hombre culto, un creador, mientras que un covachuelista de la administración territorial con cinco títulos de la Sorbona es, por lo general, simplemente eso: un covachuelista. Existe, sin duda, una cultura escrita, una cultura culta -si me permitís la expresión- que debe ser en todos los casos vocacional, pero existe también -o existía- un enorme acervo de la cultura popular -basta con salir a los campos de España para darse de bruces con ella- que estamos tirando limpiamente a la basura".*

Sanchez Dragó continúa, y no quiero hurtar al lector la posibilidad de leer estos párrafos llenos de espontaneidad y de fuerza. *"Dejemos que la cultura siga su libre curso. No confundamos el mecenazgo con la arqueología ni con el chovinismo. Es muy de lamentar, y yo lo lamento, que la gente no quiera ir al teatro, pero sucede así, y punto. Si se practica la reconversión industrial, ¿por qué no aceptar la reconversión cultural?. Todo*

en la historia está hecho de vida y de muerte. Puesto que los hombres no somos iguales, el mundo cambia. Y hay que permitir esos cambios, esa dialéctica, aunque no nos gusten, aunque algo muy querido se nos vaya en ese vaivén inevitable. Yo, por ejemplo, no soporto el rock, el punk, el pif, el paf y las restantes estridencias de lo que a los jóvenes de hoy les parece música, pero reconozco que ese chaparrón de sonidos abominables son cultura viva, es decir, cultura que produce, que responde a una demanda, que mueve multitudes, que no necesita de muletas ni de ayudas a la creación para sobrevivir y caminar (....) Si las películas españolas no atraen espectadores o la Seat no consigue compradores, que cierre la Seat y que los cineastas se dediquen a plantar lechugas. Considero preferible una sociedad conflictiva, pero dinámica a la paz de cementerio que se respira sólo a corto plazo, porque a la larga es peor, en la inmovilidad del proteccionismo" (10).

Pues bien, estas son las ideas de un señor que no oculta -por lo menos en el tiempo que escribió esta conferencia, 1984- su profesión de fe liberal y consecuentemente participa como conferenciante en la Clausura del II Congreso del Partido Demócrata Liberal celebrado el 20 y 21 de Enero de 1984 (11).

Después de este prolongado inciso se hace necesario recordar que el apartado que nos ocupa trata del posicionamiento teórico de la sociología de masas norteamericana en relación con el término cultura. Y sin más preámbulos vamos a continuar con la presentación de estas ideas, esbozadas antes de detenernos, en el liberalismo cultural orteguiano y del mismo Sánchez Dragó.

2.2.- Los tres niveles de la cultura

La mayor parte de los sociólogos americanos -T.S. Eliot, E. Shils, McDonald y Bell- que han estudiado críticamente la cultura de masas comienzan por distinguir en la cultura grados o niveles diferenciados por el distinto valor del producto que difunden y, en consecuencia, por el distinto gusto estético del público que los demanda. Cada nivel de cultura comporta un cierto grado de homogeneidad, y será una corriente posterior, la de

los estilos de vida, la que pondrá en cuestión el encorsetamiento que supone el reducir la cultura a tan sólo tres niveles, al demostrar empíricamente el enorme entrecruzamiento de gustos, opiniones, actitudes y estratos sociales que se da en nuestras complejas sociedades actuales.

Los tres niveles a los que hace referencia la sociología norteamericana se presentan así:

a) **Cultura superior:** Correspondería a las formas clásicas de la cultura: Música, Ciencia, Filosofía, Pintura, etc. McDonald en su conocido artículo titulado *Masscult and Midcult*, la llega a definir como *"aquella que es descrita en los libros de texto"*.

b) **Cultura media:** Más imitativa y menos creativa que la anterior. Relacionada con las clases medias y sus gustos estéticos, culturales y de entretenimiento: Buena parte del cine, ciertas formas de novela contemporánea, la prensa...

c) **La cultura de masas:** carece de una mínima complejidad estética, de carácter superficial y carente de cualquier sensibilidad. Sería a juicio de estos autores, una anticultura.

La cultura superior parte del pasado y se proyecta creativamente sobre el presente e intuyendo, mediante la renovación simbólica y estética, el futuro. Mientras que los niveles medio y bajo no tienen esa unión con la tradición y su caducidad es muy elevada. Tienen su anclaje en el presente, no hay memoria histórica, su orientación es hacia el consumo inmediato y banalizado.

McDonald propone la permanencia de los dos niveles de cultura para mantener la suficiente calidad que sólo audiencias limitadas pueden preservar, y dice: *"Observo tan sólo dos soluciones lógicas: a) un esfuerzo para integrar las masas en la cultura; o b) un esfuerzo, en sentido contrario, para definir dos culturas, una para las masas y la otra para las clases. Estoy a favor de ésta última"* (12).

McDonald es uno de los sociólogos de la comunicación de masas americana que parte de posiciones críticas y de izquierda, y su postura se caracteriza por representar una corriente de opinión contraria al advenimiento de la cultura de masas. Es muy crítico respecto a la cultura de masas. Habla de no cultura, de parodia de la cultura superior, mediocre, superficial, estandarizada, condicionada a las leyes del mercado, claudicante ante su público mediocre y totalmente sometida al espectador.

McDonald ve en el igualitarismo USA uno de los males de esta cultura, pues hay miedo a destacar. No existe juicio de valor porque supondría discriminación, palabra maldita en Norteamérica. Planteamientos como éstos le valieron a MacDonald, como a otros pensadores marxistas igualmente críticos, la acusación de aristocrático y antiigualitarista.

Este autor no deja de ser igualmente crítico con la cultura media; de la cual rechaza el hecho de que, además, esconde su banalidad respecto a la alta cultura. Aparenta un nivel de calidad y de renovación estética que en absoluto tiene. Vulgariza y simplifica, sin más, la alta cultura. Es despreciable porque se presenta como parte integrante de la cultura superior y *"se apropia de los avances de la vanguardia artística reduciéndolos a manifestaciones 'kistch' para una clase media caracterizada por la actitud del nuevo rico al aparentar lo que no es y al imitar comportamientos que no le corresponden"* (13).

Para McDonald, entre los niveles de cultura alta y media se sitúa una barrera: la naturaleza de su audiencia.

a) Audiencia de alta cultura:

- Sofisticación y autonomía que le permiten discriminar y criticar los progresos de la vanguardia.
- Conserva el sentimiento del pasado -tradición- del presente -crítica- y del futuro -atención a la renovación de la vanguardia-.

b) Audiencia de la cultura media:

- Público vasto, consumista.

- Ediciones de bolsillo, discografía de grandes compositores, reproducciones artísticas.
- Actitud pasiva.

Para él, el público medio y bajo actúa siguiendo las pautas marcadas por los grandes medios de comunicación cultural masiva, de forma que la mediocridad más absoluta se convierte en la norma universal de estos niveles.

La base argumental de McDonald coincidirá con la de los dos representantes ilustres de la Escuela de Frankfurt: Adorno y Horkheimer, que se puede resumir en el siguiente encadenamiento: liberalismo = estandarización (no diferencias) = mediocridad, yugo y totalitarismo. La crítica está en la existencia del adormecimiento de la misma crítica. Posteriormente, Mills coincidirá con ellos en este punto, igual que todos, desde un posicionamiento ideológico considerado de izquierdas.

Esta postura tan crítica con la cultura de masas que sugiere hallarnos ante la presencia de un público dormido, robotizado, hipnotizado y manipulado por los circuitos comerciales que están detrás de los m.c.m., no encuentra eco actualmente en ciertos círculos de intelectuales y hoy día se alzan voces en favor de la idea de un público con autonomía para tomar decisiones en la dirección que mejor le convenga, situando, pues, la reflexión en una posición diametralmente opuesta: los medios de comunicación de masas no pueden sustraerse a los imperativos económicos de los que dependen para subsistir, por tanto no pueden "*pasar*" de los beneficios que reporta la publicidad siendo que ésta se halla profundamente condicionada a los gustos del público. Un programa que no interesa no tiene publicidad, no es rentable, y los responsables de los medios audiovisuales y de comunicación cuidarán con esmero que su programación atraiga a la gente so pena de ver limitados sus recursos económicos que mantienen a gran parte de los m.c.m. sobre todo privados (14).

Otro autor crítico es Wright Mills que, como decimos, es un claro exponente de la sociología radical USA caracterizada por una posición ética, crítica, independiente y comprometida; parte de la idea general de la pérdida parcial del carácter democrático de la

sociedad norteamericana, al estar en una sociedad superdesarrollada en la que se produce una enajenación del individuo frente a las formas de trabajo y de consumo. Una sociedad dominada por la competitividad, el mantenimiento de la posición social y el logro, y, como base, el consumo imparable. Todo lo cual permite una total sujeción de los individuos por parte del aparato industrial y comercial -el robot alegre-.

En este contexto social, el aparato cultural -que viene dado por la concentración de poder económico, político y militar, en escasas manos- determina lo que los individuos ven y oyen: consolida el estilo de vida y semiorganiza las aspiraciones individuales y colectivas. Se asiste a una opinión pública condicionada y disciplinada como resultado de esta concentración de los medios de comunicación y a una estereotipación de los temas expuestos con finalidad de disciplinar la respuesta colectiva. Esta sería la función principal, obtener personas sin espíritu crítico que acepten, anulada esta capacidad, cualquier opinión o actitud social. *"Los manipuladores se dedicarán más a lograr ésto -sujeción emocional, marco mental dócil y obediente- que a inculcar opiniones o emociones específicas; tratan de modificar la predisposición ideológica básica de la persona"* (15). Y Mills anunciará otra idea interesante: *"Se está produciendo una constante erosión de la actividad libre de discusión por la presencia masiva de la industria comunicativa y la continua sustitución de los contactos interpersonales por la relación directa individuo-medio de comunicación"* (16). Coincidiendo, básicamente, con el profesor Herbert Schiller de la Universidad de California que a propósito del despertar cultural de la sociedad cubana de 1977 opinaba así: *"El comportamiento cotidiano del pueblo, sus lazos laborales y su modo de vida -es decir, sus relaciones mutuas- constituyen un medio de comunicación en sí mismo y una forma muy profunda y coherente de comunicación (...). Esta transmisión asentada en la reciprocidad social, es más fuerte que los propios medios de comunicación de masas"*, señalando que si los m.c.m. tienen en USA un papel destacado es a causa del estilo de vida de una sociedad alienada, que carece de solidaridad. *"En la medida en que los cubanos comparten unos objetivos y finalidades y participan todos ellos en un mismo esfuerzo social y se relacionan mutuamente, existe una poderosa cohesión"* (17). Parecen querer decirnos con ésto, que el antídoto a la inmersión en la cultura de masas dominada por la industria cultural es el desarrollo de una suerte de solidaridad local que impida el nihilismo de la

relación persona-medio -pues al final el individuo acaba no sabiendo de qué hablar con sus semejantes-, en favor de un circuito de comunicaciones interpersonales propio de una sociedad tradicional que imprime carácter y distingue a las culturas bien definidas.

La homogeneidad que transmiten los m.c.m. es un freno al mantenimiento de identidades culturales.

Sorprendente y paradójicamente surge una voz discrepante, la de McLuhan. Este autor está convencido de la necesidad del mantenimiento de culturas propias, del restablecimiento de la comunicación, contra la especialización y uniformidad.... y, sin embargo, el medio para conseguirlo es, curiosamente, **lo audiovisual**, los mass-media no escritos. Es la idea de la aldea mundial o transnacional que significa no tanto uniformidad, como por el nombre podría parecer, cuanto auditorio común de un medio de pensar -el audiovisual- que favorece la creatividad y la imaginación (18).

Otro de los sociólogos americanos críticos con el contenido de la cultura de masas es Edward Shils, aunque, él es uno de los representantes de la corriente liberal que observa en la cultura de masas aspectos muy positivos. Para él, la cultura de masas es mediocre y su presencia permite el debilitamiento del gusto general de las audiencias, pero las causas de esta mediocridad no se sitúan en la misma naturaleza del mercado comunicativo -McDonald- sino en:

a) La claudicación de las clases instruídas, pues la misma mediocridad de la clase culta norteamericana provoca la **mediocridad** y vulgaridad de las clases media y baja.

b) La **especialización** del saber científico. Lo cual favorece la aparición de expertos en su área pero ignorantes en otros saberes, con gustos estéticos como los del resto de la población.

c) La decadencia y vulgaridad de la esfera académica y universitaria USA. La cultura superior pasa a formar parte de la **Universidad** pero es allí donde, precisamente,

se observa el crecimiento de la especialización y por tanto de la desaparición del público culto interprofesional, núcleo de la audiencia instruída de la alta cultura.

Shils, igual que Bell, pese a denunciar ambos la vulgaridad de la cultura de masas, no son maximalistas y reconocen los beneficios de esta cultura que permite su consumo masivo, cuando antes era imposible. Para Shils este populismo cultural puede ser como una primera fase de acceso a futuros consumos culturales de mayor calidad, y crea mercados culturales nuevos, como la cultura juvenil y, consecuentemente, una gran capacidad de renovación cultural.

Además, existen valores positivos en la cultura media -que McDonald denostaba-; elementos de auténtica sociabilidad, normas morales y de comportamiento que facilitan la integración de los actores sociales y que los m.c.m. difunden y posibilitan. Finalmente, se lanzará en favor del estilo "*kitsch*" que para él lejos de menospreciarse debería ser considerado como un nuevo gusto estético de estas clases.

Shils, por tanto, es uno de los autores americanos que junto con Merton, Lazarsfeld y el mismo Bell parte de una posición liberal, opuesta en muchas ocasiones a la visión crítica de McDonald y Mills y, sobre todo, de la izquierda marxista representada por la Escuela de Frankfurt.

Para Shils, lo mismo que para Lazarsfeld y Merton, la posición tan mordazmente crítica hacia la cultura de masas que manifiesta la corriente izquierdista es consecuencia de una especie de resentimiento producto de la decepción que sienten ante el fracaso de la extensión de la alta cultura entre las masas, que siendo una cuestión fundamental en el planteamiento teórico de la lucha de clases, en cambio, el resultado es que la población obrera y campesina ha pasado a integrarse en los comportamientos de consumo dominantes en la sociedad capitalista y, por ello, se ha convertido, en opinión de Shils refiriéndose a la corriente crítica, en el máximo peligro para el desarrollo y la subsistencia de la alta cultura.

Esta idea es admirablemente descrita en un artículo de Lazarsfeld y Merton, cuando afirman: *"Muchos se sienten despojados de su premio. Es una situación similar a la primera experiencia de un joven en el difícil campo de los amores primeros. Profundamente impresionado por los encantos de su pretendida, ahorra durante semanas y finalmente consigue regalarle un lindo brazalete. Ella lo considera 'simplemente divino', y seguidamente procede a salir con otro chico para exhibir su nuevo adorno. Nuestras luchas sociales han conseguido un desenlace parecido. Durante generaciones, se ha luchado para dar a la gente más tiempo libre, y ahora lo consume con la Columbia Broadcasting System, en vez de hacerlo con la Columbia University"* (19).

El caso es que, no olvidemos, la sociología de la cultura de masas en Estados Unidos, sea del lado de los críticos sea del de los liberales (20), parte de un concepto de cultura que implica producción, distribución y consumo de las diversas expresiones culturales pertenecientes a al menos tres grandes niveles que se corresponden con tres clases o grupos sociales. Ninguno discute el valor predominante de la alta cultura, cultura clásica o tradicional. Todos ellos la ponen como modelo de lo que debe ser la cultura; y, en todos, hay una ausencia de cualquier pretensión de militancia cultural; es decir, terminan su discurso donde los sociólogos de la animación europeos comienzan; ninguno desarrolla un modelo teórico de cultura en el cual la calidad del producto cultural interese menos que el hecho de posibilitar a la gente ser sus propios creadores de cultura. Es más, cualquiera de las tendencias en la sociología norteamericana vería en ello una devaluación de la cultura -de la alta cultura- porque utilizan el método de confrontar la cultura de masas con la alta cultura siendo el resultado favorable a ésta última, careciendo, por tanto, de entidad suficiente -la cultura de masas- como para constituir la base de cualquier programa cultural.

Con este modo de proceder, no enfrentan dinámicamente dos concepciones de cultura: la creación por parte de las vanguardias y la creación cultural masificada, sino que se parte del valor único de la creación cultural por parte de las élites y se opta por la necesidad de difusión de la misma en la población. En consecuencia, la opción de valor que, al final, supone la decisión de elegir la creación cultural de las élites como la auténtica cultura, implica, a mi entender, recrear un concepto estático de cultura puesto

que se sustrae a la población la posibilidad de ser protagonistas de su propia cultura -dado que la misma no pasa el fielato de calidad suficiente- en favor de un proceso de obtención de la cultura -alta- a partir de su inclusión en los mecanismos de educación permanente, socialización o aculturación; con todo lo que ello implica: estratificación a partir de los ingresos; inhibición de las aptitudes creativas y de las actitudes críticas; y, en definitiva, mayor probabilidad de alienación y enajenación de los grupos desfavorecidos y mayor influencia sobre los mismos de ciertos grupos de poder.

2.3.- El pensamiento de Daniel Bell respecto a la cultura

Bell, forma parte del grupo de sociólogos norteamericanos que desde una perspectiva liberal, socialdemócrata, conciben a la cultura como el ámbito de la creación sea en los niveles alto, bajo o medio. No obstante, considera, también, a la cultura alta como la verdadera pero lejos de despreciar a la cultura baja y media les otorga el valor de posibilitar a las masas acceder a la producción cultural de la cultura clásica.

De todas formas, la mejor manera de acercarnos a su pensamiento es a través de algunas de sus afirmaciones que se contienen en su libro: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, escrito en 1976.

Comencemos por ver qué es para él la cultura.

Esta sería: "el tercer ámbito -economía, política y cultura-, menos de lo que contiene la definición de cultura del antropólogo como el conjunto de artefactos y modos pautados de vida de un grupo, y más de lo que suponen ideas refinadas como, por ejemplo, la de Matthew Arnold, para quien la cultura es el logro de la perfección en el individuo. Entiendo por cultura, y aquí sigo a Ernest Cassirer, el ámbito de las formas simbólicas y, (...) el campo del simbolismo expresivo: es decir, los esfuerzos, en la pintura, la poesía y la ficción, o en las formas religiosas de letanías, liturgias y rituales, que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana en alguna forma imaginativa" (21).

Por tanto, cultura para Bell es la cultura del creador. No es cultura la existencia misma de la gente ordinaria que vive, se divierte, ocupa su ocio y consume cultura. La vida cotidiana en cuanto tal no puede formar parte directamente del estudio de la morfología cultural. Cultura es crear, construir, hacer... convertir el pensamiento en objetos simbólicos -un cuadro-. Es traducir la realidad a formas expresivas que denoten y connoten. En consecuencia, el acto de consumir cultura en sí mismo no es cultura, como no lo es el hecho de afeitarse, charlar con la familia o ir al trabajo. Este, el de la cotidianidad, sería un concepto cultural demasiado extenso, antropológico.

Ahora bien, partiendo de esta premisa básica, Bell se cuestiona el problema de la valoración de la cultura. Como hemos dicho, no discute la tradicional subdivisión de la cultura en los tres niveles que hace la sociología norteamericana, y, para él como también lo sería para McDonald, Shils, Mills etc. existe como una especie de pirámide cultural estructurada por el grado de calidad de la cultura, donde la base la constituyen la cultura baja -grosera en palabras de McDonald- y en estrato medio que dan lugar a la cultura de masas, y, en la cúspide, la alta cultura, la refinada, la clásica, tradicional etc.

Con el cedazo de estos dos postulados: cultura como creatividad y cultura de calidad como alta cultura, y como cultura propiamente, Bell analizará nuestra sociedad y nuestras formas culturales, y es así que observará en la actualidad una considerable pobreza cultural porque el público se queda en el nivel de la cultura de masas que se encargan de transmitir los m.c.m., y la élite cultural no ha contribuido apenas a elevar el acervo cultural. Para él el modernismo que se desarrolló en los años veinte supuso un avance en las ideas y en las formas expresivas, sin embargo, este movimiento se ha agotado y no surge nueva savia creadora en el nivel de la cultura de vanguardia (22). Lo que sucede hoy en día es el fenómeno de la masificación de la cultura, pero, de la media cultura; la vulgar que desnaturaliza a la verdadera cultura. La media o cultura de masas no hace sino *"reproducir mecánicamente"* la exageración del modernismo que es la contra-cultura surgida en los años 60. *"La cultura modernista exalta los modos anti-cognoscitivos y anti-intelectuales que aspiran al retorno a las fuentes instintivas de la expresión (...). destaca los humores apocalípticos y los modos anti-rationales de conducta"*. La cultura de los años 60 que popularizaron los m.c.m. y que encuentra

defensores cualificados como Rostack (23) y Susan Sontag, lo que hace es saltar por los aires la división cultural del público -cultos, de medio pelo o incultos, como teorizaban Hannah Arendt y Dwight McDonald- porque se cargan el hecho mismo de la interpretación que supone la crítica o la valoración. En definitiva, aspectos que suponen evaluar a la cultura con criterios de razón. La contracultura de los 60 va en contra de la razón y exalta la sensación, *"si se entiende el arte como (...) una programación de las sensaciones, entonces, el sentimiento -o sensación- que despierta una pintura de Rauschenberg puede ser como el de una canción de The Supremes"* (24). Así se borran las distinciones y la pintura sofisticada y la música popular se hacen igualmente válidas para la reorganización de la conciencia.

En todo esto, lo que hay es una democratización de la cultura en la que nada podía ser considerado alto o bajo. Un radical igualitarismo de sentimientos desplazó el genio y la vieja jerarquía del espíritu. Y, claro está, en la base, también, se encuentra una democratización del genio (25).

Con ello, la contra-cultura de los 60 se valora a sí misma bajo fundamentos no cognoscitivos donde el criterio es la pura sensación, y, en consecuencia, todo producto cultural tiene idéntico valor. *"La democratización del genio -dice Bell- se hace posible por el hecho de que si bien uno puede discutir juicios, no se pueden discutir sentimientos. Las emociones producidas por una obra nos atraen o no, y los sentimientos de una persona no tienen más autoridad que los de otra"* (26). En estos párrafos está la clave de interpretación de los fundamentos teóricos de los defensores de la cultura de los 60 que elevan a categoría de cultura cualquier obra, cualquier creación. Contra esto reacciona Bell y se pone del lado de los que defienden niveles en la cultura, en contra de los igualitarismos culturales para los cuales la cultura de masas tiene el mismo valor que la cultura tradicional.

Bell, sin embargo, es de los que piensan que el arte elevado no puede ser populista, requiere un talento excepcional aunque sólo sea de sensibilidad. Dirá al respecto: *"El crítico serio, pues, o bien debe volverse contra el arte elevado mismo, con lo cual complacerá a sus enemigos políticos, o bien, según la frase de John Gross,*

'resignarse a ser el portero de la discoteca'. Esta es la trayectoria de la democratización del genio cultural" (27).

Bell, por tanto, se opone a la contra-cultura que surge de los 60 como una suerte de exaltación del modernismo llevado hasta límites insospechados, porque su contribución a la cultura con mayúsculas es mínima puesto que su aportación a la creación ha sido escasa por lo que pensará que *"la contra-cultura resultó ser un engaño (...) produjo poca cultura y no se opuso a nada"* mientras que el modernismo, del que parte, fue una tentativa seria de transformar la imaginación.

Por tanto, podemos decir para finalizar, que Bell se basa en un fundamento básico; la cultura se debe medir; lo cual ya supone utilizar el criterio de la razón para evaluar la sensación que genera una obra. El gusto estético tiene que ser educado. Así, si verdaderamente fuera posible afirmar que cualquier cosa realizada por el hombre es cultural, no todas tendrían la misma calidad cultural porque detrás de toda apreciación hay un gusto estético más o menos cultivado. La cultura no es, pues, unívoca y de igual valor. Y si la idea del genio es valorada lo es como consecuencia de tener detrás un gran bagaje de conocimientos que son los que lógicamente le dan una sensibilidad especial y una facilidad para producir cosas excepcionales. Contrariamente a lo que pensarían las corrientes contra-culturales que, a juicio de Bell, no hacen sino desvirtuar la producción cultural que, para ellos, no es mensurable como no lo pueden ser las sensaciones que la provocan.

2.4.- Resumen de posiciones entre la sociología y la antropología

Con Bell nos hemos acercado al pensamiento de un conjunto de sociólogos que atribuyen al concepto de cultura su sentido más *"noble"*, clásico y tradicional, y consecuentemente, las prácticas cotidianas o el consumo cultural popular son actividades humanas que en cualquier caso podrían ser consideradas como cultura de baja calidad, en nada parecidas a las de los creativos de élite que exige la alta cultura. De esta manera,

Bell, se convierte en un autor que Umberto Eco situaría en la categoría de apocalíptico según tendremos ocasión de comprobar en el próximo apartado.

La sociología, como vemos, tiende a reificar a la cultura y considerarla como un producto que se crea, se difunde y se consume, mientras que la antropología, como vimos atrás, toma el concepto de cultura, más bien, como un conjunto de hábitos de comportamiento e instituciones que determinan la existencia del individuo que vive en una sociedad dada. Consecuentemente, los primeros fijarán su atención en el efecto de los mass-media como canales cargados de intencionalidad que hacen llegar la mercancía cultural al consumidor; y así, el problema de la cultura se circunscribe a la incidencia social de la industria cultural sobre la población constituida en sociedad de masas enfrentada a una élite social que crea y consume una cultura refinada, erudita, clásica y tradicional.

Este modo de considerar a la cultura provoca el surgimiento de una toma de postura valorativa. Se enjuicia a la cultura de masas como positiva o como negativa, y, casi siempre el punto de comparación es la existencia del otro grado o nivel cultural: el de las vanguardias creativas y el de las élites partícipes de unos altos gustos estéticos.

En cambio, en las consideraciones antropológicas, da la impresión que este juicio de valor previo no existe. No hay comparación posible (28), su acercamiento al mundo cultural es más aséptica; en tanto en cuanto la cultura no es un objeto consumible sino un proceso de acción cotidiano. La cultura es el "*moblaje*" del cerebro, en expresión de un estructuralista no antropólogo, A. Moles, cuya utilidad es la de proporcionar información para adaptarse el individuo a su entorno. A partir de esta concepción el estudio de la cultura se reduce a una metodología descriptiva de los diversos componentes culturales de una cultura dada y de las consecuencias comportamentales que originan. La cultura, por tanto, no admite distinciones, graduaciones, ni niveles que van unidos cada uno de los mismos a un valor añadido, como lo vemos en la sociología clásica que aborda el fenómeno cultural. Sobre todo, a partir del surgimiento en nuestras sociedades de la cultura de masas.

De cualquier forma, con juicio de valor previo o sin él, la otra cuestión importante que interesa en el estudio de la cultura, es saber si ésta puede ser aprehendida o medida, y, en consecuencia, con qué **método**. En el resto de las páginas que siguen vamos a tener ocasión de presentar la metodología **interaccionista, fenomenológica y etnometodológica** de la sociología de la vida cotidiana, ya clásica; y, a su vez, el método de matiz **positivista** de las corrientes pragmatistas de los **estilos de vida**, de reciente actualidad.

De otro lado, observaremos el debate en torno al **posmodernismo** entre críticos y apologistas, como una suerte de prolongación de las posturas presentadas inicialmente por la sociología norteamericana a propósito de la mancha de aceite de la cultura de masas que obligó al planteamiento de qué entendemos, pues, por cultura.

La cuestión básica que permite la confluencia entre teoría y método es saber si, en el fondo, todos los autores que repasamos pueden entender como cultura la **actividad cotidiana** de los sujetos. Independientemente de que para unos esto sea lo único cultural y para otros el aspecto más elemental y pobre de la cultura. Porque, así, la coherencia de esta tesis que presento se alcanza exponiendo la oportunidad de **medir** los hábitos de comportamiento de los individuos de una sociedad dada, siendo que, tales hábitos son la cultura misma, o una parte del espectro cultural de esa sociedad. Lo que importa, ya lo hemos dicho varias veces, es que podamos tener objeto de análisis delimitado; la forma de análisis o el método es otra cuestión, lo primero es acotar operativamente el campo de acción. Y, no hay duda, que si la cultura se entendiera de otro modo distinto al propuesto que, como decimos, implica actividad cotidiana del sujeto: al hacer y al pensar, difícilmente podríamos conocerla y medirla con cierta fiabilidad.

2.5.- Umberto Eco: Apocalípticos e integrados

Hemos de dar una explicación del porqué de la inclusión de Umberto Eco en nuestro análisis del fenómeno de la cultura como objeto de estudio desde la antropología hasta los estilos de vida. La misma, está en el hecho de comprobar cómo este autor

resume las intenciones de valor subyacentes en las tesis de la sociología liberal norteamericana de la cultura de masas, introduciendo los términos clave: apocalípticos e integrados, los cuales son, por otra parte el título de la obra suya que nos sirve de orientación en su pensamiento.

¿Qué aporta Eco al debate cultural?. **Primero**, diferencia claramente las dos posturas que hemos visto anteriormente sobre la cultura de masas o cultura de la cotidianidad en nuestras sociedades. **Segundo**, se posiciona tomando como referencia a McDonald, y critica a la cultura de masas. **Tercero**, analiza y se opone al fenómeno "kitch", que puede considerarse como un elemento del posmodernismo y, en tal sentido, se coloca en el debate cultural posmodernismo-críticos tomando partido por estos últimos que se revuelven contra el decaimiento cultural y de valores de nuestras sociedades.

Eco, de este modo, lo podemos considerar como un punto de transición entre el pensamiento sociológico norteamericano de los años de la postguerra y los críticos franceses (Finkelkraut y Henri-Lévy) y alemanes (Habermas) al pensamiento débil posmodernista actual (Vattimo y Lyotard), que hoy suscitan un interesante debate que hemos creído considerar en los apartados posteriores por el carácter que tiene de análisis cualitativo de la cotidianidad, próximo al otro análisis, éste cuantitativo, que promoverán las diferentes corrientes de estilos de vida, objeto fundamental de nuestro interés.

Sigamos a Eco:

El libro de Umberto Eco, Apocalípticos e integrados (79), viene a ser una definición de la larga polémica que subyace bajo el término cultura. Aún hoy, o quizá, más hoy que antes el intelectual que se ve forzado a emplear el término para dar gusto al periodista de turno, se azara y trata de eludir el posicionamiento inequívoco para dar paso a una inocente incoherencia moviéndose tiernamente entre los distintos niveles de cultura sin nombrarlos, sin diferenciarlos. O, en cualquier caso, apoya todo su discurso sobre uno de ellos, pero, sin detenerse en la obligación de presentar claramente las cartas de lo que manifiesta. Quiero decir, que pocas veces un individuo que aborda cualquier aspecto que tenga que ver con la cultura nos pone en situación indicándonos antes la definición

operacional de la que parte; sin embargo, en todo discurso cultural hay una ontología latente que nos sitúa entre los "apocalípticos" o entre los "integrados". Y de esto trata el libro de Umberto Eco. Es uno más, que se escribe en una época donde el debate se pone de manifiesto al consolidarse una sociedad que produce una cultura de masas y que consume una cultura de masas. Pero, la idea surge de nuevo en períodos en los que quizá no haya mucho de qué hablar, porque todo está ya dicho; o quizá, en aquellos momentos, como el nuestro, en que la cultura de masas es un hecho que acapara toda expresión cultural incluidos los niveles más refinados y elitistas que reaccionan sin piedad en defensa de su estatus.

En este libro hay dos partes que sobresalen de las demás por su interés: En una, se nos acerca al núcleo de la polémica, y se nos trata de mostrar el pensamiento de uno y otro bando; en la otra, muy relacionada con la anterior, Eco desarrolla el concepto del "gusto", dividido entre el buen y mal gusto, o lo que es lo mismo, aborda el problema de la diferencia de lo que es el arte, la vanguardia y la verdadera cultura, y lo que no lo es porque es una imitación de aquella (midcult) o porque no busca sino la pura evasión y la fruición del consumidor.

Podríamos pensar, que Umberto Eco utiliza la distinción que hace McDonald de tres ámbitos culturales, porque efectivamente así lo hace, pero, también, vemos traslucir en él una especie de juicio de valor, de posicionamiento práctico respecto al problema de la cultura. Una postura que tiende a valorar como auténtica cultura, como buena cultura, la que construye la vanguardia y la que está, de alguna forma, detrás del pensamiento. Si no fuera así, ¿qué sentido tendría afirmar: "*... desde el momento en que existe una sociedad de masas ¿qué acción cultural es posible para hacer que estos medios de masa puedan ser vehículo de valores culturales?*" (30).

Quiero decir, que la cultura, también en Umberto Eco no puede limitarse a ser pura costumbre, mera cotidianeidad, que por lo demás, es la del hombre sencillo, la de las masas; puesto que tanto en este autor como en muchos otros, surge el juicio de intenciones que valora los comportamientos y deja entrever, por tanto, la existencia de

una jerarquización de los mismos en función de una suerte de pirámide cultural que los discrimina y les otorga un grado de valor en la escala cultural.

Situándonos en el marco donde Umberto Eco presenta a sus lectores el problema de la definición cultural y a sus protagonistas, hemos de preguntarnos, como también él, primeramente, qué se entiende por cultura de masas y dónde está su origen. La respuesta que da es la siguiente: El origen de la **cultura de masas** está en la aparición de la propia sociedad de masas que nace junto a, o a consecuencia de, la industria cultural. El desarrollo de las herramientas culturales (el medio es el mensaje diría McLuhan, sobrevalorando excesivamente a los mass-media) como la imprenta o la televisión, dan lugar a la extensión de las *"ideologías del igualitarismo"* y de la soberanía popular (también la sociología norteamericana encuentra el mismo origen y el mismo efecto y los vinculan inevitablemente a la sociedad USA); y, en sí, esa cultura que surge entre el pueblo soberano emancipado es la cultura de masas; y, consecuentemente, damos con un concepto de cultura muy próximo al antropológico que relativiza el concepto al no distinguir diferencias ni grados, tal como también observa Umberto Eco: *"cultura de masas se convierte entonces en una definición de índole antropológica (del tipo de definiciones como 'cultura bantú'), apta para indicar un contexto histórico preciso (aquél en que vivimos) en el que todos los fenómenos de comunicación -desde las propuestas de diversión evasiva hasta las llamadas hacia la interioridad- aparecen dialécticamente conexos, recibiendo cada uno del contexto una calificación que no permite ya reducirlos a fenómenos análogos surgidos en otros periodos históricos"* (31).

Tal sería la base conceptual de gran parte de los *"integrados"* defensores de la cultura de masas; que, sin embargo, constituye el argumento más irritante que hace reaccionar vivamente a los *"apocalípticos"*, como Ortega y los jóvenes hegelianos (con Bruno Bauer a la cabeza) que cita Umberto Eco: *"El peor testimonio en favor de una obra es el entusiasmo con que la masa la recibe (...) Todas las grandes empresas de la historia han sido hasta ahora fundamentalmente frustradas y privadas de éxito efectivo porque la masa se ha interesado y entusiasmado con ellas (...) El espíritu sabe ahora dónde buscar a su adversario único: en las frases, en las autoilusiones, en la falta de nervio de las masas"* (32). Esto escribió Bruno Bauer en 1843, pero, sin embargo, ilustra perfectamente el

sentimiento de los *"apocalípticos"* que oponen el Espíritu a la masa en la dialéctica cultural. Más tarde, la misma Escuela de Frankfurt tomará postura en este sentido, habiéndola derivado del pensamiento marxista del materialismo histórico. Aunque, es precisamente Marx el que sale en defensa de la autodeterminación de las masas para dotarse de su propia cultura respondiéndole a Bruno Bauer que las masas, en cuanto adquieran conciencia de clase, pueden tomar sobre sí la dirección de la historia y colocarse como única y real alternativa a *"vuestro espíritu"* (33).

Sin embargo, no hay que olvidar que el marxismo toma el concepto de cultura como *"Espíritu"*, aunque, el del proletario sea diferente al del burgués, y, de ningún modo, la cultura de masas entendida como evasión, costumbre, pasatiempo o forma de hacer y sentir de la gente, puede ser considerada, en absoluto, como cultura; la cultura está encerrada en las bibliotecas, en los teatros etc. (34).

2.5.1.- La cultura de masas bajo acusación:

"En el fondo, la primera toma de posición ante el problema fue la de Nietzsche con su identificación de la "enfermedad histórica" y de una de sus formas más ostentosas, el periodismo. Más aún, en el filósofo alemán existía ya en germen la tentación presente en toda polémica sobre este asunto, esto es, la desconfianza hacia el igualitarismo, el ascenso democrático de las multitudes, el razonamiento hecho por los débiles y para los débiles, el universo construido no a medida del superhombre sino a la del hombre común. Idéntica raíz anima la polémica de Ortega y Gasset. Y no carece ciertamente de motivos buscar en la base de todo acto de intolerancia hacia la cultura de masas una raíz aristocrática, un desprecio que sólo aparentemente se dirige a "la cultura de masas", pero que en realidad apunta a toda la masa". Un desprecio que sólo aparentemente distingue entre masa como grupo gregario y comunidad de individuos autorresponsables, sustraídos a la masificación y a la absorción gregaria: porque en el fondo subsiste siempre la nostalgia por una época en la que los valores culturales eran un privilegio de clases y no eran puestos a disposición de todos indiscriminadamente (35).

Si en la base del pensamiento de estos filósofos puede hallarse una suerte de precaución ante el igualitarismo que impide la posibilidad de desarrollo de una cultura altamente cualificada que sólo puede surgir y extenderse entre elementos muy reducidos de nuestra sociedad. Incluso, si como dice Eco, también hay algo de razón en aquellos que piensan que en estos filósofos subyace una profunda añoranza aristocrática; por el contrario, en la sociología norteamericana, reseñada anteriormente, que se preocupó hondamente del hecho social del ascenso de la cultura de masas, puede verse, en cambio, una crítica *"indudablemente progresista en sus intenciones y la desconfianza hacia la cultura de masas es desconfianza hacia una forma de poder intelectual capaz de conducir a los ciudadanos a un estado de sujeción gregaria, terreno fértil para cualquier aventura autoritaria"* (36).

Y, el ejemplo típico es Dwight McDonald, que en los años treinta adoptó posiciones trotskistas, pacifistas y anarquistas, acumulando un curriculum personal que da idea de las intenciones del autor a la hora de criticar la cultura de masas, aunque, no por ello siempre bien comprendido, ya que frecuentemente ha tenido que escuchar voces que le reprochan su crítica por aristocrática y antipopular. Sobre este autor volveremos más adelante cuando Eco se introduzca en la estructura del gusto.

Ahora es el tiempo de exponer la lista de **acusaciones principales**, que a juicio de Eco, se le han hecho a la cultura de masas.

a) Los mass-media se dirigen a un público heterogéneo y se especifican según medidas de gusto, evitando las soluciones originales.

b) En tal sentido, al difundir por todo el globo una cultura de tipo homogéneo, destruyen las características culturales propias de cada grupo étnico.

c) Los mass-media se dirigen a un público que no tiene conciencia de sí mismo como grupo social caracterizado; el público, pues, no puede manifestar exigencias ante la cultura de masas, sino que debe sufrir sus proposiciones sin saber que las soporta.

d) Los mass-media tienden a secundar el gusto existente sin promover renovaciones de la sensibilidad. Incluso cuando parecen romper con las tradiciones estilísticas, de hecho se adaptan a la difusión, ya homologable, de estilos y formas difundidas antes a nivel de la cultura superior y transferidas a nivel inferior. Homologando todo cuanto ha sido asimilado, desempeñan funciones de pura conservación.

e) Los mass-media tienden a provocar emociones vivas y no meditadas. Dicho de otro modo, en lugar de simbolizar una emoción, de representarla, la provocan; en lugar de sugerirla, la dan ya confeccionada. En este sentido, es típico el papel de la imagen respecto al concepto; o el de la música como estímulo de sensaciones en lugar de como forma contemplable.

f) Los mass-media, inmersos en un circuito comercial, están sometidos a la ley de la oferta y demanda. Dan, pues, al público únicamente lo que desea o, peor aún, siguiendo las leyes de una economía fundada en el consumo y sostenida por la acción persuasiva de la publicidad, sugieren al público lo que debe desear.

g) Incluso cuando difunden productos de cultura superior, los difunden nivelados y condensados de forma que no provoquen ningún esfuerzo por parte del fruidor.

h) En todo caso, los productos de cultura superior son propuestos en una situación de total nivelación con otros productos de entretenimiento.

i) Los mass-media alientan así una visión pasiva y acrítica del mundo. Sin esfuerzo personal.

j) Los mass-media alientan, igualmente, una inmensa información sobre el presente y con ello entorpecen toda conciencia histórica.

k) Hechos para el entretenimiento y el tiempo libre, son proyectados para captar sólo el nivel superficial de nuestra atención, no como un organismo estético que penetra profundamente en nosotros por medio de una atención exclusiva y fiel.

l) Los mass-media tienden a imponer símbolos y mitos de fácil universalidad, creando tipos reconocibles de inmediato, y con ello reducen al mínimo la individualidad y la concreción de nuestras experiencias y de nuestras imágenes a través de las cuales deberíamos recibir experiencias.

m) Funcionan como una continua reafirmación de lo que ya pensamos. En tal sentido, desarrollan siempre una acción socialmente conservadora.

n) Se desarrollan, pues, incluso cuando fingen despreocupación, bajo el signo del más absoluto conformismo, en la esfera de las costumbres, de los valores culturales, de los principios sociales y religiosos, de las tendencias políticas. Favorecen proyecciones hacia modelos oficiales.

o) Los mass-media se presentan como el instrumento educativo típico de una sociedad de fondo paternalista, superficialmente individualista y democrática, sustancialmente tendente a producir humanos "*hetero-dirigidos*".

"Adoptan las formas externas de una cultura popular, pero en lugar de surgir espontáneamente desde abajo, son impuestas desde arriba (y no tienen la sal ni el humor, ni la vitalísima y sana vulgaridad de la cultura genuinamente popular). Como control de masas, desarrollan la misma función que en ciertas circunstancias históricas ejercieron las ideologías religiosas" (37).

Entre el último apartado y el párrafo subsiguiente suman un conjunto de apreciaciones que conviene aclarar.

Primeramente, observamos que una crítica fundamental a la cultura de masas es la que tacha a la misma como producto de una actitud **paternalista**, cuando menos,

proveniente de determinados poderes fácticos de la sociedad (38). Esta actitud es comparada con la que mantenían en la Europa medieval las élites dominantes que utilizaban la simbología iconográfica de Iglesias y Catedrales para hacer llegar al pueblo llano los valores culturales que ambas clases compartirían, con el objeto de preservar el orden monolítico existente. Al fin y al cabo, en el medievo es una única cultura la que se trata de inculcar, con lo cual, clase dominante y subyugada comparten unos mismos principios culturales; lo que les llegaría a diferenciar, además de su posición social, sería la forma en que los reciben, el medio de transmisión con el que cuentan (39).

Frente a quienes piensan que esta postura paternalista beneficia al proceso educativo de las masas a fin de alcanzar el auténtico desarrollo cultural, opone Umberto Eco la hipótesis de que hay dos tipos de cultura: De élite y de masas, las cuales no se llegan a encontrar nunca. No sucede como en la antigüedad, sino que a pesar de que existe ya una sociedad de masas donde éstas -las masas- han conseguido el protagonismo político y decisorio en muchos ámbitos, el igualitarismo, a fin de cuentas; la cultura de masas sólo lo es en tanto que imitación de la cultura burguesa. La cultura no se desarrolla de abajo hacia arriba sino en sentido contrario: *"Pero, paradójicamente, su modo de divertirse, de pensar, de imaginar, no nace de abajo: a través de las comunicaciones de masa, todo ello le viene propuesto en forma de mensajes formulados según el código de la clase hegemónica. Tenemos, así, una situación singular: una cultura de masas en cuyo ámbito un proletariado consume modelos culturales burgueses creyéndolos una expresión autónoma propia"* (40). El mismo McDonald en sus últimos escritos es consciente que si bien en tiempos creyó en la posibilidad de elevar las masas a la cultura *"superior"*, ahora piensa que la empresa es imposible, y que la fractura entre ambas culturas es definitiva (41).

Respecto a la crítica que sitúa a los mass-media como cómplices de un proyecto educativo para producir humanos heterodirigidos, Umberto Eco nos explica en el centro de su libro el significado de esta precaución *"apocalíptica"*. *"Un hombre heterodirigido es un hombre que vive en una comunidad de alto nivel tecnológico y dentro de una especial estructura social y económica (en este caso, basada en una economía de consumo), al cual se sugiere constantemente (a través de la publicidad, las transmisiones de televisión, y las*

campañas de persuasión que actúan en todos los aspectos de la vida cotidiana) aquello que debe desear y como obtenerlo, según determinados procedimientos prefabricados que le exigen de tener que proyectar arriesgada y responsablemente"; al contrario, se le dice: "tu debes desear tal cosa. No se le invita, pues, a un proyecto, sino que se le sugiere que desee algo que otros han proyectado" (42).

El héroe del comic, Superman, representa a juicio de Eco una magnífica ocasión para comprender el modelo de heterodirección puesto que es el reflejo de esa situación social. Reflejo en cuanto mito y mito en cuanto expresión del deseo. Al hombre le atrae Superman porque al verlo se identifica con él e imagina tener lo que él obtiene. En la prehistoria el hombre pintaba un bisonte y creía poseer su fuerza, ahora tenemos un coche y creemos tener un estatus. El símbolo del estatus (un coche) se convierte en el estatus mismo, y tener estatus quiere decir tener coche. El objeto (coche) es a la vez el signo (el símbolo del estatus). Superman es un mito a condición de ser una criatura inmersa en la vida cotidiana. Y Superman representa un modelo de hombre heterodirigido porque se convierte en instrumento de un proyecto pedagógico de aculturación de las masas en la deshabitación de la autorresponsabilidad. Superman es aquello que se debe desear; todo es ilusión, persuasión y engaño, para que otros proyecten por nosotros.

Conectando con esto último, vemos como la posmodernidad -objeto de nuestro posterior tratamiento-, introyecta el mito en todos nosotros y lo hace realidad. Realidad de un comportamiento cotidiano que "pasa" de seguir valores universales. Y sí en cambio los asume y los utiliza a la "carta" (ver por ejemplo el libro de Lipovetski que comentamos más adelante). Igualmente, la posmodernidad representa la actitud intelectual que, descubre resignada que es preferible dejarse llevar por un relativismo cultural, que al menos, preserva del totalitarismo de la observancia de ciertas morales o razones (Lyotard y Vattimo). Al final, sus críticos (por ejemplo Habermas) combaten el talante posmoderno porque en definitiva nos aboca sin remedio a elevar demasiado alto la función de la gestión de la sociedad que corresponde a la sociedad política que marca las distancias entre ella y la sociedad civil que legitima de buen grado su labor para no verse peligrosamente comprometida en una responsabilidad tal. Otros proyectan por nosotros y

pagamos para que eso sea así, para que nada nos interrumpa el placer de vivir. El resultado parece ser la vuelta de un nuevo conservadurismo.

2.5.2.- Defensa de la cultura de masa:

Argumentos que se esgrimen:

a) La cultura de masas no es típica de un régimen capitalista, proviene del igualitarismo y éste puede ser perfectamente asumido por la democracia popular de China o de la Unión Soviética.

b) La cultura de masas no ha ocupado el puesto de la cultura superior, se ha difundido simplemente entre masas enormes que antes no tenían acceso al beneficio de la cultura (43).

c) Negar que la acumulación de información no puede dar lugar a formación equivale a tener un concepto marcadamente pesimista de la naturaleza humana.

d) Pensar que el hecho de la cultura de masas difunda productos de entretenimiento se puede interpretar como un signo de decadencia de las costumbres, es olvidar la historia plagada de espectáculos, evasión y circo.

e) La homogeneización del gusto produciría, por contra, la eliminación de diferencias colonialistas de la tierra.

f) La divulgación de conceptos bajo la forma de "*digest*" ha contribuido a acercar productos valiosos a bajo costo.

g) La difusión masiva de bienes culturales embota la capacidad de recepción, pero es algo propio del efecto consumo que puede perfectamente atribuirse a obras de calidad cuando se consumen masivamente.

h) Los mass-media ofrecen un cúmulo de informaciones sin sugerir criterios de discriminación, sin embargo, lo cierto es que sensibilizan al hombre contemporáneo en su enfrentamiento con el mundo, y la prueba está en los cambios de hoy que se producen vertiginosamente, frente a los valores estables e inmutables de antes, "*¿y acaso las masas sometidas a este tipo de información no nos parecen más sensibles y más partícipes, para bien y para mal, en la vida asociada, que las masas de la antigüedad propensas a una aceptación tradicional ante escalas de valores estables e indiscutibles?*" (44). No es cierto que los mass-media sean conseravadores en el estilo, pues introducen nuevos lenguajes, nuevos esquemas de pensamiento etc.

Umberto Eco piensa que la polémica entre apocalípticos e integrados está mal enfocada desde el momento en que se plantea como: ¿es bueno o es malo que exista la cultura de masas?; entre otras cosas, porque supone desconfiar del proceso de ascensión de las masas. Por tanto, para él, el planteamiento debe partir del reconocimiento de la existencia de la sociedad de masas y después interrogarse sobre qué es lo que se debe hacer para que los medios de transmisión cultural puedan ser vehículos de valores culturales. E, igualmente, preguntarse quién está detrás de los mass-media y con qué fines: económicos, políticos, para persuadir, dominar, cultivar....(45).

2.5.3.- Su postura ante los tres niveles de la cultura

Evidentemente, U. Eco toma como base de su discurso la obra de McDonald y de una forma o de otra se identifica con la clasificación que él hace de la cultura. La presentación de los tres niveles se hace de tal modo que el primero y el tercero se entienden en relación dialéctica con el segundo, de suerte que el análisis del mal gusto del "*Kitsch*" y de la "*Midcult*" provoca la idea de cultura de élite ("*High*") y de masas ("*Masscult*") (46).

La "*Midcult*", pues, se presenta como una corrupción de la alta cultura donde aparentemente se le invita al fruidor a disfrutar de una experiencia difícil, de elevado nivel cultural. Resulta, en cambio, un verdadero simulacro (47) de la auténtica cultura. Es

"una parodia, una depauperación, una falsificación puesta al servicio de fines comerciales".

Asimismo, el efecto "*Kitsch*" (48) propio de la "*Midcult*" se reconoce en toda obra que intente provocar un efecto sentimental y procure dar a su consumidor la sensación de que está disfrutando de un producto de calidad. "*Kitsch*" no sólo existe cuando se intenta provocar efectos sino cuando se vende el producto como arte. Es por tanto una mentira ética, una falsedad.

Detrás de todo "*Kitsch*" hay fines heterónomos fuera del valor intrínseco de la obra en sí, por eso no es arte, y, además, se intenta vender como arte. Por el mismo motivo, no era arte, a juicio de Eco, la iconografía medieval porque se trataba de los símbolos de una cultura de consumo dirigida a provocar efectos: pedagógicos, morales etc.. Esos son fines heterónomos a la propia esencia de la obra. La obra artística, el mensaje poético, la alta cultura o la cultura de vanguardia, como se prefiera, se halla en el reino de los valores y el criterio de valor sería la no difusión masiva.

La alta cultura es siempre aquella que descubre y propone (el "*Kitsch*" finge el descubrimiento). Es siempre vanguardia, por eso MacDonald critica sin rubor a Hemingway y lo pone como ejemplo de *Midcult*. "*En determinado momento, Hemingway pone en labios del protagonista la frase 'soy un viejo extraño', y MacDonald comenta despiadadamente: 'No lo digas, viejo, pruébalo'".* (49). O sea: un producto "*Midcult*" busca provocar el efecto; por ejemplo, a través de la descripción mientras que el arte no; lo describiría por su condición psicológica, o después de ésta; o lo hace de tal forma que la descripción la debe hacer el lector.

Toda la cursilería de "*Midcult*", del "*Kitsch*", se puede atribuir a "*Masscult*", sin embargo, la diferencia fundamental estriba en que la cultura de masas no intenta en absoluto vender el producto como si fuera arte. Su finalidad es el consumo que nada tiene que ver con la presunción de una experiencia estética; mientras no haya presunción,

provocación, intención etc. no hay "Kitsch". Pueden ser productos de masas que tienden a la provocación de efectos pero no se presentan como sustitutivos del arte (50).

Eco, más adelante, nos asemeja el mal gusto al trabajo del zapatero remendón, del bricoleur o el niño que reordena material en sus juegos pero sin crear nada nuevo. Sería el gusto de aquel escritor que escribe sobre los libros y no sobre la vida (51).

Por último, traigo una página del libro de Eco donde aparece claramente ejemplificado lo que para él significa "Kitsch".

"Cuando la intención resulta evidente, el Kitsch, típico de la Midcult, aparece con gloriosa ostentación. Y es también Kitsch el carácter semiabstracto de determinadas artes sacras que, al no poder eximirse de representar una Virgen o un santo, lo camuflan bajo una forma geometrizable por temor a la oleografía (elaborando otra y más avanzada forma de oleografismo modernizante). Es Kitsch la figurilla alada que remata el radiador de un Rolls-Royce, elemento helenizante inserto con finalidad ostentatoria de prestigio sobre un objeto que, en cambio, debería obedecer a más honestos criterios aerodinámicos y utilitarios. Y, a nivel social inferior, es Kitsch el seiscientos disfrazado de coche de carreras, como es asimismo Kitsch, siempre dentro del campo de los automóviles, la eflorescencia de aletas que evocan carros guerreros de bárbara memoria, bajo una presunción de plasticismo vanguardístico. Es Kitsch la radio de transistores con una antena desmesuradamente larga, completamente inútil para fines de recepción, pero indispensable a título de prestigio, gracias a la evocación de los receptores portátiles utilizados por los soldados americanos y eternizados en innumerables películas de propaganda bélica. Y es kitsch el sofá tapizado en tela estampada reproduciendo las mujercitas de Campigli, no porque el estilo de Campigli aparezca consumado o "masificado", sino porque las figuras se han hecho vulgares, al estar fuera de lugar, insertas en un contexto que no les corresponde; como el cuadro abstracto reproducido en la cerámica, o el adorno que imita a Kandinsky, Soldati o Reggiani" (52).

3.- LA CULTURA DESDE LA PERSPECTIVA ACTUAL EN TORNO AL POSMODERNISMO.

3.1.- El escenario del debate.

En este contexto, donde se pone en cuestión el mismo término de cultura, parece oportuno presentar la reacción de la corriente francesa opuesta a lo que se ha dado en llamar "*pensamiento pobre*" de la cultura instalado en tres vertientes. Una de ellas, es la que representa el propio devenir de los acontecimientos que parecen arrinconar una parte de lo cultural en beneficio de la **razón técnica e instrumental**. Esa razón que Weber considera propia de la sociedad occidental y que Habermas la observa penetrando por todos sus entresijos no sólo en la producción y administración sino en la política, la educación y las relaciones humanas en general. Una razón que llevada hasta sus últimas consecuencias de funcionalidad para el ser ensancha para él todos los horizontes lúdicos; el placer sin fronteras adquirido mediante la posibilidad del consumo. La razón de Weber que produce el surgimiento del capitalismo con la férrea ética protestante, la misma que hoy se convierte en catalizador del **consumo** ante la insoportable levedad del ser. Estamos ante la crítica neoconservadora, (diría Habermas) a la cultura de masas por debilitadora de la verdadera cultura. Es, fundamentalmente, la posición de Bell.

Otra de las vertientes posmodernistas es la que representa la corriente filosófica del pensamiento débil, que con su talante **escéptico** ante todo aquello que representa lo dogmático, la perspectiva única, la posibilidad de alcanzar la verdad como si realmente pudiera haber valores absolutos, en definitiva, con un talante que va en contra de esa razón fuerte que somete a su lógica todo el pensamiento y las actitudes, consigue, en fin, arrastrar, por contra, un sentimiento de neutralidad ante hechos y acontecimientos, posturas y realizaciones que no encuentran paradigma adecuado para poder ser distinguidos y jerarquizados adecuadamente. Y, éste es un fenómeno de la cultura contemporánea caracterizada, en parte, y por ello, como posmodernista.

Finalmente, la otra vertiente del posmodernismo que critican los autores franceses, hoy de plena actualidad, es la derivada del relativismo cultural que deviene con la fuerte presencia de la antropología boasiana, siempre heredera de la primera definición de cultura de Tylor, no lo olvidemos, donde cultura era, genéricamente, la actividad del hombre; sólo que ahora, la cultura en vez de situarse en el continuum evolutivo de las especies se entiende en relación con cada uno de sus contextos y ambientes, al final, la UNESCO y las tesis descolonizadoras legitiman un concepto de cultura alejado de todo rictus de etnocentrismo y proclaman la validez de todas las formas culturales por igual. Cultura es modo de ser independientemente de lugares geográficos y rasgos, pautas o maneras de simbolizar. Así que el **relativismo cultural** tomado estrictamente se convierte en argumento para no distinguir niveles ni distancias entre los modos de hacer y pensar; todo es igualmente válido. Algo, que esta crítica anti-posmodernista rechaza tajantemente, como en su día lo hicieron los sociólogos de la cultura de masas norteamericanos y el mismo Eco a los cuales tuvimos ocasión de presentar anteriormente.

Por tanto, contra estas actitudes posmodernas se alzan nuevas voces predicando el valor del pensamiento universal, y de los valores verdaderamente constructivos. Se trata de un colectivo específico que tiene como misión *"formular las preguntas que nadie se atreve a hacer"*. Y, es así, que en plena marea de *"integrados"* -por usar la terminología de Eco-, se presentan como furibundos *"apocalípticos"* (53) en busca del *"pensamiento"*, raptado por *"la industria cultural"* y por la *"identidad cultural"* -abusando nuevamente de conceptos prestados, esta vez del propio Finkielkraut-.

Con ello, quiero expresar la idea de que este grupo de intelectuales se afana en querer hacernos caer en la cuenta de que hoy el pensamiento está a la defensiva atacado con igual suerte por el relativismo cultural que nivela valores y no distingue entre sí distancias en cualquiera de las actividades humanas y que deviene en la actitud propia de la descolonización pasada, donde *"un par de botas equivalen a Shakespeare"*, entendiendo por ello que la necesidad de las botas está por encima de cualquier otra consideración. De la misma manera que la frase sirve para caracterizar a la otra postura agresora, la posmodernista, igual de perniciosa para la aventura del pensamiento que aquella, sólo que a diferencia de ella *"las botas"* y *"Shakespeare"* tienen la misma relevancia y sirven por

igual al objeto humano de la existencia: vivir con fruición, encharcarse en el placer, el gusto, la diversión, el ocio y darle "*marcha al cuerpo*", a las experiencias y a las sensaciones; producto del devenir de los tiempos modernos que coloca a los individuos en una trampa simbiótica total entre el ser y el escaparate del consumo cultural deseado, fomentado y necesitado por la industria cultural del capitalismo que sustituye la ética protestante (M. Weber) por la ética del hedonismo. La primera, necesaria para producir y la segunda para consumir, para que se pueda dar la producción (D. Bell). Lo cierto es que la génesis de la industria cultural está ligada al reino de la razón técnica (54), y ésta es la razón de la superespecialización -que combaten los sociólogos liberales norteamericanos y la misma tradición del intelectual liberal perfectamente representado por Ortega y Gasset- de los planteamientos administrativistas, economicistas y pragmáticos (55) que olvidan sin pudor cualquier contenido humanístico entendido éste en el sentido heideggeriano del pensamiento puro (56).

El pensamiento, pues, deviene en pobre porque debe moverse con dificultad entre estos obstáculos mencionados: el sustento filosófico de la irracionalidad de una razón fuerte, la actitud descolonizadora y "*el supermercado cultural*" (57).

La corriente francesa que se alarma ante la debilidad del pensamiento se la puede identificar por mantener un frente común ante una situación como la que describe Domenec Font: "*El principio de anemia que recorre la cultura en general y el desconcierto del cuerpo intelectual ante estas formas culturales de masas que la modernidad ha convertido en mera aritmética utilitaria constituyen, para los nuevos autores franceses, la trama desoladora del presente. La profunda transformación de los intelectuales -no sólo franceses, salvo que se quiera ver en el fin metabólico de los maître-à-penser la clave del vacío actual, deslumbramiento etnocéntrico en el que caemos a menudo y que tanto Régis Debray como Bernard-Henry Lévy no consiguen soslayar-, se asienta sobre una pérdida de referenciales tanto en el campo de la historia como en el del saber, en la disolución de la cultura en un mosaico abigarrado de valores tangibles, en la dificultad de pensar lo universal en beneficio de lo particular y prosaico, en la sustitución del saber permanente por el acontecimiento transitivo*" (58).

3.2.- Alain Finkielkraut y la derrota del pensamiento

Nada mejor que adentrarnos en la obra de uno de los autores más significativos -al menos por su actualidad- de este grupo para comprender mejor esta corriente de observadores del mundo cultural tan singular (59).

Su toma de postura comienza al preguntarse "*¿malestar en la cultura?*", dice, "*sí*". La raíz del mal está para él en la progresiva sustitución del término cultura referida solamente al ámbito de la creación y de la razón por un concepto que tiene que ver con los acontecimientos de la vida cotidiana (60), que hace que cultura pueda ser "*desde los gestos elementales a las grandes creaciones del espíritu, ¿acaso no es todo cultural? ¿Por qué privilegiar entonces éstas en detrimento de aquellas, y la vida guiada por el pensamiento más que el arte de la calceta, la masticación de betel o la costumbre ancestral de mojar una tostada generosamente untada con mantequilla en el café con leche de la mañana?*" (61)

3.2.1.- Volkgeist, identidad nacional e Ilustración

Este apartado interesa como preludeo de su crítica al relativismo cultural que invade el pensamiento posmoderno. Es una apología al pensamiento ilustrado que históricamente ha tenido que enfrentarse al Volkgeist como idea de cultura nacionalista y local.

Históricamente -dice Finkielkraut- el concepto de cultura ha fluctuado entre una definición racional y otra emocional representada por la identidad nacional.

A su juicio, al comienzo, para el romanticismo alemán, la cultura significa mi cultura: el espíritu del pueblo al que pertenezco y que impregna a la vez mi pensamiento más elevado y los gestos más sencillos de mi existencia cotidiana. Esta es la idea de Volkgeist que hace su aparición en 1774 con el libro de Herder: Otra filosofía de la historia. "*Herder se empeña en terminar con ese error secular de la inteligencia,*

consistente en descontextualizar las obras humanas, en extraerlas del lugar donde se han producido, y juzgarlas a continuación a partir de los criterios intemporales del Bien, de la Verdad o de la Belleza. En lugar de someter los hechos a normas ideales, demuestra que también esas normas poseen una génesis y un contexto, en suma, que son única y exclusivamente hechos. Remite el Bien, la Verdad y la Belleza a su origen local, desaloja las categorías eternas del cielo donde se solazaban para devolverlas al terruño donde nacieron. No existe absoluto alguno, proclama Herder, sólo hay valores regionales y principios adquiridos" (62). Esta sería por tanto, la acepción más tradicional de cultura desde el nacionalismo: como identidad nacional y como sujeción a la tierra. Es el alma del pueblo. Consecuentemente esta forma de entender la cultura se opone a la idea ilustrada de razón, de progreso y de movimiento continuo y lineal de la civilización.

Pues bien, Finkielkraut, una vez de habernos situado en el plano las coordenadas por donde, en su opinión, discurre conflictivamente el concepto de cultura, se preocupa de aclarar su particular postura al respecto, partiendo de mostrarnos lo que él considera que hay detrás de la derrota del pensamiento, cuestión ésta que es la que verdaderamente le preocupa y contra la que reaccionan él y los demás que se colocan en la línea crítica al talante posmodernista.

Detrás de la derrota del pensamiento está, para Finkielkraut, el olvido de un algo universal humano que ha dado sentido siempre a las grandes creaciones, y que la consagración del Volkgeist como modo de ser, de actuar y de pensar propio de cada nación ha tratado de olvidar: *"Afirmo unicamiente -dice- que los particularismos no constituyen la modalidad última de lo humano y que más allá de esta o aquella cultura no tiene casi valor. Esta es para mí la derrota del pensamiento: no la repentina desaparición de las grandes creaciones (quizá vivamos, en ciertas áreas, un periodo de efervescencia) sino el olvido del concepto mismo que las daba sentido" (63).* La alternativa es clara: volver la vista de nuevo a lo tradicional **perspectiva ilustrada** que jerarquizaba y valoraba las creaciones culturales en base a ese universal que Finkielkraut cree olvidado, y que a veces nos recuerda a la **razón estética** de los dialécticos de la Escuela de Franckfurt.

Con los nacionalismos, la cultura se convierte en tenaza y mordaza de los individuos sometidos a sus raíces. Por eso la Ilustración diría que esa cultura es precisamente la incultura pues ata y no libera. La cultura para los ilustrados -entre los que sitúa su pensamiento Finkielkraut- es lo que libera de las ataduras y de las fijaciones: Es el **pensamiento y la reflexión crítica.**

El concepto de cultura queda así perfectamente definido, e, igualmente, señalados los peligros que lo devalúan.

3.2.2.- La descolonización, Claude Lévi-Strauss y el relativismo cultural antropológico.

Situados en este plano histórico donde va y viene la idea de cultura como Volkgeist y como pensamiento y razón, Finkielkraut da un salto hasta 1945, año en el que se constituye la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia y la Cultura, bajo los auspicios de una razonada idea de cultura espiritual opuesta con fuerza a las veleidades pasadas del Volkgeist germánico que tanto daño hace a Europa. Contra él se enfrenta el pensamiento, la idea de progreso moral e intelectual y la defensa de las libertades.

Pero, pronto esta sutil aparición del espíritu de las Luces se transforma de nuevo en una permanente reivindicación de nacionalismo en el foro de una UNESCO repleta de naciones que han accedido recientemente a tal estatus; y a los juristas y literatos europeos les suceden los etnólogos que aportan su testimonio y reclaman un humanismo que respete a las personas y a las formas concretas de su existencia; y a la crítica contra el fanatismo le sucede la crítica contra las Luces.

En 1951, cuando la UNESCO encarga a Claude Lévi-Strauss la redacción de un texto que denominará "*Raza e historia*" (64), es el momento en que un nuevo modo de Volkgeist, muy diferente al tradicional, se opone otra vez, al concepto de cultura como formas refinadas del pensamiento. El fenómeno de la descolonización con base en el estructuralismo es el que da de nuevo vigor al relativismo cultural.

Dos cosas hace Lévi-Strauss: En primer lugar, comienza por desprender de cualquier valor operativo al concepto de raza. Las diferencias que existen entre los grupos humanos -escribe-, obedecen a "*circunstancias geográficas, históricas y sociológicas no a aptitudes vinculadas a la constitución anatómica o fisiológica de los negros, de los amarillos o de los blancos*" (65). Por tanto, libera al concepto de étnia y de nación del componente genético o divino; para pasar después a negar, a la vez, cualquier posibilidad de jerarquización entre las culturas (la tradición boasiana). De esta manera, arremete contra los excesos provenientes del mundo de las Luces que situaban a los pueblos en un continuum lineal en correspondencia con su nivel de conocimientos técnicos y espirituales -a fin de cuentas los filósofos de las Luces contaban con el progreso conjugado de la técnica y del espíritu a lo cual denominaban civilización-, estando la civilización o el mundo civilizado al final del mismo. Esto es, la entronización del relativismo cultural y la negación del evolucionismo de Morgan el cual dió paso al colonialismo como empresa ciertamente positiva para los pueblos aún no civilizados según esta óptica.

El pangermanismo y el nazismo subsiguiente utilizaron el prejuicio cultural para oponer y enfrentarse a los demás pueblos. El fundamento se hallaba en que los pueblos son distintos y de diferente nivel de "*calidad*" en base a sus orígenes biológicos y genéticos. Este es el concepto tradicional de raza que niega Lévi-Strauss como también lo hiciera el pensamiento ilustrado para quien lo cultural se basa en la voluntad racional de los individuos. La diferencia entre el movimiento de descolonización que tiene su argumentación teórica en el grupo de etnólogos que encabeza Lévi-Strauss, y el culturalismo racional ilustrado, estriba, **primero**, en el hecho de partir aquellos de un concepto de cultura como identidad, como pueblo o etnia, igual que los tradicionalistas germánicos, sólo que la raza ya no es para ellos producto de la **biología** sino de la **sociología**, de los modos de vida de cada pueblo. Y, **segundo**, la descolonización se enfrenta a las Luces desde el momento en que rechaza cualquier nivelación o graduación entre los distintos pueblos y naciones.

Ahora, "*la ignorancia será vencida el día en que, en lugar de querer extender a todos los hombres la cultura de que se es depositario, se aprenda a celebrar los funerales de su universalidad; o, en otras palabras, los hombres llamados civilizados bajen de su*

ilusorio pedestal y reconozcan con humilde lucidez que también ellos son una variedad de indígenas" (66).

El basamento teórico-científico de la descolonización se halla en el análisis estructural que provoca la justificación del relativismo cultural y subsiguientemente la aparición de una teoría crítica en sociología que tuvo amplia repercusión en el campo de la Educación. El análisis estructural descubre que todos los relatos del mundo *"se refieren a un sistema único de unidades y reglas. Bajo la mirada igualadora de la ciencia, quedan abolidas las jerarquías y todos los criterios de discriminación se ven obligados a confesar su arbitrariedad: ninguna barrera separa ya las obras maestras de lo recién llegado; la misma estructura fundamental, los mismos rasgos generales y elementales se encuentran en las grandes 'novelas' (cuya excelencia va acompañada de unas comillas desmitificadoras) y en las formas plebeyas de la actividad narrativa. Esa es la lección de la antropología" (67).*

La antropología basada en la lingüística, nos dirá que dos fenómenos culturales pueden ser distintos pero de sus diferencias no podemos hacer un juicio de valor porque son variantes de una misma actividad combinatoria. Mientras que la sociología concluirá: si tal es así, *"la definición de arte es una baza de la lucha de clases y si tal o cual texto es sacralizado y ofrecido al estudio, es porque a través de él el grupo dominante prescribe su visión del mundo al conjunto social. La violencia aparece en el fundamento de cualquier valorización" (68).* Las élites se reproducen a través de los contenidos educativos que transmiten una ideología -la de la clase dominante- porque socializan a partir de una definición previa de la realidad social hecha a la medida de la clase en el poder. Este es el fundamento de la teoría crítica en Educación.

Contra el relativismo cultural reaccionan los intelectuales franceses contrarios a la corriente posmodernista: *"Cuando Lévi-Strauss sostiene que hay que herir el narcisismo occidental y que es necesario devolverle su dignidad a los países del Tercer Mundo, se puede estar de acuerdo en parte con ese razonamiento del pensamiento salvaje. A saber, que la razón técnica no tiene por qué hacerse con el monopolio del pensamiento. Sin embargo, lleva las cosas demasiado lejos y termina razonando en términos de relativismo*

cultural. Piensa que todas las culturas son equiparables y en eso conecta con el espíritu de la contrarrevolución. Es decir, con la concepción de la cultura como totalidad en detrimento del contrato social (...) El racismo hace que los individuos dependan de una entidad más amplia. Quítele a esa entidad el nombre de raza y llámela cultura y verá como tan sólo habrá desplazado el problema de la biología hacia la cultura. El individuo continuará siendo un ser que depende de" (69).

Es decir, la **descolonización** nos pone en situación de seguir dependiendo de nuestra cultura, o lo que es lo mismo de nuestras tradiciones y costumbres, de nuestro modo de vida. Antes, a ésto se le llamaba raza y era producto de unos condicionantes biológicos, ahora se llama cultura y es fruto de nuestras formas particulares de existencia. El producto es el mismo: "*La dependencia de*", y contra esta dependencia externa al propio individuo es contra lo que reaccionan estos pensadores oponiendo el valor del pensamiento y de la razón como condición de liberación.

Además, el estructuralismo etnológico impide afirmar cualquier tipo de jerarquía o nivel en valores, pueblos y culturas. Pues bien, también en contra de ésto se colocan los intelectuales franceses que ven cómo desaparece la creencia en la razón, en la justicia y en la universalidad de los valores. Todo puede ser igualmente bueno o malo, bello o feo. Henri-Lèvy se decanta claramente según podemos observar en la declaración que recoge el artículo de Domenec Font. Contra el relativismo cultural estructuralista que impide la posibilidad de discriminar unos valores de otros y unas formas culturales de otras Lèvy argumenta de la siguiente manera: "*La idea que consiste en decir que todos los valores valen igual ha sido puesta de relieve por la descolonización. Existe una fobia con respecto al etnocentrismo. Se consideran sospechosos los valores que podrían ser válidos para la humanidad en general (...) El concepto de episteme que desarrolló Foucault tuvo como efecto el colocar en un mismo nivel los grandes textos y los pequeños. Los textos majeurs y los mineurs. Como si Buffon fuera igual de importante que un sabio desconocido del siglo XVIII. Eso puede haber sido uno de los orígenes de la trivialización de la cultura. En el tratamiento de las relaciones entre la cultura majeure y la cultura mineure se pueden descubrir dos errores. Un error reaccionario que tiende a separar radicalmente a ambas, es el caso de Allan Bloom, para el que escuchar música*

rock impide que escuchemos a Beethoven; o mirar graffitis neoyorquinos impide que miremos a Pollock. No estoy de acuerdo. Hay otro error. Es el que consiste en decir que el graffiti equivale a Pollock y Madonna a Beethoven. La solución que me parece válida es jerarquizar lo majeur y lo mineur y hacer que cohabiten" (70).

En esta solución de Henri-Lèvy se observa un intento de contemporización con el arte "*menor*", a diferencia de aquellos planteamientos ilustrados y de la postura del intelectual liberal que veíamos antes, los cuales se distinguían por el rechazo firme a llamar cultura todo aquello que no tuviese el marchamo de "*calidad*" de vanguardia como diría Eco. También, Lèvy se distingue del planteamiento del relativismo cultural y más concretamente de la actitud posmoderna que coge de todo un poco, lo mezcla y lo consume, sin enjuiciar ni el producto ni sus orígenes. Frente a ambos se situaría él y la corriente intelectual que valora en su justo precio tanto la cultura de masas como la de vanguardia, distinguiendo siempre, que la una no equivale a la otra y que por encima de cualquier consideración deben prevalecer los valores universales de la razón, de la justicia, del pensamiento científico y del pensamiento puro (el inocente y poético de Heidegger, el álgebra sonora de Bloch).

3.2.3.- Contra el pensamiento posmoderno y los nuevos nacionalistas

Bien, en este repaso del debate cultural hemos comenzado por presentar la concepción romántica tradicional -Vokgeist-; su opuesto: el movimiento ilustrado que defiende la exclusividad de las formas del pensar como componentes de la cultura; y el planteamiento antropológico del relativismo cultural en el periodo de la descolonización. Toca el turno de los nuevos nacionalismos, de la nueva derecha europea y de la posmodernidad. Todo ello siguiendo, naturalmente, la línea argumental de Finkielkraut.

El nuevo nacionalismo es consecuencia de la descolonización previa, y tiene importancia para la definición cultural en cuanto que pone de relieve una contradicción interna en estas nuevas sociedades, situada en el eje vectorial de los dos planteamientos sobre la cultura más opuestos: La identidad cultural y la racionalidad.

Sucede, que estos nuevos Estados combaten la colonización con el instrumento de la identidad nacional, y oponen un Volkgeist propio al Volkgeist etnocéntrico de las metrópolis, o en su caso, a sus postulados ilustrados evolucionistas. Sin embargo, en el momento que consiguen su liberación se enfrentan con una nueva asignatura: la liberación de clases interna que la sociología descubre. Una liberación de clases que implica una profunda actitud universalista para crear el hombre nuevo de los marxistas.

El resultado lógico es que lo único que permanece es el espíritu nacionalista, representado por un partido único que se hace el sordo ante estas posibles reivindicaciones internas ciertamente molestas.

Y es ahora cuando los nuevos nacionalismos refuerzan el concepto de Volkgeist e impregnan decisivamente este carácter en la UNESCO. Ya no será que los Estados se oponen entre sí por la distancia, por la jerarquía: la civilización y todo lo demás; sino que es la diferencia: yo contra los otros -todos iguales- la base de la propia identidad frente a la de los otros. *"Respaldado por la universalidad de su civilización, situado por sus propios esfuerzos en el centro de la historia, el hombre blanco despreciaba a los pueblos arcaicos, vegetando en su particularismo. Deslumbrado por su particularidad reconquistada, el nacionalista del Tercer Mundo lo defiende de la corrupción exterior: el extranjero es recusado porque es otro, no porque esté atrasado. Para decirlo crudamente: un racismo basado en la diferencia expulsa el racismo inigualitario de los antiguos colonos" (71).*

La UNESCO legitima este concepto de cultura del Tercer Mundo. Sigue invocando con énfasis la cultura y la educación, pero sustituyen la cultura como tarea (como Bildung) por la cultura como origen, e invierten la trayectoria de la educación: allí donde estaba el "Yo", debe entrar el "Nosotros"; en lugar de cultivarse (y salir así de su pequeño mundo), el individuo tiene ahora que recuperar su cultura, entendida como *"el conjunto de conocimientos y de valores que no constituye el objeto de ninguna enseñanza específica y que, sin embargo, todo miembro de una comunidad conoce" (72).*

Exactamente lo mismo, dice Finkielkraut, que el pensamiento de las Luces denomina la incultura o el prejuicio.

A fines de los años setenta aparece en el panorama intelectual europeo lo que se ha dado en llamar "*la nueva derecha*" que se caracteriza porque suscribe la misma postura cultural que el Tercer Mundo: a cada pueblo su cultura y sus valores, para reivindicar para sí el hecho diferencial del modo de vida europeo. Manejan de nuevo el concepto de cultura nacional, como identidad y raíces, y, en este caso, es utilizado como instrumento defensivo de las otras culturas que "*invaden*" Europa. Profesan el mismo relativismo cultural que los anteriores movimientos nacionalistas y sustentan la tesis de la transformación de nuestro universo familiar en sociedad pluricultural.

Se es francés por impregnación y no por adhesión. La voluntad de los extranjeros de ser francés no vale, sólo sirve el origen, el sustrato cultural. Por eso, abogan por hundir a todos ellos en sus particularidades étnicas, lo mismo que a cada francés y a cada europeo en las suyas (73).

Y, aparece la actitud y el comportamiento posmoderno. "*Los herederos del tercermundismo no son los únicos que preconizan la transformación de las naciones europeas en sociedades multiculturales. Los profetas de la posmodernidad exhiben actualmente el mismo ideal (...) El actor social posmoderno (...) sustituye los antiguos exclusivismos por el eclecticismo; (...) mezcla soberanamente los estilos; en lugar de ser ésto o aquello, clásico o de vanguardia, burgués o bohemio, junta a su antojo los entusiasmos más disparatados, las inspiraciones más contradictorias; ligero, móvil, y no envarado en un credo ni esclerotizado en un ámbito cultural, le gusta poder pasar sin trabas de un restaurante chino a un club antillano, del cuscús a la fabada, del jogging a la religión, o de la literatura al ala delta. La consigna de ese nuevo hedonismo que rechaza tanto la nostalgia como la acusación es colocarse (...). Predican menos el derecho a la diferencia que el mestizaje generalizado, el derecho de cada cual a la especificidad del otro. Como multicultural significa para ellos bien surtido, lo que aprecian no son las culturas como tales sino su versión edulcorada, la parte de ellas que pueden probar, saborear y arrojar después del uso. Al ser consumidores y no conservadores de las*

tradiciones existentes, el cliente rey que llevan dentro se encabrita ante las trabas que las ideologías vetustas y rígidas ponen al reino de la diversidad" (74).

Esta variedad y ambigüedad posmoderna nos vuelve la vista sin querer hacia las corrientes de los estilos de vida que veremos más adelante. Probablemente, la posmodernidad es la que está detrás de la evidencia menos empírica que teórica de modos de actuar, pensar y sentir que ya no se ajustan fielmente a los cánones de las tradicionales variables socio-demográficas.

La filosofía de la descolonización hace suyo el anatema del populismo ruso del XIX: *"Un par de botas vale más que Shakespeare"*; para la posmodernidad los dos valen lo mismo (75). Aunque, en el pensamiento de la descolonización hay una actitud nihilista, de retirada, de humildad que se refleja en un arte pobre que se esfuerza en retratar objetos de la vida cotidiana y se avergüenza de ir más allá. Al posmodernismo le da igual: Mezcla lo más absurdo con lo más trivial y con el gusto más refinado e ininteligible. La descolonización se esfuerza en ennoblecer lo cotidiano en detrimento de lo ilustrado. El posmodernismo, en cambio, lo que hace es elevar a la categoría de noble cualquier tipo de actividad humana. Reconocen el valor de la vanguardia sólo que sitúan a ese nivel todos los actos de nuestra existencia. *"La absorción vengativa o masoquista de lo cultivado (la vida del espíritu) en lo cultural (la existencia habitual) ha sido sustituida por una especie de alegre confusión que eleva la totalidad de las prácticas culturales al rango de grandes creaciones de la humanidad" (76).*

El posmodernismo desea, como las Luces, hacer libre al hombre, hacerle independiente, pero que ni el pensamiento ni la identidad sean instancias tutelares. Bajo dicha perspectiva, *"los individuos habrán realizado un paso decisivo hacia su mayoría de edad el día en que el pensamiento deje de ser un valor supremo y se vuelva tan facultativo (y tan legítimo) como la lotería primitiva o el rock'n roll: para ingresar efectivamente en el área de la autonomía tenemos que transformar en opciones todas las obligaciones de la era autoritaria" (77).*

3.2.4.- Reflexiones finales: Entre el fanático y el zombie

El pensamiento se halla amenazado por dos fenómenos: La **industria cultural** y los **nacionalismos**. De la importancia de la etnicidad, de la identidad de grupo, de las costumbres como definidores de la cultura, ha tratado la mayor parte de estas páginas dedicadas a la obra de Finkielkraut; y por la industria cultural, acabamos de pasar comentando la actitud posmodernista. Pero, Finkielkraut, para terminar su ensayo desea que la idea suya de cultura emerja a partir de arremeter, especialmente, contra el espíritu de nuestro tiempo, posmodernista, fruto de la actividad de la industria cultural, del supermercado cultural.

Para Finkielkraut, la base del talante posmodernista se halla, al parecer, en las puras necesidades del mercado económico. Si bien antes el espíritu protestante, austero, impulsó el desarrollismo económico, ahora esa productividad implica una carrera alocada del consumo; y, este fenómeno consumista que recorre todos los estratos de población genera el talante posmoderno, caracterizado, entre otras cosas, por un tremendo **individualismo, narcisismo y hedonismo** que reduce cualquier tipo de obra humana a la categoría consumible de diversión, y la cultura, pues, no se puede identificar con la actividad libre del pensar reflexivo sino con cualquier hecho social. Además, una actitud posmoderna tal conlleva otro peligro para la cultura del pensamiento, como es la relajación de costumbres y de ideas: *"básicamente alérgico a todos los proyectos totalitarios, el individuo posmoderno tampoco está ya dispuesto a combatirlos. (...) la diferencia desenvuelta por las grandes causas tiene como contrapartida la abdicación ante la fuerza, y el fanatismo que desaparece de las sociedades occidentales corre el peligro de ceder su lugar a otra enfermedad de la voluntad apenas menos inquietante: el espíritu de colaboración"* (78).

3.3.- Posmodernidad, crisis de la modernidad y pensamiento débil

La disertación del profesor Mardones (79) dentro del ciclo de conferencias que bajo parecido título ha ofrecido en Febrero de este año el Colegio de Doctores y

Licenciados de Bilbao es especialmente significativa al abordar plenamente este punto al que alude Finkielkraut. En definitiva, dirá Mardones, el posmodernismo al rechazar la metafísica objetivizante, la búsqueda de una verdad o los principios universales, se cuestiona *"si los hombres poseen algún tipo de capacidad, es decir, de razón. En último término, se cuestiona la capacidad de discernir entre tiranía y libertad, entre verdadero y falso o entre justicia e injusticia"*. Pero, este miedo posmoderno (Lyotard, Vattimo) (80) al peligro tiranizante de los principios universales y uniformadores de la razón (etnocentrismo), nos deja en manos del relativismo cultural que no distingue entre una obra y un producto, entre la lógica de la creación y la lógica de la difusión, entre las artes y el arte de vivir: *"El concepto de creación se estira y acoge en su interior, junto a obras que nos ayudan a pensar el mundo, a los 'clips', los 'spots' y los 'jingles', todas las formas del espectáculo que contribuyen metódicamente a destruir el pensamiento"* (81). Un relativismo cultural que produce fácilmente un sujeto débil y fatigado que se abandona a la evasión, y una cultura que aparece como anoréxica (82), con desgana, por obesidad, por saturación. Como bien dice Baudrillard en otro de sus libros (83), el posmodernismo es una manera de explicar el final de la historia. Una sensibilidad de fin de siglo, donde hay un sentimiento de final de la historia. Vivimos en una posthistoria y nos movemos en el mundo del simulacro. El post es una manera de ocultar y tapar la historia que no nos acompaña. Esto es porque ya no hay acontecimientos. La revolución y el cambio ya han sucedido. Y por ello o contra ello, es preciso dotar al individuo de sentido ético, de transcendencia (W. Benjamin). O, también, con Habermas, volver a reivindicar la validez de los pragmáticos universales -entendemos al otro, entendemos su veracidad, nos comunicamos con el otro, y entendemos que él entiende lo que decimos-. La validación clásica griega de un valor por el consenso de los individuos comprometidos en él, concepción que toma Habermas y que Lyotard la vuelve del revés: una postura posmoderna donde el valor-verdad de una expresión radica en la posibilidad de que suscite el disenso, Habermas (84), y con él se identifica Mardones. El es partidario de la comunicabilidad de todas las razones (cognoscitiva, estética, expresiva y ética moral), sólo este juego de racionalidades puede dar la praxis cotidiana de la pluralidad y obviar, en lo posible, la tiranía de una de ellas.

El equilibrio y la razón práctica, dice Mardones, es lo que favorece el avance de la humanidad. Esto no funda ningún contenido moral, está ligado a las tradiciones, y no es ningún etnocentrismo occidental. Para Habermas, si alguna razón debe predominar por encima de las otras ésta debe ser la razón estética.

Actualmente el problema sería el predominio de la razón instrumental técnica, hecho contra el que reaccionan tanto los posmodernos como sus opositores como es el caso del mismo Finkielkraut que, a propósito, nos dice: *"Los filósofos de las Luces contaban con el progreso conjugado de la técnica y de la cultura. A esta creencia ellos habían dado el nombre de civilización, incluso. Su optimismo ya no es posible hoy en día: es el Occidente industrial y técnico el que se universaliza a medida que la cultura decae y se sume en el olvido. Como lo testimonian las reflexiones críticas de Hannah Arendt, de Adorno, de Barthes o de Edgar Morin sobre la industria cultural, la izquierda era sensible a este problema hasta no hace mucho. Ya no lo es más y en lugar de combatir lo que Habermas llama "Colonización del mundo vivido" por el ocio bestializante y uniformado, ello le proporciona el aval de sus valores"* (85) y, la crítica a la tiranía de la razón sustenta *"el pensamiento débil"* que se desarrolla entre los filósofos, sobre todo, italianos. Pensamiento *"que no pretende definir sus confines, sino tan sólo ofrecer un conjunto de indicaciones útiles, entre otros, y sobre todo, lo que afirma que la racionalidad debe debilitarse en su mismo núcleo, debe ceder terreno, sin temor a retroceder hacia la supuesta zona de sombras sin quedarse paralizada por haber perdido el punto de referencia luminoso, único y estable, que un día le confiriera Descartes"* (86).

3.3.1.- El pensamiento débil que alimenta las consecuencias del posmodernismo

Ya hemos visto cómo lo que fundamenta el desarrollo de esta corriente filosófica es el convencimiento de la necesidad de llegar a la aporía de la razón como irracionalidad y como tiranía, como locura, dirán otros. *"La andadura se inicia quizá, con una pérdida o, si se quiere, con una renuncia. Pero ya desde el principio puede descubrirse que constituye también la liberación de una cadena, la remoción de un*

obstáculo. O, mejor todavía, que equivale a asumir una determinada actitud, la del que intenta guiarse por una ética de la debilidad, que resulta, sin lugar a dudas, poco sencilla, bastante más árdua y menos reconfortante que las éticas al uso. La actitud de quien pretende alcanzar un difícil equilibrio entre la contemplación zozobranante propia de lo negativo y la cancelación de cualquier origen, la reconversión de todo en puras prácticas en 'juegos', en técnicas válidas sólo dentro de ciertos límites. En segundo término, es un experimentar, un intento de realizar análisis, de no quedarse paralizados en un punto fijo (...). En relación al presente, basta observar cuántas exclusiones de campos y de objetos puede y debe llevar a cabo la mirada totalizadora. El precio que ha de pagar la razón a cambio de su poderío es una impresionante limitación de los objetos que pueden verse y acerca de los que cabe hablar" (87).

En este sentido, Habermas, como representante más genuino de la Escuela de Frankfurt hoy, se lamenta de la expansión de este estilo de pensamiento instrumental y funcional a todos los órdenes de la vida; reinterpreta a Weber, que ya habló de este peligro, y advierte de la posibilidad de hallarnos ante un mundo cada vez más sometido a la lógica de la producción y de los intereses del poder; un mundo empobrecido en sus raíces humanas donde no arraiga la libre comunicación ni se estimula la verdad, la justicia o la belleza (88). Como vemos, es una postura plenamente asumida por la corriente del pensamiento débil; la distancia entre Habermas y ellos, entre la dialéctica y la diferencia y estos filósofos italianos se basa en que estos ante esta situación a la que nos ha llevado la razón fuerte, toman la actitud de retirada, de reflexión, de espera, un talante cauto y crítico hacia cualquier dogma o posición que implique poseer el camino de la verdad, y, siendo esto lo que, fundamentalmente, les caracteriza, es lo que les hace ser el objeto de las críticas de todos los antiposmodernos que observan con preocupación las consecuencias de esta postura. Aquellos y estos son los referentes del debate que presentamos como de interés para la comprensión de la cultura como cotidianidad.

Antes que nada, hay algo que convendría no perder de vista. Se trata del concepto mismo de posmodernidad que lleva dentro de sí la confusión de dos significados. Es decir, frecuentemente se entiende la posmodernidad como aquel estado cultural marcado por la mezcla y la mixtificación de pensamientos, y obras y actividades,

justificando la neutralidad valorativa para juzgar arbitrariamente como buenos o malos los unos o las otras, mediante una suerte de renuncia a la razón fuerte, poderosa y uniformizadora. Aspecto este último que como también caracteriza a la otra vertiente posmodernista representada por la corriente filosófica del "*pensamiento débil*", a veces es interpretada con excesiva frivolidad y se la toma como "*patente de corso*" para valorar todo por igual.

O sea que, de un modo o de otro, estamos ante la posmodernidad como efecto y la posmodernidad como causa. La primera, seguramente, es contra la que reaccionan la mayor parte de los "*apocalípticos*", mientras que la segunda representa la oportunidad de un modo de pensar serio, profundo y muy actual. Creo que convenía aclarar esta posible confusión. Hay un artículo de Domingo Araya que nos puede situar muy bien en esto que decimos, pues, al denominar pensamiento posmoderno al pensamiento débil y justificar su tradición filosófica hasta nuestros días, nos elimina la sensación de estar ante dos cosas distintas, más bien, la diferencia no está en la forma de pensar sino en el resultado cotidiano de ella.

Para Domingo Araya "*el pensamiento posmoderno intenta superar el concepto tradicional de Razón, pero no por ello cae en un irracionalismo perezoso. La posmodernidad afirma lo trágico de la acción humana, que nada tiene que ver con la indiferencia que cree que todo da igual. La superación de la razón no es equivalente al fin de la razón, como es tan fácil creer a partir de algunos textos especialmente abiertos a la interpretación*". Probablemente se refiera con este último párrafo a los filósofos franceses como Finkielkraut que, quizá, injustamente critican los fundamentos de la posmodernidad.

Todo el artículo recorre los antecedentes del pensamiento posmoderno, y al igual que los italianos, los sitúa firmemente en Nietzsche y Heidegger. Los cuales intentan superar los efectos de la Razón no para su abolición sino para su superación. "*La posmodernidad busca una suprarracionalidad que se abre a la sinrazón, pero sin sucumbir en ella*". La posmodernidad intenta ver más allá de una única perspectiva, por eso acerca la razón a la locura. Pero no a la locura que es expresión máxima del racionalismo

(Auschwitz es el ejemplo), sino como alternativa al racionalismo. *"La posmodernidad es el movimiento de pensamiento que, desde la razón, se abre al sinsentido, sin extraviarse del todo pero sin tampoco quedarse encerrado en los esquemas del racionalismo"*. Este acercamiento cree Araya que se inicia ya en el racionalismo ilustrado que culmina en Nietzsche y Heidegger pasando por las aportaciones del romanticismo. Así, *"Ilustración y Contrailustración se funden creativamente en la posmodernidad que, de ese modo, aparece como una Nueva Ilustración"* (89).

Volviendo ahora al *"pensamiento débil"* italiano, nos interesa subrayar también, la importancia que esta postura filosófica tiene en relación con el **método** de aprehensión de la realidad lo cual, sin duda, condiciona el conocimiento de lo que podemos entender por cultura.

Entendamos esto que decimos. Dice Vattimo: *"Un pensamiento débil lo es, ante todo y principalmente, en virtud de sus contenidos ontológicos, del modo como concibe el ser y la verdad"*. Pues bien, cómo lo conciba tiene en nuestra tesis extraordinaria relevancia por su relación directa con el método de aprehensión de la realidad. O lo que es lo mismo, la forma de acceso a la cotidianeidad y a la cultura. Así, el pensamiento débil desvanece la fuerza de la entidad del ser que la metafísica le atribuye por detrás de toda moral y razón. Y, efectivamente, la verdad no es un absoluto que se adquiera en un momento dado, sino un proceso. *"Lo verdadero no es objeto de una aprehensión noética del tipo de la evidencia. Es más bien resultado de un proceso de verificación (...) lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica"* (Vattimo op. cit. p. 38). El hombre va desvelando la verdad y no al revés. La verdad no se alcanza nunca, se va haciendo poco a poco en el proceso de interpretación (*"La verdad no es fruto de interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente lo verdadero, como ocurre cuando la interpretación se concibe como desciframiento, desenmascaramiento etc., sino porque sólo en el proceso interpretativo (...) se constituye la verdad"*). Así, el sujeto cobra protagonismo en la construcción de su realidad (la cultura) y su acción plena de significado. La cultura deja de ser algo dado que se impone, para ser, en cambio, un proceso ininterrumpido de la cotidianeidad de los sujetos. El método de acceso a ella, pues, debe ser aquél que permita describir, interpretar

(fenomenología), intuir (hermenéutica) ese proceso, no puede ser la lógica metafísica que reduce todo a una perspectiva y confía en lograr su aprehensión y describirla y así alcanzar la verdad (90).

El pensamiento débil, por tanto, nos acerca a los planteamientos fenomenológicos e interaccionistas que veremos después para los que la realidad depende del sujeto que la va constituyendo día a día en su relación con los otros. Donde la realidad es multifactorial multidimensional (estilos de vida); porque no hay valores absolutos (Nietzsche y el nihilismo), y frente al dogmatismo que los defiende se antepone la idea de la multiplicidad de perspectivas que requieren métodos interpretativos y descriptivos sujetos a la duda y a la creencia en la imposibilidad de hallar causas y razones últimas.

Una última consideración: Resumiendo Vattimo lo que para una ontología débil significa la noción de verdad, este autor introduce una idea que nos hace recordar al Goffman que veremos después, a través de la importancia que éste atribuye a los contextos o "*frames*" que modifican los procesos de interpretación de una realidad dada y que, por tanto, la hacen tan difícil de aprehensión en su globalidad, sobre todo, sin tener en cuenta la participación del observador, hasta el punto de ser uno más del grupo investigado (etnometodología). Dice Vattimo, refiriéndose al carácter retórico de la verdad, que requiere entenderla como proceso continuo de verificación: "*Las verificaciones y los acuerdos se llevan a cabo dentro de un determinado horizonte (...) constituido por el espacio de la libertad de las relaciones interpersonales, de las relaciones entre las culturas y las generaciones. En este espacio nadie parte de cero, sino que se encuentra ya ligado por ciertos lazos de fidelidad, de pertenencia, por determinados vínculos*" (91).

Es decir, la cultura no es un valor absoluto, un ente o ser metafísico que se impone a la actividad del hombre, este construiría su mundo y la cultura misma, pero su acción es significativa dentro de unos contextos que le condicionan.

3.3.2.- La posmodernidad ¿legítima la realidad?

Volviendo a retomar la reflexión general, el caso es que para los críticos de los posmodernos, la pérdida de la fundamentación de unos valores y principios universales que la posmodernidad provoca, más que proclama, tiene unas consecuencias importantes en el orden moral de la sociedad, puesto que, sin querer, este fenómeno que nos deja sin criterios éticos, sin crítica, nos desarma ante la gerencia de la sociedad y ante el status-quo. Es decir, en sus consecuencias el discurso posmoderno cae en un **neoconservadurismo** pues nos dejan sin argumentos para defender cualquier tipo de posición discrepante, y entonces dejamos que hagan otros por nosotros. No obstante, dice Mardones, no hemos de caer en la tentación simplista de creer que éstos, los posmodernos, no son conscientes de este peligro: ¿Ciencia sin conciencia?. Son los primeros en darse cuenta de esta posibilidad de degradación moral y por eso desean, también, *"encontrar la puerta del diálogo con la moral"* (92).

La Escuela es, en este sentido, un ejemplo o un campo de acción donde se observa bien este debilitamiento de las conciencias. La escuela nace con la misión de transmitir el pensamiento, la razón, y se encuentra con un público posmoderno que no desea estar sujeto a normas, y entra en crisis. Muchos sociólogos afirman que la escuela es moderna y los alumnos posmodernos y lo que ella debe hacer es transformarse en posmoderna, o lo que es lo mismo, que deje de enseñar a Mozart y que muestre, por el contrario, la música rock que tiene sentido para los jóvenes. La escuela adaptándose al gusto de los jóvenes al curso de los tiempos.

Y si comenzamos hablando del pensamiento pobre y débil que se apodera de nuestras conciencias, acabamos con la impresión de tener presente una fuerte contestación, poco sospechosa de ser tildada de conservadora sino que más bien reivindica lo contrario: el equilibrio mediante un pensamiento fuerte, como aquel científico llamado Thomas Kuhn que enunció el principio que para explicar una realidad compleja hay que contar con la tenacidad que sólo nos puede venir de algún dogmatismo teórico. Y, hay quien dijo: *"A quienes vivimos en tiempos interesantes sólo nos está permitido dudar en privado"*.

3.4.- Gilles Lipovetsky y la era del vacío: disección de la vida cotidiana actual

En su famoso libro, que es un conjunto de ensayos refundidos, Lipovetsky (93) hace una magnífica disección del espíritu de nuestro tiempo, un tiempo posmodernista determinado por el consumo generalizado que provoca una evolución-revolución cultural importante.

3.4.1.- El individualismo contemporáneo: del fenómeno narcisista al vacío interior.

En primer lugar, lo que verdaderamente llega a caracterizar al fenómeno posmodernista es el surgimiento con fuerza del proceso de personalización, individualización o carácter narcisista, que serían términos complementarios. Se vive el presente y para uno mismo. Culto al deseo y la satisfacción inmediata -propio de la mentalidad adolescente a juicio de autores como Erik Erikson (94). El esfuerzo ya no está de moda, lo cual genera una voluntad débil aunque difícil de movilizar para un proyecto totalitario como previó Nietzsche.

El narcisista busca una coexistencia tolerante con los otros. Cambia de gustos y de valores, liberado de cualquier tipo de culpabilidad moral. Contradictorio: *"permanentemente cuidadoso de su salud pero arriesgando su vida en las autopistas o en la montaña; formado e informado en un universo científico y sin embargo, permeable, aunque sólo sea epidérmicamente, a todos los gadgets del sentido, al esoterismo, a la parapsicología, a los mediums y a los gurus; relajado respecto del saber y las ideologías y simultáneamente perfeccionista en las actividades deportivas o de bricolage; es alérgico al esfuerzo, a las normas estrictas y coercitivas, pero imponiéndoselas él mismo en los regímenes para adelgazar, en determinadas prácticas deportivas, en el trekking, en las retiradas místico-religiosas; discreto ante la muerte, controlado en sus relaciones públicas pero gritando, vomitando, llorando, insultando con las nuevas terapias 'psi'; flotante, 'in', producido por los modelos internacionales de la moda y a la vez reinvertiendo en las*

lenguas menores periféricas, el terruño, ciertas tradiciones religiosas o populares. Esa es la personalización narcisista: la fragmentación disparada del yo, la emergencia de un individuo que obedece a lógicas múltiples..." (95).

Este es el retrato del sujeto posmoderno fruto de la **personalización** de la cultura que él mismo contribuye a caracterizar: Una cultura para cada uno (Baudrillard). El individuo coge de aquí y de allá y fabrica un mundo a su manera. De ahí, que cabría pensar en la existencia de una sociedad tremendamente **fragmentada** con innumerables estilos de vida inexplicables por las clásicas variables sociológicas estructurales.

Pero, detrás del individuo narcisista-posmoderno se encuentra un profundo trastorno de carácter, un malestar difuso: en definitiva, un gran sentimiento de vacío interior (96) como consecuencia de la incapacidad de sentir. El individuo huye ante los signos de sentimentalidad; se trata de permanecer digno, discreto. Tiene miedo a sentirse vulnerable, a la decepción, por eso tenemos las relaciones sin un compromiso profundo, lo cual, paradójicamente, nos vacía más y nos incita a aspirar a una relación intensa que cada vez es más raro encontrarla. En todo ello, parte de culpa está en el bombardeo incesante de informaciones que sufrimos a diario por parte de los mass-media que nos incitan a engullirlas, y tan pronto lo hacemos nos olvidamos de ellas en seguida, por saturación, porque no "*cabén*", lo cual hace dificultoso sentir una emoción verdadera. No nos acordamos, todo es nuevo. Se vive para el presente. No hay objetivo trascendente (97).

Lipovetsky dice que los americanos (Lasch, Sennet y Riesman) tienen una visión más apocalíptica del resultado del narcisismo que los europeos, aunque, eso sí, han tenido la virtud de descubrir este fenómeno posmoderno. Piensan (98), que las relaciones humanas públicas y privadas se han convertido en relaciones de dominio basadas en la seducción y en excitar la admiración de los demás, pero detrás de la pantalla de la solicitud uno explota cínicamente los sentimientos de los otros (99). En el narcisismo hay un deseo de ser admirado y envidiado por sus semejantes. Deseo de reconocimiento, y las relaciones humanas son cada vez más crueles y conflictivas. En cambio, los europeos por influencia de autores como Fromm tienen una visión más

socializadora de los efectos narcisistas. Piensan que hay una reducción del deseo de ser admirado y envidiado, hay una profunda revolución silenciosa (R. Inglehart) de la relación interpersonal.

El otro, ya, no es hostil sino indiferente. Le comunicamos y nos comunicamos con él. El ethos de rivalidad queda reducido a unas élites que lo necesitan para medrar. La lucha por el reconocimiento se privatiza en círculos íntimos y es menos competitivo (E. Goffman) es estético, erótico, afectivo. Está en juego el deseo de complacer, de seducir, de escuchar y ser escuchado. Quizás, esta pérdida de la competitividad es consecuencia de la percepción de su inutilidad en una sociedad donde cada uno está donde está. Y, entonces, se buscan ambientes simpáticos -la lógica de la seducción afirma Lipovetsky- y comunicativos sin excesivas pretensiones; que nos escuchen y nada más, a veces, nosotros somos a la vez emisor y receptor y el otro una excusa para esa comunicación narcisista con nosotros mismos (100). Y, la personalización produce aislamiento y el deseo de estar solo, y una vez conseguido el propósito no lo soportamos: el vacío, ¿el suicidio? (101).

Efectivamente, aunque, en Sennett el resultado del narcisismo llega a ser este mismo: la soledad y el vacío, sin embargo, la dimensión narcisista del hombre tiene otro carácter, más egoísta, quizás, más agresivo o competitivo; dice Sennett: *"Una vez que el yo se convierte en un fenómeno protéico, la realidad de la otra persona queda borrada como 'otro'; se convierte en otro 'recurso' de desarrollo interno y amar a la otra persona debido a sus diferencias retrocede ante el deseo de encontrar en otra persona una definición de uno mismo"* (102). Esta situación se da cuando el sujeto narcisista llega a alcanzar un concepto tan alto de sí que cuando proyecta su personalidad hacia los que le rodean la imagen que recibe de ellos es tan pobre e insatisfactoria que no los necesita, y, prefiere quedarse solo, pero esa soledad es un precio excesivo que suele acabar con él mismo, y aparecen los desórdenes del carácter: *"El paciente se siente vacío, muerto o disociado de la gente que le rodea, (...) uno tiene esa sensación de estar como muerto o una incapacidad de sentir o relacionarse con los demás, porque ha comenzado a imaginar ese mundo exterior como un peculiar espejo del yo (,...). En consecuencia, las experiencias concretas con los demás nunca parecen 'suficientes'. Y como la gratificación*

desde este exterior oceánico y sin límites nunca parece suficiente, el yo se siente vacío y muerto" (103).

3.4.2.- El proceso de seducción, la lógica del posmodernismo y la pérdida del sentido moral de la violencia.

Dejamos el fenómeno narcisista y pasamos a otro proceso percibido, igualmente importante: el proceso de **seducción**, el *feeling*. Para Lipovetsky la personalización reduce los marcos rígidos, autoritarios, disciplinarios, propios de conductas anteriores; ahora lo que se lleva y se busca es la simpatía, ser agradable, estar con gente tolerante y afable. El lenguaje es eufemístico y tranquilizante, nada de agresividad respecto al otro. La seducción como consecuencia de la negativa a todo aquello que suponga prohibición: de la libertad, de la igualdad y del individualismo (104).

¿Dónde se observa mejor este fenómeno?. En el código humorístico de nuestras relaciones y en la propia moda. El tono serio deja paso a un estilo más dinámico hecho de guiños y juegos de palabras. El humor seduce y acerca a los individuos. El humor al estilo de Woody Allen que seduce porque su humor es narcisista habla de sus miserias y no de los vicios ajenos. Un humor que aspira al relajamiento de los signos y a despojarlos de cualquier gravedad. *"El humor desempeña esa doble función democrática: permite al individuo liberarse, aunque sólo sea puntualmente, de la fuerza del destino, de las evidencias, de las convenciones, afirmar con ligereza su libertad de espíritu; simultáneamente impide al ego tomarse en serio, forjarse una imagen "superior" o altiva, manifestarse sin dominio de sí, impulsiva o brutalmente. El humor pacifica las relaciones entre los seres, desmantela las fuentes de fricciones a la vez que mantiene la exigencia de la originalidad individual. En eso se basa el prestigio social del humor, código de adiestramiento de socialización paralelo a los mecanismos disciplinarios" (105).* El fin es liberar al individuo de todo espasmo de afectación, necesidad de tolerancia, de respeto y de igualdad para preservar la propia libertad. En este sentido, el **igualitarismo** sólo se concibe como posibilidad de ejercer la libertad, el individualismo.

Bien es verdad, también, y Lipovetsky lo hace notar, que junto con el código del humor se da una extinción progresiva de la risa, de la capacidad de reír espontáneamente. El individuo del vacío existencial, la indiferencia y la desmotivación, es apático y zombiesco (Finkielkraut) e incapaz de cualquier manifestación de risa, de entusiasmo.

En la moda como en el arte, todo está permitido, ya no hay novedad, quizá lo nuevo sería manifestar preocuparse por la moda, todo debe parecer espontáneo y *look* personalizado. Se pierde la solemnidad y se rompe con lo ceremonioso (106).

En la política, desinterés y apatía. Todo invita al descanso, al descompromiso emocional. El discurso político no interesa, como tampoco los valores trascendentes, y de la política sólo acapara su atención su montaje espectacular (el simulacro o travestismo del que habla Baudrillard) (107).

Bien, sólo quedan dos ideas más por comentar. Una de ellas concierne a la referencia que Lipovetsky hace del modernismo de Bell en contraposición al posmodernismo de hoy. La otra está relacionada con el fenómeno de la pérdida del sentido moral de la violencia.

Lipovetsky afirma que el posmodernismo significa llevar la lógica del modernismo hacia sus límites más extremos (108). El fermento del modernismo es el **individualismo**, la libertad y la igualdad, y, en definitiva, la revolución del orden existente. El posmodernismo prosigue su obra, sólo que ya no hay nada que romper, ya no hay nada que provoque indignación. Todos los valores se asumen, se consumen, se tiran y se cogen a un ritmo vertiginoso. Por eso, la lógica posmodernista aboca a un arte apático, indiferente. Si no hay nada que decir, pues pintemos las cosas como son (hiperrealismo), sin mensaje, sin contenido (109). Hoy la vanguardia, el modernismo, pierde su valor (la provocación, la ruptura, el escándalo) porque ya nadie cree en el orden y la tradición, luego no hay nada que provocar. Consecuentemente, "*pone en un mismo plano un best-seller y el premio Nobel (...) las diferencias jerárquicas no cesan de retroceder en beneficio del reino indiferente de la igualdad*" (110). "*Nuestra sociedad no*

conoce prelación, codificaciones definitivas, centro, sólo estimulaciones y opciones equivalentes en cadena. De ello proviene la indiferencia posmoderna, indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitud, no por privación. ¿Qué es lo que todavía puede sorprender o escandalizar?" (111).

"El posmodernismo no tiene por objeto ni la destrucción de las formas modernas ni el resurgimiento del pasado, sino la coexistencia pacífica de estilos, el descrispamiento de la oposición tradición-modernidad, el fin de la antinomia local-internacional, la desestabilización de los compromisos rígidos por la figuración o la abstracción, en resumen el relajamiento del espacio artístico paralelamente a una sociedad en que las ideologías duras ya no entran, donde las instituciones buscan la opción y la participación, donde papeles e identidades se confunden, donde el individuo es flotante y tolerante" (112).

Esta lógica posmodernista que mezcla y mixtifica estilos y tendencias que cohabitan relajadas, donde lo cotidiano y la vanguardia tienen el mismo valor, donde la vanguardia como novedad (Bell y Eco) (112) tienen poco sentido porque la novedad es tan efímera que no se percibe. Este posmodernismo es el fruto, la consecuencia del modernismo que Bell (114) pone como expresión de la idea de cultura: experimentación, novedad, separación con lo trivial, con lo cotidiano, con las imitaciones Kistch (115); pero también profunda revolución en los valores hacia una mayor individualidad y libertad para crear, para innovar sin sujeciones morales, éticas y políticas -de ahí la reivindicación igualitarista-; y por tanto, al fin, sin quererlo, fermenta su oposición más virulenta: la unión definitiva de lo popular y la creación vanguardista; diluye las diferencias y marca el comienzo de la era posmoderna donde *"un par de botas equivalen a Shakespeare"* (Finkelkraut), *"Buffon igual de importante que un sabio desconocido del siglo XVIII"* (Lèvy) y *"un best seller en el mismo plano que el premio Nobel"* (Lipovetsky).

Finalmente, otro fenómeno concomitante con el proceso de personalización de hoy en día es la pérdida del sentido moral de la violencia, aunque, a decir verdad este es un tema de menor interés para nuestro análisis.

Lipovetsky se esfuerza en demostrar que el fin de la violencia social no ha sido nunca utilitarista sino ético, de prestigio social y por tanto unido a una concepción holística de la sociedad donde el individuo forma parte de un todo, de un organismo al que contribuye en mayor o menor medida. Luego, la tortura, el crimen y la muerte no tienen el valor que les atribuimos hoy en día, siempre en referencia al sufrimiento del propio sujeto sino en función del grado de afirmación y reconocimiento social que ese sujeto obtiene con su conducta violenta.

Si el individuo no consigue ya el prestigio social por medio de esas prácticas sujetas a la obligación moral de rendir cuentas, la violencia pierde su sentido y el individuo se preocupa de sí mismo, de su bienestar y de su realización personal, elige la moral y los códigos que quiere.

Por el contrario, Lipovetsky no olvida que si el proceso de personalización suaviza las costumbres de la mayoría, inversamente endurece las de los marginados: Más cantidad de estímulos que incitan; imposibilidad pareja de satisfacerlos y la frustración y la agresividad como resultado (116).

La misma indiferencia y ausencia de límites morales que produce la suavización son la causa del aumento de intensidad de la violencia entre los marginales que nada les frena (117).

3.4.3.- Finkielkraut y G. Lipovetsky ante el posmodernismo y la cultura de masas

El nexo de unión de estos dos autores está en su visión apocalíptica del posmodernismo. Si bien es verdad que Finkielkraut toma postura decidida y contra ello se revela, del mismo modo que lo hace Alan Bloom y también Henri-Lèvy entre otros, mientras que Lipovetsky se limita a describir el origen y sus efectos, al menos en su obra en castellano: *La era del vacío* (118).

El posmodernismo es una actitud débil, opuesta a cualquier totalitarismo o ideas rígidas por lo cual deviene inevitablemente en eclecticismo e indiferenciación cultural similar a la reflexión estructuralista que provoca el relativismo cultural que caracterizó al concepto antropológico de cultura diseñado por Boas, auspiciado definitivamente por Lévi Strauss y cogido por modelo en todo el proceso de descolonización de la historia reciente.

Este hecho provoca el declive de la concepción ilustrada de cultura como pensamiento, en contra de lo cual reaccionan, como decimos, el grupo de intelectuales franceses.

El pensamiento pobre se caracteriza por la neutralidad en el tono emocional. Relajación de costumbres e ideas, deserción política, pérdida del sentido de la violencia (Lipovetsky), disolución de cualquier conducta rígida o moralista, seducción y simpatía en las relaciones interindividuales, elevación a la categoría de vanguardia cualquier obra de la actividad cotidiana, mezcla de estilos, y en definitiva, un profundo individualismo, hedonismo y narcisismo provocados -los dos están de acuerdo, coincidiendo con Daniel Bell- por la fulgurante extensión del consumismo.

El consumo que evacúa cualquier límite moral de nuestro proceder tiene su origen, paradójicamente, en la razón técnica instrumental de orden capitalista, nunca lejos del espíritu civilizador de la Ilustración y se instala en el talante actual posmodernista de la indiferenciación, de la mezcla y la diversión, y que no jerarquiza ni hace prelación de obras e ideas, o entre la obra y su producto, como diría Alain Finkielkraut. Una actitud muy alejada del espíritu de la Ilustración. (119).

Y es, asimismo, que en relación con el concepto de cultura, el posmodernismo fruto del consumismo deviene en un relativismo cultural. Toda obra es buena y es mala, no hay distinción, lo mismo da un producto de vanguardia que de la vida cotidiana. Igual que el relativismo cultural antropológico, para el cual cualquier actividad humana es cultura, y cualquier costumbre de cualquier sociedad es igualmente cultura; y si intervenimos poniendo distancias entre unos productos y otros y entre las culturas entre sí

caemos en el perverso etnocentrismo. Por lo tanto, como el individuo posmoderno, el antropólogo se previene de dar juicios de valor; y el profundo respeto a todas las ideas, a todas las obras y costumbres da lugar a rechazar los dogmas y a relajar la voluntad en beneficio de la igualdad, la democracia, la libertad y el individualismo.

Es un problema de **gusto** -valoración de preferencias-, como afirma Agnes Heller (120), para esta autora, antes, el gusto estaba determinado, "*no existía buen gusto o mal gusto, la gente o tenía gusto o no lo tenía en absoluto*", era problema de socialización. "*El enigma que Kant quería resolver teóricamente se ha resuelto prácticamente. Ya no existe ninguna diferencia entre gusto subjetivo y objetivo. Todo gusto es subjetivo. 'Me gusta', 'lo disfruto', se han convertido en las formas supremas de un juicio de preferencias y a nadie se le puede pedir que justifique esas valoraciones*". Constata Heller una situación y no entra a valorarla. Quien sí lo hace y con pasión es Finkielkraut (121) que respondiendo a Jack Lang se expresa de este modo: "*¿Por qué, en fin, tanta complacencia ante la cultura rock?. Nada tengo personalmente contra el rock: he crecido con los Beatles. Pero no me gusta el razonamiento que erige al rock a la dignidad de cultura por la única razón de que esta música agrada a los jóvenes (y que la edad electoral ha sido rebajada a los 18 años). Si es el simple agrado, en efecto, lo que determina el valor de una obra, simplemente no tiene ningún sentido querer cultivar a los hombres*".

Aunque, no es fácil que Finkielkraut nos pueda dar una definición de valor de una obra, esto es, ¿cuáles son los criterios de jerarquización de las creaciones?. Está expuesto a que se le haga una crítica razonable como lo hace J. Lang en ese mismo debate que recoge el artículo citado: "*¿Es que una antigüedad llega a ser un objeto de cultura porque está expuesta en un museo de Atenas?*". Al menos, Agnes Heller es consciente de una realidad que acontece: Los criterios los establecen prácticamente los mass-media. Dice: "*Las normas ya no se establecen de la misma manera. No hay 'connaisseurs' pero hay comerciantes, canales de televisión, sus propietarios, sus directores, editores e instituciones estatales cuyo cometido consiste precisamente en controlar la calidad de todo lo que se consume*". No es de extrañar, pues, que el pintor mallorquín Ferrán García Sevilla con ocasión de la Documenta 8 de Kassel opinase así: "*es todo muy aburrido... yo*

no me creo nada... el arte es una mierda... estoy harto de artistas, diseñadores, arquitectos; qué aburrimiento... pero yo no quiero ser un maldito ni lo soy... hay pintores que tienen salida y otros que no... yo estoy en el raking... hoy en día, lo importante para un pintor es estar en el ranking... no tengo nada más que decir..." (122). O sea, que desmitifica el valor del arte pero... por si acaso... se cuida de hablar mal y cultiva las relaciones. Al final parece como que el valor del arte lo determinara el marketing y la seducción comercial personal.

Sin que pueda solucionarnos enteramente la interrogante planteada en torno a saber cuál es el criterio para discriminar el valor artístico de una obra, el buen gusto o, lo que sería lo mismo: lo que debe ser considerado un producto cultural de calidad o, por el contrario, cualquier cosa. Sin que obtengamos una respuesta clara, decimos, el texto de Finkielkraut que transcribimos a continuación tiene el mérito de dar un punto importante más de luz al problema fundamental que nos mantiene ocupados, esto es, en última instancia, la definición de cultura, al advertirnos de la existencia de dos espacios culturales que poco tienen que ver entre sí aunque paradójicamente se les identifique con el mismo nombre: cultura. Se trata de saber distinguir entre el ámbito de la cultura sociológica: más próxima a lo que podemos llamar hábitos culturales o costumbres; y lo que corresponde al terreno propio de la cultura filosófica más en consonancia con la razón estética. Dice Finkielkraut (123): *"Sin embargo, hoy día la menor práctica humana es sacralizada como un hecho cultural. Bajo el pretexto de que una actividad es cultural, en el sentido estrictamente sociológico del término, se deduce que ella es cultivada, en el sentido estético o espiritual. Se rebajan, de este modo, iniciativas de nivel que están surgiendo en el seno de nuestras sociedades y que -si no se toman precauciones- no permitirán la subsistencia más que de conocimientos cada vez más especializados y eficaces, en suma, de una cultura global cada vez más infantil. Esta es ya la situación de los Estados Unidos a la que Europa se aproxima progresivamente"*.

En este texto se nos hace reconocer una distinción cultural que afectaría a dos ámbitos de competencia: el sentido estético o espiritual y el sociológico que pertenece a un orden diferente. Lo cual nos permite pensar que a nosotros como sociólogos se nos exime de ocuparnos de la cultura filosófica, estética, moral. Nuestro cometido es la observación

de los hechos sociales que por definición son culturales en la medida en que pertenecen a un orden que tiene que ver con la descripción de los acontecimientos sociales y sus antecedentes, sociodemográficos o simbólicos, de significación humana. Las valoraciones quedan fuera de nuestro ámbito estrictamente profesional.

Por otro lado, cabría deducir del texto mencionado, que Finkelkraut desea dejar bien claro que la distinción cultural implica necesariamente una jerarquización: la razón estética por encima de las costumbres. El pensamiento, las actividades provenientes de un profundo estudio estético y espiritual son lo verdaderamente cultural y no se pueden rebajar mezclándose con productos cotidianos sin ningún tipo de rigor. Sin embargo, yo creo que es más lícito interpretar en Finkelkraut una idea de jerarquización para el ámbito cultural propio de la competencia exclusiva de la razón estética y moral. Consecuentemente, en función de ella sí cabe discriminar los productos y darles una graduación. Pero, como se trata de dos culturas divergentes no sirven los mismos criterios de jerarquización para ambas, ni por supuesto cabe valorarlas entre sí. Cada una, internamente puede tener sus criterios, para valorar sus productos pero sería un error -creo así interpretar el sentido de lo que expresa nuestro autor- hacer juicios de valor sobre el valor (valga la redundancia) de la cultura estética sobre la sociológica (124).

O sea, cuando hablemos de una cultura distingámosla de la otra. No hace falta que les demos diferente altura sino que sepamos de qué hablamos. Y sobre todo, en lo que a nosotros respecta, saber cuál es nuestra competencia como sociólogos.

Volvemos a aprovechar la oportunidad de comentar las observaciones que hacen Finkelkraut y Lipovetsky sobre la realidad social actual para resituarnos en nuestro verdadero cometido..

Según ellos, la cultura posmoderna tiene su origen inmediato en la llamada cultura de masas, identificada con el igualitarismo norteamericano y su democracia secular; ésta, más que partir de un déficit histórico de tradición autoritaria como en las sociedades del viejo mundo tendría sus antecedentes en la propia generación del consumo que el desarrollo capitalista USA ha propiciado (125).

El resultado es una cultura de masas, que hizo reaccionar a la tradición liberal de la sociología norteamericana, precisamente, por el mismo motivo que los pensadores franceses actuales, esto es, porque éstos y aquéllos ven en el hedonismo consumista el peligro de un gran vaciamiento interior, la pérdida de voluntad y el nihilismo, que ya advirtiera Nietzsche.

Probablemente estemos hablando de cosas parecidas cuando utilizamos los términos cultura de masas y posmodernismo, así como, tampoco estaremos muy alejados de la concepción del relativismo cultural próximo a la antropología en este caso. Y, por tanto, la distancia que separa a los sociólogos USA y a los intelectuales franceses es más en el tiempo que en sus conclusiones, todas ellas con un rictus moralizante: devolver al pensamiento su prestigio y su valor.

A propósito de esta cultura de masas y del consabido igualitarismo norteamericano, ¿por qué no traer a colación la reflexión que se hace J.L. López Aranguren a propósito del término de moda: la sociedad civil? (126).

Viene a decir este autor que el término *"es un juego lingüístico con trampa"* pues pretende dar a entender que de aquella sociedad dividida en clases y llena de diferencias hemos pasado a otra igualitaria donde no cabe ya hablar en términos de sociedad burguesa, proletariado etc. sino de sociedad civil como si todos tuviéramos las mismas oportunidades de consumir, divertirnos y de hablar y opinar como nos plazca. Una sociedad civil, frecuentemente cargada de retórica para poner *"el acento en la significación civil frente a militar y/o frente a eclesiástica"*. Todos unidos con idénticas libertades frente a determinados poderes fácticos. Semántica lingüística que de un plumazo elimina las diferencias entre nosotros y junta a yuppies y a obreros, al portero de la esquina y al ejecutivo de un banco... Los políticos como gestores, enfrente, sólo, la crisis económica, el terrorismo... Todo es un proceso, una permanente ilusión. todos juntos lo lograremos. En estos días hemos podido escuchar al lehendakari Ardanza invocar este término con este mismo significado: *"Hoy más que nunca la sociedad civil está reaccionando contra la violencia que pretende instalarse en nuestra comunidad y está reafirmando su supremacía frente a todo intento de militarización. Se está haciendo cada*

vez más consciente de su capacidad para resolver sus problemas por procedimientos civiles y civilizados" (127). Es una confianza total en la existencia de una comunidad holística, con intereses homogéneos "capaz de implantar muy pronto, contra todo intento de fanatismo y violencia, los valores de la tolerancia y del respeto como fundamentos de la convivencia pacífica".

Confianza que puede resultar ingenua o tramposa si partimos de la hipótesis de la fragmentación social entre los que tienen mucho, los que tienen y los que tienen poco. Todos ellos preocupados por mantener su estatus y su trozo de pastel. Una sociedad así personalizada no puede oponerse a un movimiento marginal cohesionado donde el individuo pierde importancia en favor únicamente de la idea de nación, de sociedad común, donde lo social y lo comunitario es trascendente y donde la violencia tiene pleno sentido moral consecuencia de un código de honor social de difícil renuncia (128).

La confianza puede ser real, en cambio, si el argumento nuestro -más bien el de los autores franceses- no resulta del todo cierto y nuestra sociedad se mueve, al margen de los intereses económicos contrapuestos, por los caminos del Volkgeist; por lo tanto, unos y otros, violentos y pacíficos formando parte de él se distinguirían sólo por las formas de conducirlo (aunque, recordemos, también, que Ardanza se ha atrevido a afirmar, ganándose más de una enemistad dentro de su mismo partido, que lo que les separa hoy a unos y a otros no son ya sólo los medios, sino incluso los objetivos). No obstante, queda un último punto a comentar en esta larga digresión que hacemos: No olvidemos que el lenguaje de la tolerancia, el respeto y la convivencia pacífica que menciona Ardanza es plenamente posmoderno, y ciertamente nos podemos preguntar: ¿Cómo una voluntad tan débil puede oponerse a otra tan fuerte que utiliza la violencia?.

Volviendo al punto de partida, que, recordemos estaba en el enfado que manifestaba sentir Aranguren con la ideologización -me permito interpretar, así, su idea- del concepto de sociedad civil, éste se llega a interrogar: "*¿Qué tienen que ver con la sociedad civil los nuevos movimientos sociales alternativos, los jóvenes y maduros -en paro, los marginados de toda especie, las minorías más o menos étnicas y, con frecuencia, nacionalismos etcétera?-. Sólo por ingenuidad o por voluntad de confusión*

puede suponerse incluido el conjunto de la sociedad en el grupo privilegiado de quienes detentan unos nuevos poderes fácticos, sociales, sí, pero que se sustraen a toda responsabilidad social".

Para terminar, su artículo expresa lo siguiente: *"Lo único que entraba en mi propósito era, como ya anuncié desde el título mismo, deshacer una trampa semántica y mostrar que, se piense lo que se quiera de la llamada sociedad civil, ella solamente constituye una mínima parte de la sociedad, y sus intereses están muy distantes de coincidir con los de ésta y de poseer un auténtico sentido de comunidad, de ciudadanía (...) La sociedad civil clásica fue, como vimos, una invención británica. Su reaparición o reapropiación actual, una invención americana" (129).*

El artículo es muy apropiado para iniciar una reflexión acerca del verdadero sentido que tiene hablar de sociedad de masas o cultura posmoderna. Y digo esto porque, a veces, es fácil caer en la generalización de extender para toda la sociedad, un modelo de vida que como tal no deja de ser minoritario. Un modo de vida particular de unos grupos sociales que desarrollan, y pueden hacerlo, un consumismo promiscuo que llama la atención y es objeto de interés y envidia por parte del resto de la población, que lo trata de imitar aunque sólo sea en sus fantasías. Los medios de comunicación de masas y la ruptura de distancias morales, aunque sea a nivel de discurso lingüístico, posibilitan, alimentando un gran simulacro, la proximidad de individuos realmente distanciados económicamente e incluso culturalmente. Si la mayor parte de la población apenas llega a fin de mes, es una trampa o una ingenuidad hablar de cultura de masas o de actitud posmoderna consecuencia del consumismo.

Probablemente debamos, también, poner en duda la existencia misma de estilos de vida, que comentaremos más adelante, en una sociedad uniformemente nivelada por el consumo y por el salario. El resto, los estilos de vida, puede que sean tan minoritarios que resulte imposible constatarlos empíricamente en encuestas de población.

Un apunte final al hilo de lo que venimos diciendo. Concretamente, vamos a aprovechar una aportación interesante del escritor Severo Sarduy para ver un punto de

unión entre algo tan posmoderno como lo son los estilos de vida y algo tan clásico como son las identidades culturales.

Sarduy, se identifica con aquellos que piensan que no se puede hablar hoy de derrota del pensamiento, en clara referencia a la principal tesis de A. Finkielkraut. Aunque, sí piensa con él que la llegada del nivelamiento a todo precio y el valor idéntico de todo hecho cultural, así como la aceptación ¿pasiva? del derecho a la diferencia cultural, no son realidades nada defendibles. Mientras que sí lo sería para él aludiendo a las palabras de Lèvy, la coexistencia de todos los niveles culturales, sin que por ello haya que confundirlos, evidentemente. Todo lo cual, no supone que, así, el pensamiento quede derrotado en favor de no sabemos qué determinismo cultural, etc. Sino todo lo contrario. La existencia de Volkgeist particulares, a la manera que entiende también Baudrillard, como veíamos anteriormente, fruto de identidades culturales enormemente fragmentadas de un corpus cultural común (el Volkgeist general al que se refería Finkielkraut) o identidad nacional, enriquece la existencia misma del pensamiento al liberarlo de las ataduras típicas de normas de pensar ilustradas (130). El pensamiento sería más crítico y facilitaría más la movilidad, el cambio y la creatividad. Es decir, el argumento de Finkielkraut vuelto del revés. Y, no hay duda que todas estas identidades culturales particulares, fruto del proceso de personalización tienen mucho que ver con la existencia real de estilos de vida en nuestras sociedades actuales. Dice Sarduy:

"Hoy día todo el mundo pertenece a una minoría, a una volkgeist, aunque sea la del bar de la esquina. Se puede incluso pertenecer a dos o tres minorías. En todo caso, no hay nadie que no sea algo. Y ese algo quiere sobrevivir, sin que ningún pensamiento normativo, aunque sea el de las luces, venga a encguecerlo, a juzgarlo. Las aberraciones de ese algo -y a veces son monstruosas- no pueden eliminarse más que desde el interior, desde el propio saber local, que por estar vivo siempre es autocrítico, siempre genera sus disidentes, siempre está impugnando su propia identidad. Pero no harían más que agravarse si son tratadas -casi en el sentido médico del término- desde un equilibrio exterior.

Eso no quiere decir, por supuesto, que todo se nivele. Aunque sí quiere decir que, sin por ello confundir todos los niveles, podamos seguir disfrutando -de un modo

algo impuro, es verdad- al mismo tiempo de Góngora y de Lola Flores. O de Mózart y Celia Cruz" (131).

4.- LA CULTURA COMO COTIDIANEIDAD EN LA SOCIOLOGIA

La idea de cultura ha ido frecuentemente unida al discurso social sobre la **comunidad**; de la cual se han preocupado muy particularmente los antropólogos en su afán de estudiar las sociedades simples; partiendo de la clásica diferenciación o paso entre la *gemeinschaft* (comunidad) y la *gessellschaft* (sociedad).

El estudio de la cotidianeidad como cultura viva de los grupos que interactúan en una sociedad global podemos empezar a verlo, como decimos, en la propia antropología y en autores como F. Le Play, Oscar Lewis sobre todo, y el mismo Malinowski, que a través de la biografía familiar descubren los rasgos de la cultura, constituyendo ésta una metodología eficaz para acceder a la cultura de un grupo social dado. *"La familia -dirá Lewis-, es una unidad natural de estudio. Más aún al describir a una familia, vemos a sus individuos conforme viven y trabajan juntos (...). Al estudiar una cultura, a través de los análisis intensivos de familias específicas, aprendemos lo que una institución significa para los individuos"* (132).

Mediante este tipo de estudios se puede conseguir, a la vez, penetrar en la vida del individuo y, de este modo, obtener valores y aspectos que se mantienen encubiertos, a la par que se estudia el ambiente cultural en el que se desenvuelve ese individuo. De esta manera, **biografías** y autobiografías son un modo de obtener reconstrucciones culturales, y detrás de la biografía o del estudio de una familia se intenta llegar a comprender a la comunidad global. Con esta metodología experimentan W.I. Thomas y F. Znaniecki -**El campesino polaco**- y Lynd con el estudio de una pequeña comunidad norteamericana, Middletown.

La sociología, más preocupada por el estudio de sociedades complejas a las cuales se intenta dar explicaciones estructurales y de buscar los factores funcionales generales para que la sociedad *"funcione"*, descuida penetrar en los mecanismos concretos, microsociológicos subyacentes en la sociedad. Se ve atrapada entre la asunción del estudio de la sociedad moderna-industrial escindida, desarticulada que no tiene que ver en nada con las primitivas sociedades tradicionales o simples, pero que, por otra

parte, busca encontrar los rasgos que hagan a esa sociedad funcional; y éstos se hallan en los vínculos comunitarios.

Será especialmente, a partir de la década de los años sesenta, cuando los vínculos comunitarios sean estudiados más sistemáticamente por la sociología. Lo que ocurrió fue que durante esta década, la crisis de los dos grandes paradigmas -funcionalismo y marxismo- desembocó en la proliferación de sociologías que huían de la "verdad" de los grandes constructos abstractos, alejados de la realidad, para concentrarse de nuevo en las fuentes de la creación de lo social.

Durante este proceso, observamos cómo la razón sobre la que se sustenta la moderna sociedad, lo mismo que lo mítico-religioso mantenía el orden social de la sociedad tradicional, es objeto ahora de la crítica marxista y de las aportaciones weberianas que fuerzan a ver la cara alienante, pesimista y anómica del triunfo de la razón. Más adelante, será la primera generación de la Escuela de Frankfurt la que sitúe el problema, no ya en la necesidad de dotar de marco integrador a la sociedad industrial, sino en el carácter opresor de esta sociedad.

Ahora, la sociología clásica que equipara sociedad a comunidad y se preocupa de estudiar los factores de desestructuración de la sociedad y cuyo objetivo es la funcionalidad de esta comunidad y, por tanto, se preocupa de analizar los problemas de vinculación y los cauces de la misma, vuelve la vista a los lazos que mantienen vivo el orden en la sociedad tradicional. Durkheim descubre el cambio habido de la solidaridad orgánica a la mecánica, ilustra la pérdida progresiva de los lazos comunitarios tradicionales, achaca esta pérdida a la creciente división del trabajo ante la cual la sociedad debe reaccionar produciendo valores morales y en consecuencia, ya, el redescubrimiento de la comunidad y de sus vínculos se hace como realidad moral.

Algo que tomará prestado Parsons y el funcionalismo americano. Para esta corriente de pensamiento el orden social no depende tanto del control social y de la coerción, cuanto de la existencia de unos valores aceptados por toda la sociedad. En el **estructural-funcionalismo** está latente la idea de la sociedad entendida como

comunidad, es decir, sociedad integrada en base al consenso sobre valores y normas compartidos. El mecanismo de integración por excelencia es la internalización de los valores y normas por las personas. La sociedad sólo puede funcionar en tanto que transformada en comunidad moral, y en este sentido, los valores, normas, roles y colectividades están en función de lograr una sociedad-comunidad y en un acuerdo para que todos los individuos acepten como suyo el sistema social concreto.

Sin embargo, como ya apuntaban Tönnies y M. Weber, en adelante, la comunidad ya no tiene sentido si no es como especialización funcional en la esfera privada, frente al escenario público, racionalizado, abstracto y anómico. Acaban las teorías globales y los nuevos sociólogos dejan de comprender la sociedad como comunidad -que no es sino algo propio del estudio de sociedades simples, donde comunidad, sociedad y cultura se identifican- y se refugian en aspectos más parciales y menos pretenciosos que aquella vieja idea de la sociología que se empeñaba en construir una teoría de la sociedad global, al modo de las ciencias naturales. Así es más fácil trabajar en nuestras complejas sociedades modernas con un concepto de cultura parcializado entre segmentos de población que a veces tienen poco de común entre ellos, del mismo modo que la recientísima teoría de los estilos de vida aborda la investigación cultural en nuestras sociedades de desarrollo industrial avanzado.

4.1.- Las nuevas sociologías de la vida cotidiana

Estas nuevas corrientes surgidas de la descomposición del estructural-funcionalismo por un lado, y del marxismo por otro, como intentos de explicación total, se vuelven hacia el individuo revitalizando la **subjetividad** en la vida social. Esta actual tendencia sociológica hacia el subjetivismo, puede ser entendida como un intento de revalorizar al sujeto, al actor social, a la intersubjetividad, es decir, volver a las fuentes de producción de lo social. Cobrando gran fuerza enfoques tales como: La fenomenología (A. Schutz); la etnometodología (A. Garfinkel); el interaccionismo simbólico (H. Mead, Ch. Cooley y W.I. Thomas) y la sociología de la vida cotidiana (I. Goffman, A. Heller, Berger y Luckmann).

Para estos enfoques, los seres humanos no están meramente determinados por los hechos sociales o las fuerzas sociales; estos seres humanos están constantemente dando forma y creando sus propios mundos sociales en interacción con otros. No se afrontan los problemas -fundamentales para otros modelos sociológicos- del cambio institucional o de la interiorización de los valores, del conflicto o de la estratificación social. El objeto de la investigación es ante todo la producción de la sociedad y la producción de la sociedad es un esfuerzo consciente, mantenido y llevado a efecto por seres humanos cuya acción social es significativa y cargada de sentido.

En estos enfoques, la vida cotidiana recobra fuerza descriptiva a la hora de analizar la producción del mundo social. La mayor parte de estas corrientes tienen como antecedente necesario la obra de A. Schütz que recoge en sus cimientos la fenomenología de Husserl y la teoría de la acción social significativa de M. Weber. Asimismo, son precursores los iniciadores del interaccionismo simbólico: Mead, Cooley y Thomas para quienes las relaciones comunitarias son clave en el proceso de construcción de la realidad, ya que son las que permiten producir significación a los individuos, los cuales, necesitan de la realidad comunitaria para adscribirse a la sociedad y los grupos primarios facilitan esta función. Para el interaccionismo simbólico, la comunidad produce marcos de referencia con los que identificarse, y cubre el imperativo antropológico de integración.

Como vemos, la importancia que tienen estas teorías para el análisis de la cultura que nos estamos proponiendo hacer se debe al hecho de considerar la cultura más como un proyecto que se hace y se construye día a día por los mismos agentes sociales a los cuales les afectará ese mismo constructo social y no tanto como un fenómeno externo al individuo que debe asumirlo mediante el proceso de socialización-interiorización y que en definitiva, supone un énfasis en el aspecto de coacción y de imposición que todo entorno cultural conlleva (133).

4.2.- Peter Berger y Thomas Luckmann

De esta forma puede entenderse la obra de Berger y Luckman (**La construcción social de la realidad**) para los cuales el objeto de su análisis sociológico se centra en el conocimiento que orienta la conducta de la vida cotidiana pues es en ella donde las relaciones comunitarias son productoras de sentido. El origen del problema está en las relaciones anómicas que el rol profesional obliga a mantener en la esfera pública, en consecuencia, el individuo busca compensar esta situación insoportable con la construcción de unas relaciones plenas de sentido en la esfera privada. *"La solución de la sociedad moderna a estos descontentos ha consistido en la creación de la esfera privada como un sector característico (...). La esfera privada ha servido como una especie de mecanismo de contrapeso que propociona significaciones y actividades dotadas de sentido para compensar los descontentos originados por las grandes estructuras de la sociedad moderna (...). La transparencia del mundo privado hace soportable la opacidad del mundo público"* (134).

Un aspecto importante tanto en la obra de Berger y Luckmann como en la del propio A. Schutz es el que se refiere a la falta de hogar del individuo en la sociedad moderna. *"El hogar es tanto un punto de partida como un punto terminal. Es el punto origen del sistema de coordenadas que aplicamos al mundo para orientarnos en él (...) el hogar de donde provengo y a donde quiero retornar es mi hogar. Pero no es sólomente el hogar -mi casa, mi habitación, mi jardín, mi ciudad- sino todo lo que representa. El carácter simbólico de la noción de hogar es emocionalmente evocativo y difícil de describir"* (135).

El hogar y la esfera privada son el espacio social donde el individuo trata de buscar motivos de identidad y sentido personal; siendo que, la institución más importante de la esfera privada es la familia, espacio donde *"el individuo busca poder, inteligibilidad y literalmente, un nombre"* (136). Estos objetivos *"familiares"* son el reverso de la vida del hombre en la esfera pública. A éste le es negado el poder desde el momento en que se convierte en el engranaje de una maquinaria que le resulta opaca e incomprensible y donde es considerado un simple número bajo las condiciones dominantes del anonimato, del

industrialismo y la burocracia. La familia intenta conferir al hombre un ámbito en que puede modelar su propia realidad de forma que el mundo social sea inteligible para él y tenga una **identidad**.

En este pensamiento fenomenológico, lo mismo que en el interaccionismo goffmiano o en la etnometodología, la sociedad no es comunidad, no es comunidad global, sino que se presenta fracturada, dividida y especializada en funciones precisas.

4.2.1.- Objetivación e internalización. La socialización primaria

Pero.... empecemos por el principio y entendamos la importancia que le confieren Berger y Luckmann a la **socialización primaria** en todo el proceso de internalización del otro generalizado y del rol.

Digamos, que la coherencia del pensamiento de Berger y Luckmann pasa por presentar dos fases fundamentales de la construcción social de la realidad. La primera de ellas cuenta cómo el hombre en su afán de **externalización** produce comportamientos, pautas, hechos sociales y objetos que en definitiva "objetivizan" sus acciones plenas de sentido en la interacción con otros. Estos productos humanos subjetivos convertidos en cosas (Durkheim), en objetos independientes de los primeros sujetos que los produjeron, constituyen la realidad en cuanto se convierten en datos de la conciencia, en conocimientos que son utilizados para interpretar, dar sentido al mundo que nos rodea y consecuentemente conocerlo, y poder sobrevivir en él. Un mundo que es naturaleza y cultura. Después, el hombre realiza el acto de asumir los "*objetos*" creados por él, por sus antecesores. Viene al mundo desnudo, extrauterino (137). Su primer contacto con él es a través de sus padres, de los otros significantes más próximos que le socializan y le proporcionan los medios para que el individuo pueda vivir, o vivir en sociedad, que, a fin de cuentas, es lo mismo. Es la socialización primaria que se desarrolla en unas condiciones especiales de simpatía emocional; conlleva necesariamente una carga afectiva que refuerza enormemente la acción "*terapéutica*" o "*docente*" de la familia. En esas condiciones ambientales y físicas -pues parte de cero- el niño "*internaliza*" las pautas

institucionales y los roles más significativos; posteriormente, la socialización secundaria se encargará de proyectarle a un sinfín de submundos -depende de la mayor o menor división social del trabajo de esa sociedad- que completarán su puesta a punto en la realidad.

Estas dos fases, **objetivación e internalización**, siempre precedidas de la tendencia **externalizadora** del hombre, son las claves en la intención de la obra de estos autores.

4.2.2.- El método fenomenológico

Procede, quizás, aclarar con más detenimiento el desarrollo y gestación de ambos procesos. Bien, pero, primeramente, no hay que olvidar cuál es el método usado para desgranar la tesis general de la construcción social de la realidad -probablemente, ellos estarían más de acuerdo en hablar de hipótesis más que de tesis-; nos referimos al método fenomenológico, que, como ellos dicen, es **empírico** en cuanto que no se aparta de la realidad pero no científico, en clara referencia a su enfoque no positivista (138). *"El método que consideramos más conveniente para clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana es el del análisis fenomenológico, método puramente descriptivo y, como tal, 'empírico' pero no 'científico' que así consideramos la naturaleza de las ciencias empíricas. El análisis fenomenológico de la vida cotidiana, o más bien de la experiencia subjetiva de la vida cotidiana, es un freno contra todas las hipótesis causales o genéticas, así como contra las aserciones acerca de la situación ontológica de los fenómenos analizados.*

Es importante recordarlo. El sentido común encierra innumerables interpretaciones pre-científicas y cuasi-científicas sobre la realidad cotidiana, a la que da por establecida. Si vamos a describir la realidad del sentido común, tendremos que referirnos a estas interpretaciones, así como, también, tendremos que tomar en cuenta su carácter de presupuesto; pero lo hacemos colocándolo entre paréntesis fenomenológicos.

La conciencia es siempre intencional, siempre apunta o se dirige a objetos. Nunca podemos aprehender tal o cual substrato supuesto de conciencia en cuanto tal, sino sólo la conciencia de esto o aquello" (139). Son párrafos que manifiestan una clara adhesión al pensamiento fenomenológico desarrollado en la sociología a partir de los descubrimientos de Alfred Schutz (140).

La fenomenología es difícil de definir; se trata, más bien, de una corriente de pensamiento que intenta salir de la "tiranía" de la razón práctica del positivismo, oponiendo el estudio o análisis de la conciencia en su **intencionalidad**. El mundo real, de las ciencias y de la razón, pero también el ideal. Estamos acostumbrados a asumir el mundo como real sin preguntarnos que su formación está cargada de intencionalidades triviales, pre-científicas, emocionales, humanas, en definitiva. Por tanto, es una realidad constituída por interpretaciones e intenciones de cada sujeto en las interacciones.

Para la fenomenología se trata de analizar los modos en que los objetos o el mundo se convierten en datos para la conciencia. Y la realidad es un dato para la conciencia, y, asimismo, la postura del sujeto debe ser objetiva, desinteresada, debe de tomar la actitud de acercarse al mundo dejándole que éste se manifieste como es, sin tratar de condicionarlo con nuestros "prejuicios". Yo diría que es un método filosófico que sirve a la sociología para que pueda no perder de vista que la realidad social es humana, se construye con intencionalidades subjetivas y valorativas; y, le advierte de la necesidad de constituirse en una ciencia empírica que analiza los hechos desde una posición lo más "libre de valores" posible. Así es más fácil entender esta frase de Berger y Luckmann: "*el interés actual de algunos sociólogos por teorías que derivan del psicoanálisis tomaría una coloración muy diferente si estas teorías dejasen de ser consideradas -positiva o negativamente- como proposiciones 'científicas', y se analizaran como legitimaciones de una construcción de la realidad muy peculiar y probablemente de gran significación en la sociedad moderna. Dicho análisis descartaría, por supuesto, la cuestión de la 'validez científica' de estas teorías y las consideraría sencillamente como datos para una apreciación de la realidad objetiva y subjetiva, de la cual surgieron y sobre la cual, a su vez, ejercen influencia" (141).*

Estos párrafos contienen expresiones que enseguida debemos precisar: legitimación, realidad objetiva-subjetiva, datos de conciencia etc. Pero, antes que nada, demos un rodeo y comencemos por ver qué es lo que les preocupa como objeto de investigación a Berger y Luckmann, para así mejor entender los términos anteriores y, en definitiva, su obra misma.

4.2.3.- Análisis sociológico del conocimiento del sentido común

Pues bien, ellos aclaran ya desde el principio, que su *"trabajo versa sobre teoría sociológica, no sobre metodología"* (142). Pero, resulta que es difícil asumir sus argumentos sin una idea clara del método del que parten. Ya hemos dicho que su método es el fenomenológico; pero, precisemos algo más.

Berger y Luckmann enmarcan su teoría dentro de la tradición de la sociología del conocimiento que orienta la conducta de la vida cotidiana; y, toda su proposición es desarrollar este análisis. Sin embargo, no hay que olvidar que este objetivo teórico está ampliamente condicionado por el método utilizado, porque, su sociología del conocimiento deja de lado planteamientos de tipo positivistas, científicos, para pasar a ser una sociología del conocimiento que *"debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente 'conoce' como 'realidad' en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. Dicho de otra manera, el 'conocimiento' del sentido común más que las 'ideas', debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este 'conocimiento' constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir"* (143).

Por eso su sociología es una sociología del conocimiento, pero por eso precisamente, se diferencia de otras sociologías del conocimiento, porque influenciados por el método fenomenológico (144) su teoría se centra en el estudio de la producción del conocimiento del sentido común, más que en el problema de la verdad o de las ideas, tal como expone el mismo Schutz: *"Sin embargo, salvo raras excepciones, la disciplina así mal llamada (la sociología del conocimiento) ha enfocado el problema de la distribución social del conocimiento únicamente desde el ángulo de la fundamentación"*

ideológica de la verdad en su dependencia de las condiciones sociales y especialmente económicas, o desde el de las inferencias sociales de la educación, o del 'rol' social del intelectual" (145), en vez de estudiar cómo se produce intencionalmente el conocimiento de los sujetos y por ende cómo se construye socialmente la realidad.

Pues bien, ahora ya sabemos un poco más cuál es su método y de qué se ocupa su teoría: concretamente, de la producción del conocimiento del sentido común para construir socialmente la realidad. Sentido común como aquello que la gente conoce como realidad, cruzada por innumerables significados e intenciones subjetivas que no siempre son razonables ni científicamente aprehensibles. Sin tener en cuenta esto la sociología del conocimiento está trucada.

Ahora volvamos a aquel párrafo "*póstumo*" al concluir su libro; la **construcción social de la realidad**, en donde hacían una llamada a los nuevos sociólogos, exhortándolos a considerar las teorías no con ánimo de buscar en ellas confirmaciones científicas sino de poseerlas como datos de la conciencia que son. Esto es, yo diría que, atreviéndome a traducir su forma de pensar, como universos simbólicos que nacen de la realidad "*y sobre la cual, a su vez, ejercen influencia*" legitimándola.

4.2.4.- Construcción social del conocimiento humano. El proceso de objetivación

Los **universos simbólicos**, que dicho sea de paso, podríamos definirlos como procesos de significación que se refieren a realidades que no son las de la experiencia cotidiana (146), tienen su origen, en el momento de la objetivación de las acciones interindividuales que producen un tipo de conocimiento que las sucesivas generaciones deben asumir posteriormente. Es decir, volvamos al principio de la creación de ese conocimiento y observaremos la coherencia de la teoría.

Las personas interactuamos en medio de un mundo natural y nos adaptamos a él negociando entre nosotros las pautas a seguir. Esas pautas se van acumulando y

tipificando y con el tiempo, se institucionalizan. *"Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es aprehendida como pauta por el que la ejecuta"* (147).

La habituación libera al individuo de la carga de tener que estar continuamente tomando decisiones. Hace innecesario volver a definir cada situación de nuevo (Thomas). Este es el origen social del conocimiento humano: acciones intencionadas recíprocas que se **tipifican** y se acumulan en conocimiento que sirve para las sucesivas generaciones. La cultura, por tanto, sería acumulación de conocimiento producido subjetivamente.

Al adquirir historicidad estas formaciones adquieren también otra cualidad crucial: la **objetividad**; esto significa que las instituciones que ahora han cristalizado -por ejemplo la paternidad-, se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos que las encarnan en ese momento. Las instituciones se experimentan ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo, donde al principio sólo hubo tipificaciones recíprocas habituales (148). Pero también, este proceso de objetivación que facilita el hecho de no empezar siempre de nuevo, de dejar las cosas asentadas y tomadas como tales, hemos de reconocer que da consistencia a la conciencia.

Antes de ocuparnos de los procesos de legitimación e internalización, no podemos dejar pasar por alto la implicación que este fenómeno de la objetivación tiene en la teoría sociológica. Primeramente, Berger y Luckmann toman de Marx el término de dialéctica y lo emplean al definir la relación subjetivación-objetivación en el proceso de construcción de la realidad. Además, observan un acercamiento de Weber con Durkheim, tomando del primero la importancia que él otorga a la acción significativa del sujeto en el origen del conocimiento, y de Durkheim el conocimiento objetivado, separado de los actores sociales que un día lo produjeron. Así, los hechos sociales pueden perfectamente ser estudiados positivamente como cosas. Pero, se pueden considerar sólo así y perder el sentido intencional de los mismos que fueron fruto de los sujetos.

Esta es una crítica que hacen Berger y Luckmann al estructuralismo de Lévi-Strauss, por ejemplo, y al funcionalismo estructural de Parsons, pues, según ellos, olvidan el primer momento y tienden a hacer una sociología reificadora (149). Contra el funcionalismo primitivo de Malinowski especialmente, y el de Merton, se posicionan afirmando que la integración institucional no es directa sino mediante un rodeo, pasa por el conocimiento. Las instituciones -objetivadas- se integran pero su integración no es un imperativo funcional para los procesos sociales que las producen, sino que más bien se efectúa por derivación, a través del conocimiento, es decir, pasando por el rodeo de los universos de significado socialmente compartidos que se articulan en el lenguaje (150). En esto es similar la posición de Lévi-Strauss que hace una severa crítica del funcionalismo, sobre todo, del de Malinowski (151), dado que Merton, ya, atempera algo la tosquedad de este sencillo y vago funcionalismo introduciendo en la noción de función un carácter operativo y empíricamente utilizable: *"Todas las ciencias del hombre (dice Merton), la biología y la fisiología, la psicología, la economía y el derecho, o la etnología y la sociología asignan al funcionalismo, como papel esencial, la tarea de basar prácticamente la interpretación de los hechos en el estudio de sus consecuencias para las estructuras más amplias en las que están implicadas"* (152). Igual que Parsons con la funcionalidad de los valores: nos sirven porque integrándolos en nuestra conciencia nos acoplamos a la sociedad, y ésta funciona. Pero, tanto el uno como el otro se olvidan del origen del hecho social y sólo se fijan en sus consecuencias, y, por tanto, perdemos el sentido humano que los originó, y reificamos.

Para no perder de vista la coherencia de lo expuesto acerca de la obra de Berger y Luckmann, debemos recordar que acabamos de desarrollar el concepto de objetivación, proceso por el cual se hace posible la institucionalización de las tipificaciones recíprocas originales. Pues bien, queda por decir algo sobre el proceso de transmisión de esos conocimientos objetivados, a las generaciones sucesivas. Es decir, el mecanismo de socialización y su legitimación.

4.2.5.- El proceso de transmisión del conocimiento

Berger y Luckmann distinguen entre socialización primaria y secundaria; pero, para ellos, ambas, constituyen el tercer momento de la construcción social de la realidad -los anteriores son: la **externalización** y la **objetivación**-; este momento es el de la **internalización**. Dicen estos autores: "*Sin embargo, el individuo no nace miembro de una sociedad. En la vida de todo individuo por tanto, existe verdaderamente una secuencia temporal, en cuyo curso el individuo es inducido a participar en la dialéctica de la sociedad. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí*" (153).

La internalización constituye la base para la comprensión de los propios semejantes y para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social. Comprendo el mundo en el que él vive, y ese mundo se vuelve mío. Cuando ha internalizado al otro, el individuo puede considerarse miembro de la sociedad. Al comienzo, es a través de la **socialización primaria**, mediante la cual al niño le proporcionan, los otros significativos que le rodean, un mundo de significaciones que él adquiere filtrado por dos mediaciones: la perspectiva social en la que le toca desarrollarse (la clase social, por ejemplo) y la coloración idiosincrásica que le dan sus padres (digamos, el talante). Así, se produce por parte del niño la primera internalización del mundo, que se da cuando sucede la identificación con esos **otros significativos**, los cuales le proporcionan una identidad que hace suya. De esta manera se reconoce un sí mismo (154).

Lo que sí es cierto es que no debemos olvidar que la adhesión, la identificación y la asunción del yo y del primer mundo se efectúa en la internalización primaria bajo los efectos de una enorme carga emocional, la cual hace fijar decisivamente estos conocimientos. La abstracción progresiva que va de los roles y actitudes de otros específicos, a los roles y actitudes en general (el mundo internalizado) es lo que Mead llama, y estos autores toman de él, asunción del otro **generalizado**.

En la socialización primaria no elegimos a los otros que nos socializan por eso nos identificamos con ellos automáticamente y no ocurre problema de identidad pues no hay posibilidades de optar. Esta primera internalización proporciona, pues, una firme estructura nómica, que frecuentemente puede quedar trastocada cuando en una socialización secundaria ulterior surgen explicaciones que relativizan los valores firmemente aprendidos. Cuando llega a constituir un problema, entramos según Berger y Luckmann en los dominios de las psicopatías propios del campo psiquiátrico, que implican una deficiente formación de la identidad. Cosa muy distinta es que esa distancia de rol (155) se dé en el curso de la socialización secundaria, en cuyo caso, incluso la identidad queda mucho más asegurada porque no surge el fenómeno de la reificación del yo, o lo que es lo mismo, la sobrevaloración absoluta del rol como destino inevitable, sobre la totalidad del yo (Goffman), lo cual origina una identificación completa con sus tipificaciones socialmente atribuidas.

4.2.6.- La socialización secundaria: Los roles

Ahora, es fácil entender que la socialización secundaria se refiere a la internalización de submundos institucionales; es la adquisición del conocimiento específico de roles. Las instituciones se encarnan en la experiencia individual por medio de los roles (156). A través de ellos el individuo participa de la sociedad que adquiere, así, sentido subjetivo. La variedad de submundos de significado depende de la división social del trabajo y del superávit económico de una sociedad. La consecuencia de su existencia es la multiplicación de perspectivas que aumentan el problema de establecer una cubierta simbólica estable para toda la sociedad (157).

Sin embargo, proporcionan el argumento para la proliferación de estudios de sociología empírica y hoy, en plena cultura de masas, la posibilidad del desarrollo de las corrientes de los estilos de vida.

En la socialización secundaria no interviene carga emocional alguna y llega en un momento en que el individuo puede optar, elegir, hasta el punto que, incluso podemos

influir en la propia significatividad de los otros que me rodean a fin de obtener a cualquier precio una identidad adecuada (Goffman). Podemos prescindir, cambiar o degradar a los otros significativos o convertirlos en "*coro*" (158) y de esta manera nuestra realidad llega a ser algo más nuestra.

4.2.7.- La constitución de los universos simbólicos como contextos de legitimación.

Tan sólo nos resta ahora referirnos al proceso de constitución de universos simbólicos; qué son, cómo surgen y para qué sirven. Se pueden definir como: procesos de significación que se refieren a realidades que no son las de la experiencia cotidiana.

Hemos de entender que la objetivación de los conocimientos originales produce instituciones, roles y pautas de comportamiento que no surgen siempre del mismo momento de la interacción sino que son producto de la actividad humana tipificada y acumulada con el tiempo. "*La cristalización de los universos simbólicos sucede a los procesos de objetivación, sedimentación y acumulación del conocimiento que ya hemos analizado; o sea que los universos simbólicos son productos sociales que tienen una historia*" (159). Entonces, ¿cómo es posible que el individuo asuma un conocimiento que ha perdido su sentido original?. Dirán Berger y Luckmann, cada una de nuestras acciones, de nuestras transacciones recíprocas más triviales o más trascendentales, todas ellas tienen una significación para los que operan porque están ubicadas en el contexto legitimador de los universos simbólicos que funcionan dándonos la clave de lo que hacemos. Y, seguimos una clave mitológica, religiosa, moral, legal, etc., y todas las cosas que suceden encuentran plausibilidad en aquéllas. Esta es la función de los universos simbólicos. Pero, y para terminar, no debemos perder de vista que la intención de Berger y Luckmann es hacernos caer en la cuenta que todo producto cultural tiene un principio humano subjetivo. Este es el objeto de su sociología del conocimiento: la construcción social de la realidad. No importa tanto su función como su origen.

4.3.- Erving Goffman

El material que Goffman estudia es: *"El mundo de actividades que se genera mediante la interacción directa y se organiza mediante normas de coexistencia -esfera que contiene las bodas, las comidas en familia, las reuniones presididas por alguien, las marchas forzadas, los encuentros relacionados con servicios, las colas, las multitudes y las parejas" (160).*

A Goffman lo que le preocupa es saber qué sucede cuando las personas están unas en presencia de otras. Goffman estudia el mundo como si de un escenario se tratara donde las personas procuran representar su papel lo más dignamente posible; y en este sentido, en la conducta humana se ve una preocupación esencial por promover una imagen de sí mismo ante los demás, luego, el éxito o el fracaso está en la capacidad personal para movilizar fachadas, dar buena imagen etc., independientemente de la realidad de todo esto. En Goffman apariencia y realidad se confunden, son una misma cosa.

El profesor Aranguren observa en esa competición del yo con los demás, en esa lucha interna, el sentido moral de la cotidianeidad que deja así de ser un conjunto de meros actos rituales. En Goffman vemos claramente el significado interaccionista de los otros como espejo en el cual nos miramos, obtenemos una imagen de nosotros y tratamos siempre de mejorarla, de presentarnos a él, a los otros, de la manera más adecuada posible. En tanto que los individuos se esfuerzan por mantener una imagen y una situación se crean lazos de solidaridad y relaciones comunitarias que se intentan mantener en el transcurso de la interacción.

4.3.1.- Objetivo y método

A Goffman le interesa estudiar la estructura de la **interacción** porque la unidad de análisis de su investigación la constituyen los encuentros sociales, es decir, las ocasiones de interacción donde se establecen las reglas que las personas siguen al

mezclarse, al comunicarse. Su objetivo es lograr saber qué es lo que ocurre en esos encuentros, las reglas que se siguen en ellos, para poder concluir que el individuo es capaz de construir su mundo y que éste no se le impone totalmente. Si éste es su objetivo, o por lo menos su hipótesis de base que pretende demostrar, su método parte de fijarse en el proceso de una interacción, en las pequeñas cosas que pasan, en los aspectos más insignificantes o irrelevantes, que, sin embargo, son para él la pauta, la pista que nos alumbró la existencia de las reglas de nuestro comportamiento. Serían las variables medidas a través de las respuestas a esos ítems que reflejan los actos más triviales, más nimios, obvios, que, a veces, se dan por descontado, inconscientes en muchos de ellos. Descubrir qué hay detrás de esas reglas, cómo nos comportamos, para así, llegar a concluir que el yo puede construir su realidad.

Esta es la aportación que Goffman incorpora a la sociología: Esto es, la preocupación por el estudio de estos comportamientos rutinarios, intrascendentes que pasaban inadvertidos en la sociología tradicional, más preocupada de observar el influjo social sobre la actividad individual que de conceder confianza en el sujeto para poder intervenir autónomamente en la edificación de la realidad, y consecuentemente, más dispuesta a estudiar el influjo de las superestructuras culturales que de los pequeños detalles de la vida cotidiana.

No hay que olvidar, no obstante, que Goffman parte de las teorías de Simmel (161) pero todo su intento es ponerlas en práctica empírica. Es decir, que si bien para Goffman el objeto de interés de su sociología es el estudio de la interacción de persona a persona, y seguidamente buscar los *"patrones y las secuencias naturales del comportamiento que ocurre cada vez que las personas llegan a estar en presencia inmediata de otras"* (162). También como en Simmel, su metodología empírica de observación constante de esa realidad le lleva a *"cartografiar"* las zonas de la vida cotidiana.

A juicio de Howard Schwartz y Jerry Jacobs, cinco son los puntos del mapa de la cotidianeidad que Goffman señala; a saber:

1. La presentación del yo; las técnicas por las cuales los individuos y los grupos proyectan imágenes de sí mismos (y de sus acciones) a otros.

2. Una sociología de las "*ocasiones*"; -las reglas, definiciones y contingencias que rigen la conducta mutua de las personas cuando están copresentes o "*de persona a persona*" en un medio ambiente físico común.

3. La interacción estratégica; -aquellos aspectos y tipos de interacción que son "*parecidos a juegos*" y que incluyen "*jugadores*", "*ganar*", "*estrategias*" y otros elementos parecidos.

4. "*Trabajo facial*"; una línea concertada de acciones verbales y no verbales por medio de las cuales un individuo expresa su evaluación de una situación, de aquéllos que están dentro de ella y especialmente de él mismo (quién es y qué valor posee).

5. Estigmas: el manejo de etiquetas y características que deterioran la identidad individual (163).

4.3.2.- Rol e identidad

Goffman entiende que nuestro comportamiento busca obtener dos objetivos: por un lado, adaptarnos a la realidad y por otro, construir nuestra identidad (164) para lo primero, seguimos con exactitud el rol asignado para cada situación, es decir, dar la impresión de estar de acuerdo con la definición social que esa realidad requiere. En consecuencia, observamos lo más fielmente posible las reglas de comportamiento que toda interacción exige. Sin embargo, dice Goffman, todas nuestras acciones semejan la actuación de un espía o de un estafador. Tratamos de colocarnos en el pensamiento del otro, le damos lo que él pide -que nuestro comportamiento se adecue a nuestro rol, a la definición de la realidad- y tratamos continuamente de influir en él para que nos refleje una imagen positiva de nosotros mismos (165). De esta forma nuestra **identidad** queda salvada: nos comportamos como quieren que lo hagamos y, sin embargo, tenemos la

suficiente autonomía como para introducir en la comunicación establecida en la interacción elementos, detalles, gestos, un lenguaje apropiado que preserve nuestro yo, que marque las distancias -entre el actor y el personaje- y de esta forma tener una imagen positiva de nosotros mismos la cual nos reconforta enormemente.

Dice Goffman: *"Este (el individuo) puede desear que tengan un autoconcepto de él, o que piensen que él tiene un autoconcepto de ellos, o que perciban cuáles son en realidad sus sentimientos hacia ellos, o que no tengan una impresión definida; puede creer asegurar que exista suficiente armonía para mantener la interacción, o defraudarlos, librarse de ellos, confundirlos, llevarlos a conclusiones erróneas, enfrentarlos en actitud antagónica o insultarlos. Independientemente del objetivo particular que persigue el individuo y del motivo que dicta este objetivo, será parte de su interés controlar la conducta de los otros, en especial el trato con que le corresponden. Este control se logra en gran parte influyendo en la definición de la situación que los otros vienen a formular, (...) De esta manera cuando un individuo comparece ante otros habrá por lo general alguna razón para que movilice su actividad de modo que ésta transmita a los otros una impresión que a él le interesa transmitir. Ya que las compañeras del dormitorio de una joven obtendrán evidencia de su popularidad por el número de llamadas telefónicas que recibe, podemos sospechar que algunas jóvenes harán arreglos para que se las llame"* (166).

4.3.3.- El sujeto como partícipe activo de su realidad: La voluntad negociada

El individuo goffmiano lejos de estar sometido enteramente a normas y valores internalizados en el proceso de socialización que determinan su comportamiento hasta el punto de poder ser un mero ejecutor de las pautas que ha internalizado (Parsons), es un sujeto creador, calculador, cínico, que maneja las apariencias para dar a los otros una impresión de sí tal que provoque en ellos la respuesta específica que a él le interesa obtener. Aquí reside una de las diferencias con Mead puesto que para éste el yo se construye con las imágenes que los otros proyectan de mí, mientras que Goffman va más

lejos y dice que esas imágenes las provocamos nosotros mismos (167). Así, mi mundo es más mío. Su sociología da mayor protagonismo a la acción significativa del individuo.

Este protagonismo no sólo se observa cuando el sujeto trata de "*competir*" con el otro para edificar su yo y se convierte en un perfecto estafador con dos caras, sino que en el mismo proceso de respetar las reglas de la situación, al actuar siguiendo un papel el individuo "*negocia*" los términos de la relación; "*no hay solamente buenas maneras (cuando las hay), sino en primer lugar identidades sociales negociadas y el trabajo de negociar, hay niveles mínimos, básicos, estipulaciones de una paz social aún provisoria y efímera*" (168).

Digamos, que tener sentido de la realidad es conocer esas reglas que intervienen en la interacción, pero, el individuo negocia su estricto cumplimiento, en definitiva, dependen de la voluntad de los actores de cumplirlas. Y, si es cierto que la voluntad del individuo se ve condicionada por esa negociación con el otro -luego, no es una voluntad subjetiva totalmente sino interdependiente, este es el origen del control social-, no lo es menos la afirmación de que la realidad está sometida a la asunción de esas reglas por los participantes de los encuentros. Cuando ocurre un incidente (ser grosero o tosco, hablar o moverse de forma equivocada, no respetar el protocolo), queda en peligro el compromiso implícito, y la misma realidad lo cual hace que "*Como todo psicótico y todo cómico debería saber, cada movimiento especialmente impropio puede romper el sutil soporte de la realidad*" (169).

La realidad depende en gran manera de nuestra voluntad negociada, pero como dice Goffman, si el pequeño sistema social que se crea en cada encuentro resulta desorganizado al no observar las reglas los actores, ellos, "*los que participan en él se sentirán privados de reglas, irreales, anómicos*" (170); y de esta manera el ser es social condenado, a su vez, a seguir las reglas. Y esas negociaciones se institucionalizan y constituyen estructuras estables más allá de la contingencia de las interacciones. No todo es coyuntural ni microsociológico. "*Los microsistemas sociales analizados por Goffman son unidades que se forman y se diluyen rápidamente, y en cuyo interior los actores*

luchan y cooperan para definir el sentido de la realidad del microsistema, pero al mismo tiempo son unidades ligadas a otras estructuras" (171).

4.3.4.- El orden social

Pero, el orden social de Goffman tiene menos que ver con la estabilidad y permanencia de las instituciones, con los valores interiorizados (Parsons) o con la jerarquía de los fines socialmente reconocidos como justos (el concepto de autoridad de Max Weber) (172); más bien, es un orden social que se realiza en el seno de las interacciones a través de las cuales se define el sentido de la realidad social para los sujetos. El **control** social relevante es informal, no se trata del uso de castigos o reclusiones sino de descalificaciones del sí mismo y pérdidas de moralidad; o sea, un autocontrol. Y, el poder, que también nace de esos encuentros, brota de las estrategias adoptadas en ellos. No es el poder de una clase, o aquél que deriva de la posesión de los medios de producción: es el poder que nace de la manipulación del material simbólico, el poder de la persuasión, en definitiva, el que usamos en las situaciones diarias.

"El orden social que se mantiene en las reuniones -en los encuentros cara a cara- toma sus ingredientes, su substancia, de la disciplina impuesta a comportamientos de escasa importancia sustancial. El comportamiento apropiado del sujeto se funde con la aportación similar de otros para dar origen a una presencia colectiva organizada en el plano social" (173).

Si bien el individuo es la parte activa de la construcción del orden social, su participación está organizada por la presencia del resto de los actores que disciplinan su comportamiento. Pero, en definitiva, si hay algo importante en la aportación de Goffman a la teoría del conflicto social es el hecho de que nuestro autor baja hasta los niveles más simples del comportamiento humano, observa sus reglas más elementales, irrelevantes quizá, y al final emite su diagnóstico: el orden social, el control, el poder y la desviación tienen importancia en el contexto de las interacciones en los encuentros. No es algo extraño, alejado del propio individuo, reificado en parte, sino que es particularmente

humano, aprehensible, tangible; sólo hay que observar lo que sucede en esos comportamientos, las reglas y sus negaciones que establecemos, y así podemos conocer sus resultados: el orden social y su control; su génesis e interdependencia.

En la vida normal vemos cómo la realidad se construye con la acción significativa de los individuos que negocian entre sí en cada encuentro los términos de las reglas. Si bien las reglas están institucionalizadas y nos obligan; pero, siempre maniobramos a fin de presentarnos adecuadamente a los otros; siguiendo las reglas pero utilizándolas para nuestra identidad. De esta forma queda salvada la realidad, mediante el seguimiento de las reglas, y nuestra identidad, que se permite negociar dentro de los márgenes de una interacción, haciendo posible la "*distancia de rol*" entre el actor y el actuante. Hay autonomía en el actor para identificarse con el orden o para transgredirlo en el grado que a él le convenga (174).

Pero ¿qué sucede cuando la realidad le es extraña al individuo y se le impone totalmente?. Ocurre que el individuo se adapta a ella como puede pero preserva su identidad edificándose un mundo paralelo.

4.3.5.- La identidad y los ajustes secundarios

Esta importancia de la identidad se puede apreciar en Goffman cuando estudia una situación extrema: una organización cerrada, una institución total (175), lugar donde las reglas tienen escaso margen de negociación y donde nuestra identidad es despojada, mortificada o enajenada, y nos queda anulado todo aquello que no sea rol. Pues bien, en esas circunstancias es cuando Goffman puede observar cómo el individuo realiza una doble actividad; por una parte prescribe las reglas del rol y aparenta que su actividad y su ser coinciden; y, por otra, enseguida, el individuo busca construirse y guardar una identidad utilizando para ello el mecanismo a su alcance de los ajustes secundarios que se constituyen, por tanto, en desviaciones no percibidas o, en su caso, utilizadas manifiestamente. Son un submundo de reglas dentro del mundo oficial (176). Actúan con el fin de que el individuo pueda tener su "*nicho ecológico*" como el de los

niños autistas diría Goffman (177) y poder escapar así de la organización sin salir de ella, y ser él. Entonces, de una forma o de otra: negociando libremente las reglas o acatándolas, el individuo busca siempre el equilibrio, la adaptación para preservar su identidad. La realidad, pues, nunca escapa de ser constituida subjetiva y socialmente.

Permítannos que transcriba un texto de Goffman bastante extenso, para que él mismo nos pueda aclarar su descubrimiento y, a la vez, su objeto de interés científico. Dice Goffman: *"Los sociólogos han mostrado siempre interés por señalar las formas en que el individuo es plasmado por los grupos; se identifica con éstos últimos, y al cabo se consume, si no recibe de ellos sustento emocional. No obstante, si se observa atentamente lo que ocurre en el interior de cualquier unidad de organización social que se tome -sea un rol social, un establecimiento social, o un reducto de interacción sociable- se advierte allí algo más que la atracción ejercida por la unidad. Se verifica asimismo, la tendencia del individuo a conservar libre cuando menos un pequeño espacio circundante: se le ve recurrir a varios métodos para mantenerse a cierta distancia de aquello con lo cual, según los otros presumen, debería estar identificado (...). El enfoque sociológico más elemental del individuo y de su yo, sostiene que el individuo es ante su propio yo, tal y como se define por el puesto que ocupa en una organización. Cuando se lo apura, el sociólogo consiente en modificar este modelo, dando margen a ciertas complicaciones: que el yo no se haya formado aún, o que presente dedicaciones conflictivas. Quizá nosotros deberíamos llegar un poco más lejos, y aumentar la complejidad del esquema, elevando las dos eventualidades especificadas a un lugar central. Con esto definiríamos inicialmente al individuo, para los fines sociológicos, como una entidad que asume actitudes, algo que se sitúa en una posición aproximadamente intermedia entre la identificación con una unidad social y su oposición a ella (...) sólo entonces, y sólo contra algo puede surgir el yo. Los investigadores del totalitarismo lo han apreciado debidamente" (178).*

Los investigadores de la micropsicología lo han comprendido bien, al entender que los actos minúsculos, los sentimientos, los valores, las penas y las situaciones falsas, los recursos y argucias, "las fibras que constituyen la pantalla", los pequeños remiendos, la espuma de los días (Boris Vian), los detalles de las estrategias, el 'ruido' en los

mensajes, lo infraconsciente en relación con lo consciente, la desviación imprevisible en relación con la norma previsible, todos esos microactos de la vida cotidiana; ellos, localizados entre las prohibiciones, por muy pequeños que sean, permiten al ser humano deslizarse por los intersticios hasta encontrarlos, dilatarlos en su consciencia y salvar un mundo determinado para obtener su parcela de identidad.

La micropsicología es una forma de observar con una voluntad de minucia aquello que las ciencias abandonan, *"para reencontrar en un nivel de sensibilidad distinto, el contacto del hombre con su medio ambiente y los otros que están presentes en él, descubrir allí un perfume de libertad, encontrar lo que rompe las reglas y resurge -plázcables o no a los emisarios de lo social- del libre arbitrio, de lo no determinado, de lo que no está regulado o de aquello que propone conflictos de normas"* (179).

El parecido de la micropsicología con Goffman queda patente en el siguiente texto que reproducimos, el cual enfoca el resultado de aplicar una situación extrema de acoso institucional sobre la identidad mortificada del individuo; al final, éste lejos de diluirse en la razón instrumental la utiliza para beneficio del yo, único, exclusivo y propio.

Se expresan así: *"Si las institucionalizaciones se multiplican, si los actos se ritualizan en la socialización, si las espontaneidades se normalizan dentro de las instrucciones de uso, ellas salen, por este motivo, del campo de la vida cotidiana para entrar noblemente en el de las ciencias sociales.*

Se podría creer legítimamente (nuestros gobiernos totalitarios parecen creerlo así) que de este modo el ser humano es aspirado desde el exterior, descompuesto en trozos de instituciones diversas de las que cada una deduce un pedazo de su ser, y que basta ir suficientemente lejos en esta vía para vaciar totalmente al hombre de su ser en favor de la institución social. Sin embargo, a través de sus estudios, la psicología viene a subrayar aquí que, curiosamente, el ser humano no necesariamente parece vaciarse a medida que cada uno de sus momentos y de sus actos son tomados por una institución y traducidos a un rito o un comportamiento normalizable. Misteriosamente, el ser parece

siempre tan lleno de existencia en el sistema social sobredeterminado, que estaba librado de sí mismo, en el abandono de Robinson o en la autodeterminación del desierto, sin testigo alguno. En las prisiones, en los suburbios, en los campos de concentración o en las oficinas de programación, no hay reemplazo total de los hombres por los autómatas y por la evacuación existencial. En los campos de concentración, como en el desierto, los seres encuentran un momento de calor alrededor de una vela, inventan una plática de café en la esquina del fastidioso centro de cálculo, encuentran ocasión para coquetear en el solitario tren suburbano.

Será que éstos son infinitos hacia el interior, que el detalle de su vida se agranda a medida que una proporción más grande de su comportamiento observable es capturado y evacuado de su campo de decisión, por el todopoderoso Dios Social. Será que, en consecuencia, el problema existencial se halla desplazado y no remplazado: cuestión inquietante para los totalitarismos sin violencia que nos impone la dictadura de los comportamientos. ¿Puede la vida cotidiana -este residuo, este negativo (¿este crimen?)- ser objeto de estudio a título de un estudio de los residuos, de lo que resta cuando se ha institucionalizado todo?" (180).

Concluyen Moles y Rohmer con un párrafo harto significativo pues en él se resume su objeto de conocimiento, lo que constituye su especificidad respecto a las Ciencias Sociales tradicionales y su concepción del hombre en relación con las estructuras sociales. Si todo ello provoca que nosotros hayamos intervenido la exposición de Goffman es porque ambos discursos son tan parecidos como dos gotas de agua, hecho extensivo a todas las demás corrientes que se ocupan del enfoque particular de la vida cotidiana.

Estos autores dicen: *"Nuestro análisis propone una crítica de la razón práctica y de la razón social en una dirección muy diferente del análisis kantiano. Marca finalmente, como evocó Maffesoli, la existencia de nuevos lugares de la libertad, que hemos llamado la libertad intersticial. El organizador social crea y construye un sistema a gran escala y diseña modelos de comportamiento para responder a éste. No se ocupa sino de las cosas grandes, olvida los intersticios, aquellos que existen en medio de sus reglamentos, sus*

prohibiciones, sus indicaciones, sus prescripciones, en las cuales se va a albergar lo arbitrario de la libertad" (181).

4.3.6.- La realidad del sujeto

La realidad donde se encuentra el individuo es para Goffman una suma de su inclusión en la organización (seguimiento de las reglas y de los **ajustes primarios**), y de su exclusión de la misma (construcción de un entramado de **ajustes secundarios** que le evaden del orden instituido y de su propio rol en él). Al final, su actitud, antes de comportarse depende de ese equilibrio inestable.

Finalmente, dice Goffman: *"sin algo a que pertenecer, el yo carece de estabilidad. Por otro lado, el compromiso total y la total adhesión a cualquier unidad social, suponen la anulación relativa del yo. La conciencia de ser persona, proviene tal vez de la unidad mayor en la que estamos inmersos; la conciencia del yo, quizá vaya esbozándose a través de las resistencias minúsculas que oponemos a la poderosa atracción de esa entidad. Si nuestro estatus se apoya en las más sólidas construcciones del mundo, el sentimiento de nuestra identidad personal suele, por el contrario, radicarse en sus grietas" (182).*

El peso del concepto de identidad es tal en Goffman que otro de sus libros: **Estigma (183)**, lo dedica a tratar este problema que surge cuando aparece una distancia entre lo que él denomina personalidad real (la que se posee) y la virtual (la que según la sociedad debería poseer). El fallo de identidad resultante provoca la necesidad en el individuo de una segunda reeducación; superar el estigma y aceptar las condiciones normales. Pero, en cualquier caso, utilizará las reglas convencionales para adaptarse, y sus ajustes secundarios para preservar su identidad.

De esta manera, Goffman, nos está queriendo decir constantemente que la realidad no es algo que se impone totalmente al individuo hasta el punto de que éste se comporta en el escenario social como un actuante que sigue las reglas a rajatabla. Sino

que la realidad se refiere a nuestros comportamientos cotidianos donde la podemos construir y donde el individuo guarda siempre un margen de autonomía personal respecto a ella.

Para Goffman el hombre no es sólo personaje, sino además actuante; es más creador, utilizando, eso sí, el repertorio teatral de la sociedad del que siempre está vestido. Las reglas de juego en vez de ser seguidas en serio por interiorización, como en Parsons (184), pueden ser manejadas con picardía y como sin respeto por su utilidad para el sistema, en cuanto tienen un valor de comercio y ganancia. A la ética de responsabilidad personal objetiva (Parsons) se le añade la ética de situación subjetiva-objetiva. Más adelante, cuando veamos el capítulo referente a las corrientes etnometodológicas (185) tendremos ocasión de observar con más detalle la existencia de todas estas fórmulas discrecionales de escape de la reglamentación estricta, que, por otro lado, hacen viable la posibilidad misma de aplicación de las reglas.

Queda un último aspecto por comentar dentro de la metodología goffmiana. Hemos de ver en Goffman un precursor de las corrientes de los estilos de vida en tanto en cuanto diluye la importancia de los determinismos estructurales sobre la acción de los sujetos; al encontrarse éstos condicionados por múltiples niveles normativos que se entrecruzan, se superponen y atraviesan otras distinciones sociales más tradicionales trazadas basándose en la utilidad, en la profesión, en el nivel de escolaridad etc. (las variables socio-demográficas). Son, entonces, una multiplicidad de reglas las que se mezclan y se negocian en cada intercambio y las que hacen aparecer comportamientos más o menos tipificados (186).

Las teorías de los estilos de vida basan sus presupuestos, precisamente, en estos principios singulares, esto es: Énfasis en la cotidianeidad, creencia en la variación significativa de opiniones y actitudes individuales y descrédito de la vieja idea de que podemos conocer a alguien bastante bien según su origen y adscripción socio-demográfica únicamente. Goffman, pues, no puede dejar de estar de actualidad, como tampoco el resto de los autores que se preocupan de estudiar la vida cotidiana desde un enfoque que a veces se le suele denominar microsociológico.

4.4.- La etnometodología (187)

La etnometodología continúa la preocupación por la vida cotidiana; de hecho, tiene como objeto de estudio empírico las actividades prácticas, las circunstancias de cada día, el razonamiento que habitualmente desplegamos en los asuntos ordinarios. El interés de la etnometodología es el de poner en candelero las estructuras formales de las actividades comunes (Garfinkel). El método con el que trabajan los etnometodólogos viene dado a través del hecho de convertir en extrañas y problemáticas situaciones de la vida cotidiana que de otro modo pasarían desapercibidas, de esta forma, en contraste, se subrayan los procedimientos con los cuales se sostiene la "normalidad", la realidad del mundo social en el que se actúa.

El origen del término está relacionado con los descubrimientos que hace Garfinkel al observar el comportamiento de un jurado. Concretamente, se fija en los procedimientos de **sentido común** que los miembros de los jurados ponen en práctica para hacer bien su oficio, ese razonamiento sociológico complejo que la gente común utiliza para alcanzar un fin práctico es el que interesa a Garfinkel.

"Garfinkel acuñó el término "etnometodología" para denominar a la metodología que los jurados utilizaban en el proceso de la toma de decisiones. Utilizada en esta forma, la "etnometodología" adquirió un significado perfectamente razonable, si bien no dramático, muy similar al de términos como "etnomedicina" o "etnobotánica" (que significan medicina popular, botánica popular). La etnometodología se referiría más que a una disciplina, a un tema. El tema sería la "metodología" que utiliza la gente común y corriente en la vida cotidiana cuando razona acerca de la sociedad y sus obras (...). ¿la etnometodología sería el estudio del razonamiento popular en contraposición al razonamiento científico y lógico?" (188)

La etnometodología es un enfoque sociológico desarrollado en Estados Unidos, que deriva del interaccionismo simbólico (símbolos compartidos y significados de las actividades de cada día), y está influenciado por la fenomenología, esencialmente por Alfred Schütz.

Tiende a separarse de las consideraciones macrosociológicas, concentrándose en las "*normas básicas*" (Cicourel) de la comunicación de cada día. La realidad social se construye a través de los procesos de interpretación, tomando por base las interpretaciones subjetivas. Esas interpretaciones proporcionan al actor un sentido cambiante y en desarrollo de la estructura social.

El análisis etnometodológico se centra en esos procesos de interpretación más que en la realidad construída. Como **método**, insiste en que nuestros presupuestos previos queden en suspenso, y vayamos a un análisis **socio-lingüístico**. El observador no es considerado como una tercera persona que queda fuera del análisis de la interacción, pues ésta incluye las interpretaciones y reacciones de ambos: observador/actor o actores.

La etnometodología está muy relacionada con el estudio de la desviación. Por su origen: Sus principales autores (Garfinkel, Cicourel...) han partido de observaciones en los procesos de aplicación de las "*normas externas*" en relación con los procesos de interpretación de los comportamientos desviados. Por sus aplicaciones: Los "*índices*" de la desviación, producidos por un proceso y manejo de la realidad. Intento de captar y analizar esa realidad a través del estudio etnometodológico.

Literalmente, la palabra etnometodología quiere designar un método y un objeto de estudio que implica tratar los conocimientos de sentido común en las actividades prácticas cotidianas. De igual modo, no pretende obtener validaciones rigurosamente científicas, sino más bien, dar cuenta de una serie de datos que son tomados como un conjunto. Así, trata los hechos sociales como realizaciones o procesos, no como cosas o datos aislados fuera de contexto. Y, en fin, en la etnometodología el mundo social se apoya en un conjunto de reglas y de elementos cognitivos que son tácitamente compartidos y que constituyen a través de la interacción el fundamento de todo lo demás.

4.4.1.- Objeto de estudio de la etnometodología

Dice Garfinkel: "*La etnometodología tiene como objeto de estudio empírico las actividades prácticas, las circunstancias de cada día (...), reserva para las actividades más comunes de la vida cotidiana la atención normalmente concedida a los sucesos extraordinarios*" (189). O lo que es lo mismo, procura aflorar las estructuras formales de las actividades comunes. Las prácticas, los métodos con los que planteamos la normalidad y estabilidad de la realidad social de la vida cotidiana son el objeto de estudio etnometodológico.

Se trata de analizar los modos en que los individuos construyen la estabilidad de su mundo social. Estabilidad que es posible a través de la interpretación continua de las normas y de los marcos de referencia, de modo obvio, fijado, sumido sin porqués, inconscientemente (190). La interpretación supone la aplicación de mecanismos que hacen viables las propias reglas "*cardidamente*" violadas y así, la propia estabilidad del sistema; de abajo a arriba. Estos mecanismos son los "*resúmenes*", las prácticas "*ad hoc*", los "*etcétera*" etc. (valga la redundancia), que veremos algo más adelante.

La etnometodología no pretende, por tanto, explicitar las reglas de nuestros comportamientos sino colocarse detrás de ellos y observar cómo se negocia su aplicación, cómo las tomamos, cómo nos servimos de ellas. En esto la deuda contraída con la fenomenología de A. Schütz (191) es manifiesta. Lo que sucede es que normalmente, nosotros como actores sociales y "*ellos*" como sociólogos (la otra sociología) damos por descontado un sinfín de procedimientos que ponemos en práctica en toda interacción donde se establecen unas reglas de actuación mutua y el mismo comportamiento. Pues bien, lo que olvidamos con frecuencia, y la etnometodología se encarga de recordar, es que en la misma relación mutua donde tratamos de presentarnos adecuadamente (Goffman), sucede en el transcurso de ella, un gran número de hechos que pertenecen a los actores en liza, que dan el sentido requerido por cada uno de ellos al comportamiento que manifiestan.

Lo que cuenta no son las interacciones y sus momentos (como para Goffman), sino todo ese conjunto pre-científico que hace reconocible, familiar, conocido, un escenario social y lo que en él sucede. Lo que importa ahora no son las apariencias como en Goffman, sino lo no aparente, lo tácito, lo que permanece invisible en la actividad rutinaria de la vida cotidiana, y por ello mismo crea y sostiene la realidad social. La etnometodología representa una microsociología que se concentra sobre el equipaje de conocimientos y operaciones mínimas, elementales, primarias, originarias que es necesario llevar en todo intercambio social (192).

La etnometodología es así el estudio de los conocimientos de sentido común que usamos en las prácticas cotidianas. Estudiaría el carácter obvio, natural, de nuestros comportamientos, que los damos por descontado debido a la educación. Estos procedimientos son de sentido común y no los ponemos a discusión, parecen como hábitos de toda la vida que ni siquiera nos damos cuenta de ellos. Esta habituación, por otra parte, es un mecanismo efficacísimo para la actividad pensante humana, pues supone el dar por hecho, por descontado los mecanismos más elementales de nuestros razonamientos y así avanzar en lo nuevo o en cosas que consideramos trascendentes, sin olvidar que, igualmente, nos libera del terrible "*horror vacui*" que sucede durante la anomía y los procesos de despersonalización (193).

Pero, si hay algo que verdaderamente hace atractiva esta teoría es precisamente su método. La etnometodología podemos decir con toda justicia que es en substancia un método para poner en evidencia una parte sumergida de la vida cotidiana. Gidlow dice, refiriéndose al interés etnometodológico: "*La moraleja que nos ofrece la etnometodología es la de volver a la tierra y alcanzar una más completa comprensión del mundo dado por descontado*", evitando así la tendencia a erigir vastos edificios sociológicos sobre vacilantes cimientos etnocéntricos" (194). Se interroga la evidencia, lo cual supone un descubrimiento sociológico hartamente interesante o la cosa más superficial del mundo, según se mire, lo cual es precisamente la crítica más repetida a esta doctrina. Pero, volviendo a la argumentación anterior, cabe reconocer ya cuál es el fin, el objeto y el método etnometodológico.

4.4.2.- Fin, objetivo y método de la etnometodología

El fin parece ser el de ver cómo se genera y mantiene el comportamiento cotidiano, algo que no difiere en absoluto de lo que buscan el resto de las microsociologías ya analizadas e incluso de la macrosociología clásica. El objetivo, en cambio, forma parte de la especificidad teórica de estos autores. Podríamos decir, que se centra en descubrir las "recetas" implícitas en nuestras formas de hablar y de comportarnos; explicitar el papel de las asunciones de sentido común utilizadas en la vida cotidiana, empleando para ello el procedimiento metodológico de convertirlas en extrañas a los mismos actores que las ejecutan. El observador -participante- debe situar a los interlocutores con los que "viaja" ante la difícil situación de clarificarle continuamente hasta las prácticas, gestos y formas de expresarse más triviales y tan obvias que siempre se dan por descontado y nunca se cuestionan. El observador -el sociólogo- adopta la piel de un extraño de otra cultura que necesita saber, lógicamente, de lo más elemental para comprender el mundo que le toca habitar. O, si prefieren, el observador se hace el "tonto". Es el método de la simulación. Vamos a detenernos un poco más en el fundamento de este método.

El método de simulación consiste fundamentalmente en conseguir romper las situaciones cotidianas normales poniéndolas entre paréntesis, suspendiendo el conocimiento contextual asumido como compartido -sobre la base de experiencias precedentes- por todos los participantes en el encuentro social (195). Tal modo de proceder provoca entre los afectados sentimientos poco agradables de anomía y, lógicamente, es difícil mantener por mucho tiempo este escenario hecho inusual. El procedimiento preferido por Garfinkel es tomar como punto de partida escenas familiares, e indagar qué puede hacerse para trastornarlas, para multiplicar los rasgos faltos de sentido, para producir desconcierto, consternación y confusión, ansiedad, vergüenza, culpa e indignación; en resumidas cuentas, para provocar una interacción desorganizada que nos diga algo acerca de cómo las estructuras de la actividad cotidiana son corriente y rutinariamente producidas y mantenidas (196).

El profesor Aranguren (197) comentaba la existencia de tres procedimientos adecuados para comprobar los fundamentos que nos ritualizan cada momento de nuestra vida. En primer lugar, podemos conocer los "gestos" de nuestras costumbres colocándonos en una especie de actitud de distanciamiento de nuestro propio mundo, tomándolo como si verdaderamente nos fuera ajeno; a modo de *"Las Cartas Persas"* de Montesquieu: donde se nos muestra la sorpresa continua de los "persas" con respecto a las costumbres occidentales; una forma excelente de re-conocerlas. Pues bien, otra fórmula de extrañamiento la constituye la situación en la que dos individuos deben explicar a un tercero sus modos de vida. De esta manera, el individuo "ignorante" puede caer en la cuenta de un sinnúmero de sobre-entendidos que de otro modo tardaría en comprenderlos. Grabamos la conversación y nos disponemos a explicar todos esos supuestos que usamos sin detenernos previamente a razonar su pertinencia.

Además, podemos prestar atención también a ese procedimiento casi clínico que consiste en estar atento al significado que hay detrás de los pequeños *"lapsus linguae"* de cada uno; las pequeñas torpezas cotidianas; esas *"meteduras de pata"*, a veces, tan molestas y que casi siempre encierran unos deseos latentes o una gran verdad escondida. No hay duda de que nos ponen en guardia de los ritos de los demás (198).

Bien, pero, en todos estos métodos hay algo en común, aparte del interés por analizar el trasfondo de nuestro comportamiento ritualizado; es característica de todos ellos la posición del observador. Este, se sitúa en un lugar distante del acontecimiento, fuera de la interacción. Por el contrario, dice Aranguren, el método de la simulación empleado en la etnometodología requiere inevitablemente que el observador sea miembro del grupo que interactúa, es uno más. Tal como dicen Moles y Rohmer: *"La vida cotidiana se vive como un olvido, y quizá por ello se aplica la idea de Nietzsche acerca de 'una cosa que debe ser superada'.* El observador captará entonces a la vida cotidiana observándola de cerca, tan de cerca como sea necesario para advertir las irregularidades de la pantalla, en lugar de contemplar las formas que allí aparecen, y para conducir las al nivel del discurso como primer estadio de una captación (...) De allí la necesidad de 'un microscopio psicológico', de una forma de observación de los pequeños fenómenos y de

una voluntad de minucia para reencontrar, en un nivel de sensibilidad distinto, el contacto del hombre con su medio ambiente y los otros que están presentes en él" (199).

Es un **observador participante**, y en ningún caso, reconocible por los otros como al margen del interés concreto de la observación. El observador, entonces, toma la actitud como de no entender, y no entra en la provocación de dar por supuestas partes de la comunicación como normalmente hacemos en cualquiera de nuestros comportamientos cotidianos. Por el contrario, la interrumpe y provoca irritación porque obliga a hacer a sus contertulios el esfuerzo de explicar cosas que ya son obvias. La cotidianidad es cómoda porque nos exime de la obligación de estar pensando cada acción del curso de nuestra vida normal. Y es una fuente inagotable de energía contra la anomía y el vacío existencial pues es el compañero amigo que siempre nos queda para apoyarnos (Moles y Rohmer). Decimos pues, que ahondando en estos sobreentendidos logramos conocer las costumbres, la cultura que nos viene dada y nuestro margen de intervención en ella. El sociólogo debe adoptar esta actitud de observador-actor porque lo que interesa al etnometodólogo es el **sentido** de las actividades prácticas diarias de la gente en el contexto en que se producen, sentido necesario para que tales actividades puedan ser interpretadas y explicadas, tanto por quienes las acometen como por quienes las estudian, que todo es uno y lo mismo.

Mediante el método de la simulación (conversaciones informales, interacciones cara a cara...) la etnometodología descubre la lógica de funcionamiento de la interacción. "*La competencia natural*" inmediata que se ejercita en las prácticas de interacción de los individuos. De este modo se comprende el fin primordial del interés etnometodológico: las recetas para actuar de los sujetos. Reconstruir los procesos con los que los individuos constituyen sus prácticas, para revelar cómo se genera y se mantiene el comportamiento cotidiano (200).

4.4.3.- El orden social y el cambio. Procedimientos de interpretación de las normas

Cabe en este punto reflexionar sobre la vocación última de la teoría-método etnometodológico desde el punto de vista del orden y del cambio, o si se prefiere, desde el plano de la determinación social. Parece colegirse del estudio etnometodológico que su propósito "pasa" de analizar los procesos constitutivos de las reglas del rol, y más bien, se centra en aquello que podríamos llamar tono particular del individuo para interpretarlas y aplicarlas.

Dice al respecto M. Wolf: *"éste -el análisis etnometodológico- no discute la existencia o no de las reglas, de las expectativas normativas etc.; quiere mostrar, en cambio, que, al contrario del paradigma teórico de la sociología normativa, las definiciones de la situación y de las acciones no pueden asumirse como determinadas de una vez por todas a través de la aplicación literal (no problemática, transparente, clara para todos) de sistemas de valores, símbolos culturales preexistentes (...) Respecto al problema del funcionamiento de las reglas sociales, la pregunta que la etnometodología se plantea no es cómo los sujetos aprenden las normas y de qué forma están motivados para seguirlas, sino más bien de qué forma los actores llegan a reconocer la relevancia de las reglas respecto a las situaciones concretas, a fin de que éstas se puedan utilizar para describir la racionalidad, la adaptación y el orden de los comportamientos seguidos. No se trata por tanto de la negación de los límites institucionales a la actuación de los sujetos (...). La etnometodología no niega la socialización (la deja a un lado), se concentra sobre la microsocialización, es decir, aquella que es contingente, suplementaria, necesaria para invocar ampliamente la aplicabilidad de las reglas en cada acción"* (201).

Su interés, por tanto se centra en ese margen de autonomía personal que ponemos en marcha cuando estamos representando un papel. El tono particular que da substancia a una regla, y que, en definitiva, la hacen posible, pues *"la coherencia y racionalidad de la realidad social son el resultado de los métodos, de las prácticas que los sujetos emplean para resumir, ilustrar, describir tal realidad social"* (202). El orden social no sólo es precario, sino que carece de toda existencia independiente de las

prácticas interpretativas y descriptivas llevadas a cabo por los individuos. La etnometodología, pues, no atiende a la actividad como tal de la gente, sino al proceso en virtud del cual los individuos producen y mantienen la sensación de existencia de la estructura social (203).

Pero, al negar el poder de determinación de las instituciones o situarse al margen de la fuerza de la socialización, nos es lícito suponer que ello no les libra de colocar al individuo en una situación de otra suerte de determinismo social, dado que la etnometodología tiene como fin el estudio de las reglas microsociales, del "tono" de las reglas de la socialización, por tanto hay que entender que el individuo se halla en medio de dos marcos preestablecidos igualmente ritualizados, uno, el de las Reglas (con mayúscula) que es el del objetivo, y el otro el de las reglas del sentido común, el subjetivo, que nunca es extraño al resto de los participantes de la interacción, y son aquellas que constituyen significados mutuamente comprendidos. Así, la realidad social, en última instancia se construye con las "Reglas" y con los "tonos" de las reglas; en uno y otro caso igualmente reglamentados por definición. En esta situación ¿hasta qué punto el hombre puede ser un ente autónomo?. ¿Es factible la improvisación?, ¿el vivir al margen de los rituales?. Cabe pensar, argumentando así, que para la etnometodología la sociedad queda, también enteramente ordenada.

A decir verdad, para esta corriente fenomenológica, sin embargo, la subjetividad del orden social queda asegurada al conceder al individuo la posibilidad real de interpretar cualquier norma. *"Más que manifestar la observancia efectiva de los modelos de comportamiento, el uso que los miembros sociales hacen de las reglas muestra que en realidad hay un continuo trabajo de adaptación, ajuste e interpretación del significado y de las prescripciones de la regla a la situación actual. Más que ser aplicadas, las reglas son invocadas y usadas para afirmar y describir (a posteriori) la racionalidad, coherencia, justeza etc., de los cursos de acción"* (204).

Parece que en la acción de interpretar las normas, el sujeto utiliza procedimientos que son justificaciones de la flexibilidad de uso de esa regla. La existencia de esos procedimientos habituales puede hacernos pensar, como concluimos

anteriormente, que el hombre cae irremediabilmente dentro de una doble tiranía de la normativización exterior a la propia voluntad del sujeto, o por lo menos no se libra de una de ellas, la que hace que las normas se interpreten "*ordenadamente*". Pues bien, la etnometodología sale al paso y nos asegura que verdaderamente el hombre hace uso de su capacidad de significar sus acciones al margen de que ellas puedan ser identificadas según la fórmula empleada para hacerlas coherentes con el comportamiento mutuamente compartido con otros. A estas fórmulas las denominan: resúmenes, prácticas hac hocing, cláusulas del etcétera y prácticas de glosa (205). Todas ellas vienen a confirmar la capacidad discrecional de la persona para adecuar las reglas a su interés. Las normas se interpretan y usan, y por tanto, el orden no está fuera del individuo sino que se constituye cuando éste asume una interpretación de las reglas para dar coherencia a sus acciones. Son ellas las que hacen el orden social y no al revés. Es el actor el que elige y ordena. "*El orden social es, por tanto, un 'orden descrito' una 'regla declarada', es, en definitiva, el sentido en que un orden y una regla han sido seguidos al verificarse ciertos comportamientos: no es un 'orden encontrado', sino más bien 'realizado'*" (206). Es como un orden de conveniencia, simulado, adaptativo.

Todos estos procedimientos de interpretación de las normas confirman su plausibilidad, su estabilidad, e incluso su misma posibilidad de existencia; al adaptarlas al contexto hacen posible su aplicabilidad. es decir, así, se construye la realidad social. Y, en este sentido sería pues considerable la aportación del actor sobre su propia actividad.

El interés etnometodológico se centra, consecuentemente, sobre los modos en que los sujetos afirman, reconocen y negocian la existencia de las reglas. Esas prácticas hacen posible que las actividades cotidianas sean banales, reconocibles como actividades familiares, cotidianas; es el mismo sentido común, del que se ha preocupado tan poco la sociología. "*ésta de hecho desprecia los métodos usados por las personas para analizar, dar cuenta, encontrar los hechos, para todo aquello que en definitiva produce para la sociología sus mismos campos de datos que ésta después elabora e indaga. Desde este punto de vista se podría decir que algunos de los problemas que la etnometodología suscita se plantean como prerrequisitos de la investigación sociológica*" (207).

4.4.4.- La interpretación y los roles

Subyace en todo ésto una teoría sociológica del conocimiento que se cuestiona el problema de la verdad y de la objetividad. Vamos a explicarlo. La posición de Garfinkel equivale a sostener que la objetividad en las ciencias humanas -que se ocupan de sujetos intencionales, reflexivos y activos- sólo se consigue para fines prácticos, pero, en realidad, no se logra en absoluto. Todos los juicios ontológicos -sobre la naturaleza o la realidad de las cosas-, la etnometodología los pone entre paréntesis debido a la propia naturaleza de su método: **describir** cómo se constituyen las interpretaciones de sentido común que los miembros dan a sus acciones -sus intenciones-. Lo cual es coherente con la asunción teórica del modo de proceder de la fenomenología para la que, lo que debe ser objeto de nuestro interés científico es la intencionalidad, las interpretaciones de los sujetos, y de ahí dos consecuencias: por una parte, el individuo queda exonerado de estar sometido enteramente a las reglas sociales, y por otra, el sociólogo como observador de la realidad difícilmente puede hacer aseveraciones válidas y fiables y por tanto hacer predicciones de comportamiento dado que el sujeto modifica su intención y nos desbarata nuestros presupuestos. En todo esto hay una precaución de fondo que proviene de la distinción que raramente hace la sociología clásica entre procedimientos interpretativos (estructura profunda) y normas (reglas superficiales); entre reglas básicas o interpretativas que al individuo permiten asignar significación, y reglas superficiales normativas que suponen consenso y acuerdo compartido socialmente. Es decir; por un lado hay una estructura profunda, aunque no lo suficiente como para ser inconsciente (A. Moles), que se sitúa en los niveles del conocimiento del sentido común, en los **pequeños detalles** de la vida cotidiana, que componen el fondo de la forma constituída por las reglas y los roles sociales; y por otro está esa misma forma directamente observable que uniformiza los comportamientos al estilo social admitido.

Los etnometodólogos estudian ese fondo y lo distinguen claramente de la forma; y si hay contribución interesante de la etnometodología a las ciencias sociales ésta podría ser una de ellas: la crítica constante a los modelos o imágenes del hombre en los que se confunden los dos tipos de reglas o niveles del comportamiento.

La justificación teórica de esta distinción se halla en la base misma del método fenomenológico que supone que la experiencia y la percepción son no condicionadas y primarias (208). Teniendo ésto presente, su objetivo de estudio se centrará en descubrir esos procesos básicos y los procedimientos utilizados para interpretar la realidad; a diferencia de la estructura de las reglas tipificadas institucionales, cuyo seguimiento nos da la apariencia de control y orden social enteramente determinado, pero, sólo aparentemente pues, debajo, en el fondo está la intencionalidad del sujeto en sus acciones que utiliza reglas primarias, de la vida cotidiana, las cuales no son inmutables y se caracterizan por su ambigüedad. Pretender, por tanto, encontrar leyes generales y válidas del comportamiento humano, conociendo ya la existencia de este sustrato de intencionalidad subjetivo es un tanto ingenuo. Por ahí vendrá una de las críticas a esta escuela del pensamiento, que más abajo comentaremos.

Quiere esto decir que para Schütz y para los etnometodólogos, la mayoría de los conceptos teóricos de la sociología, términos como clase, desviación, alienación, anomía etc., son construcciones de segundo orden, porque son edificaciones que están situadas un orden más allá de cualquier tipificación fenomenológica, porque no se refieren a los fenómenos cotidianos presupuestos, prácticamente constituídos e intencionalmente creados, ni son reductibles a ellos (209).

Pues bien, la etnometodología distingue los dos niveles y se preocupa de estudiar uno de ellos, el más profundo. ¿Como?; en principio, lo que les interesa es observar cómo construimos la significación de nuestras acciones y en base a ella montamos una realidad plausible para nosotros, real en sí misma. La realidad parece ser nuestra realidad.

Para estos autores, damos credibilidad a nuestras acciones a través de dar explicaciones, justificaciones y descripciones válidas y sensatas (probablemente de forma parecida al mecanismo de defensa de racionalización: llegamos a "*mentir*" tanto para justificar nuestro razonamiento, que alcanzamos la "*verdad*" creyéndonos nuestras propias mentiras). Y, para ello utilizamos determinadas reglas de procedimiento: reciprocidad de perspectivas, cláusula del etcétera, tipificaciones de forma normal, clases

de equivalencia de sentido común. Son reglas interpretativas básicas más difíciles de ver que las reglas superficiales institucionales constitutivas de los roles.

Por lo tanto, la crítica etnometodológica se ocupa detenidamente de cómo se generan y mantienen las reglas de procedimiento con las que el sujeto consigue que la demostración o explicación que da en el curso de una interacción sea una demostración adecuada para todos los fines prácticos; o sea, se trata de construir una definición plausible de la situación; o lo que en sociología positiva empírica conocemos como definición operacional, enteramente válida para el caso que estudiamos. Son realidades específicas construídas plenas de sentido.

A partir de todo esto, nos es lícito suponer que la realidad etnometodológica se trata de una realidad constituída en términos lingüísticos, a partir de dar explicaciones, justificaciones y descripciones plausibles de un evento (210) hasta conseguir convencer y convencernos de la realidad del mismo, utilizando para ello procedimientos intuitivos como los etcétera, los cuales son objeto de especial atención para la etnometodología; con lo cual, las normas de segundo orden constitutivas de nuestro modo de proceder en el escenario social quedan atemperadas, dulcificadas, falseadas (Goffman), adulteradas, observadas, en definitiva, según convengan a nuestras explicaciones, que preservan, lógicamente, nuestra identidad. Y, la realidad queda mediatizada, consecuentemente, por esos procedimientos particulares anteriores a las reglas de las normas.

Dice Garfinkel: *"Cada vez que un miembro tiene que demostrar que una explicación analiza una situación, que puede emplearse como guía para la acción, o que puede usarse para ubicar actividades comparables, usa invariable e ineludiblemente las prácticas del 'etcétera', 'a menos que', 'haciendo excepción de', la suposición del acuerdo, esta reconstrucción retrospectiva-prospectiva del actual estado de cosas, la vaguedad aceptada, (...) y así sucesivamente, con las que consigue que la demostración sea una demostración adecuada para todos los fines prácticos"* (211). La realidad, pues, parece que se construye en el plano lingüístico.

Así, llegamos inevitablemente a una teoría sociológica ligada al lenguaje y a los procesos de conocer. Es la **sociología cognoscitiva** de Aaron Cicourel (212). Esta sería el estudio de la forma en que los individuos adquieren el lenguaje y el significado y de cómo las utilizan para crear y hacer más cognoscible un mundo real.

Para Cicourel lo que interesa a su sociología es saber qué cosas hace una persona cuando se comunica con otra (213). A partir de ahí él descubre que anterior a la adquisición de un lenguaje debe haber una **estructura cognoscitiva** invariante a todos los hombres que nos capacita para adquirir un lenguaje que, a su vez, nos proporciona la posibilidad de ver el sentido de la estructura social: "*Quien es quien*" y "*qué se espera de mí*".

El procedimiento que sigue para obtener estos resultados es el de observar un lenguaje "*esotérico*" -el de los mudos o los ciegos- en diferentes situaciones sociales. En consecuencia, "*dadas estas observaciones acerca de los niños, los mudos y los ciegos, es necesario dar lugar a la posibilidad de que los órdenes y los mundos sociales pueden existir sin muchas de las cosas que los sociólogos aprecian tanto, como son los lenguajes, los roles y los valores. Con esto en mente Cicourel se empeñó en la búsqueda de lo que él llamó "procedimientos interpretativos" (...) El peculiar problema en la investigación de Cicourel podría ser éste: localizar una serie de destrezas que quizá son innatas, que quizá se aprenden, pero que no son lingüísticas; localizar una serie de destrezas inherentemente sociales por medio de las cuales se pueda adquirir competencia de lenguaje, así como un sentido de estructura social como parte de un solo proceso*" (214).

Es evidente que Cicourel ha abierto una gran brecha para que la sociología se adentre en campos inusitados de la biología, lingüística, inteligencia artificial, etc.

Todas estas orientaciones Cicourel las integró dentro de lo que llamó "*Sociología cognoscitiva*", donde se manejarían los problemas sociológicos inherentes a lo que por lo general se trata como cognición humana, la actividad de aprehender lo que sucede y a actuar en consecuencia. Cicourel lo dijo así: "*Mi actual investigación busca [examinar] el problema general de cómo las personas en diferentes grupos sociales y*

culturales han buscado desarrollar, representar y evaluar sus estrategias de comunicación...

Dichas las cosas en otra forma, esto significa cómo los grupos sociales o culturales crean algo que hemos llamado "lenguaje", la manera en que esta forma de representación se apodera de nuestras experiencias y las trunca y la forma en que utilizamos el lenguaje para hacer patentes nuestras pretensiones acerca del conocimiento" (215).

4.4.5.- La crítica de "la nueva criminología"

Hemos de recordar, antes que nada, que la etnometodología centra la mayor parte de sus análisis en el estudio de la desviación y marginación social, y en virtud de tal vocación es por lo que la nueva criminología se ocupa de su crítica. Dicho esto, nos centramos en ella. Primeramente, no hay que olvidar enmarcar a la corriente etnometodológica en el contexto fenomenológico del que parten, para llegar a un análisis más específico de sus propios planteamientos.

La fenomenología sostiene que la mente es un proceso activo consciente, por lo cual, la actividad se ha de estudiar examinando la intencionalidad del sujeto. Consecuentemente, se concibe al hombre como participante en la producción y construcción de la estructura social. Propuesta que supone desplazar el foco de la investigación social de las "*burdas*" teorías deterministas y colocarlo en la acción intencional. Quiere decir esto, que las explicaciones generales son imposibles o que, cualquiera que sostenga haber dado una explicación, lo único que ha hecho son abstracciones carentes de fundamento.

Por otro lado, hemos de decir que la tradición fenomenológica norteamericana parte de las críticas de Schütz a las conclusiones de Weber sobre la comprensión subjetiva; más concretamente, Schütz parte de Weber y va más allá: "*La respuesta que dió*

Schütz al problema heredado de Weber fue insistir en la aplicación de una 'fenomenología constitutiva de la actitud natural'. Mientras que tanto Weber como Durkheim veían en la acción social un cierto tipo de orientación hacia una imposición normativa externa, era necesario ir más allá e investigar el mundo de sentido común de la vida cotidiana demostrando cómo la realidad social es experimentada y construída por sujetos que interactúan. Así Schütz practica una fenomenología de la intersubjetividad" (216).

Por consiguiente, las exigencias de la crítica fenomenológica a la sociología tradicional parten de la opinión de que se debe dar primacía a la revelación de los significados compartidos que las personas dan a su situación y a las reglas en virtud de las cuales interpretan esa situación. Mientras que la crítica de la nueva criminología a la etnometodología constituída en base a la fenomenología parte de expresar su oposición al carácter **atomista** de estas corrientes, que impiden la posibilidad de establecer leyes generales o, mínimamente generalizar; en favor, en cambio de la elaboración de una suerte de índices específicos a partir del estudio de la comunicación y la comprensión en situaciones prácticas concretas. Lo cual hace difícil la existencia misma de la teoría sociológica al difuminarse su campo de acción.

Dicen Taylor, Walton y Young: "A nuestro juicio, la perspectiva etnometodológica es, en esencia, burdamente empirista. Los etnometodólogos admiten y estudian sólo un plano de la realidad social, la conciencia individual. Al rechazar afirmaciones y conceptos generales si no son reducibles a la conciencia de los miembros, equiparan erróneamente todo significado con el significado que dan los actores individuales. Parecen creer que nada está realmente fijo en el mundo, que el orden del mundo social es simplemente un logro permanente y práctico de sus miembros. Pero, lo es y no lo es. Los hombres crean la sociedad, pero no siempre en circunstancias elegidas por ellos (...) habiendo negado que los miembros han interiorizado los valores de un determinado sistema social, rechazan la realidad de esos valores estructurados. En esencia, su proyecto es atomista porque, para ello, los individuos crean reglas y no relaciones sociales. Es significativo, por lo tanto, que la mayor parte de sus trabajos se centren en la interacción cara a cara, porque esa acción está 'en apariencia' relativamente no estructurada. En realidad, la 'estructuración presupuesta de la sociedad' rara vez es

examinada por los miembros (a menos que formen parte de un grupo revolucionario) porque el mayor volumen de la actividad cotidiana se produce dentro de un mundo fenoménico muy limitado que 'todos conocen'" (217).

Manteniendo su propio argumento que rehuye el estudio de estructuras más amplias condicionantes de la realidad construída por el individuo, se puede decir que, aún así, el sujeto queda ciertamente atrapado por una realidad que no maneja, como consecuencia del establecimiento por parte de él mismo de una serie de fines en la vida que constituyen su proyecto de vida, el cual es un orden normativo superior al de las meras acciones coyunturales. *"En nuestra vida diaria, nuestros fines previstos son medios dentro de un particular plan preconcebido, y todos estos planes particulares están sometidos a nuestro plan de vida, que es el más universal y el que determina a los que le están subordinados, aunque estos entren en conflicto entre sí. (...) Son precisamente estos planes de vida normativos, concepciones del mundo o ideologías lo que constituye la materia que proporciona las creencias necesarias para el mantenimiento de sistemas sociales" (218).*

Es decir, difícilmente podemos estudiar la acción significativa del hombre sobre su realidad sin tener en cuenta la influencia decisiva de ella misma sobre el sujeto. Al respecto, dice Miguel Beltrán: *"sea de ello lo que fuere, la elusión de los condicionantes y determinantes estructurales más ásperos (tiempo, lugar, poder, clases, desigualdad, dominación, etc.) parece un precario punto de partida para la explicación del orden social. La etnometodología, como buena parte del empeño fenomenológico, parece una vía fértil para describir, e incluso comprender o explicar, las relaciones inter-individuales: puede así concebírsele como una sociología de las relaciones cara a cara, cabría decir que tomadas una a una de la vida diaria; pero resulta hartamente dudoso que sea, que pueda ser, una sociología de la sociedad" (219).*

Finalmente, la nueva criminología critica la aportación etnometodológica a la teoría de la desviación con este argumento propio: *"Nuestra evaluación final de la contribución de la etnometodología al estudio de la desviación es que, al 'poner entre*

paréntesis' la cuestión de la realidad social, no permite ninguna descripción de la totalidad social que es, a nuestro juicio, productora de la desviación" (220).

La desviación, en opinión de esta corriente criminológica, es producto de las contradicciones internas de una economía de mercado que necesariamente produce diferencias entre los que tienen y los que tienen poco, y por su carácter intrínseco de incentivador de las transacciones genera una tensión constante entre los "usuarios" del mismo que se convierte en un reforzador inevitable de las desigualdades, porque siempre habrá alguien que no alcance las metas normalmente establecidas (Merton) y, lógicamente, desee utilizar procedimientos socialmente inadecuados. La desviación se hace, por tanto, consustancial al orden social económico existente, y la etnometodología, con su enfoque, evita estudiarlo (221).

Finalmente, me parece oportuno terminar este apartado que hemos dedicado a la escuela etnometodológica con un par de comentarios del autor francés Alain Coulon, que sin duda nos servirán como síntesis explicativa del significado de la etnometodología y de la importancia que supone para las ciencias sociales en general y más concretamente para la sociología. Dice así: *"La entrada de la etnometodología en nuestra cultura anuncia una verdadera reconversión de nuestra tradición sociológica. Este cambio toma lugar en un ensanchamiento del pensamiento social. Se concede hoy en día más importancia a la vía comprensiva que a la vía explicativa, a la aproximación cualitativa de lo social que a la cuantrogenia de los estudios sociológicos anteriores. La investigación etnometodológica se organiza en torno a la idea según la cual nosotros somos todos "sociólogos en estado práctico" según la bella fórmula de Alfred Schütz. Lo real es ya descrito por las gentes. La lengua ordinaria dice la realidad social, la describe y la constituye al mismo tiempo" (222).*

Contra la definición durkheimiana de la sociología construída sobre la ruptura con el sentido común, Garfinkel apoyado en "un muy extenso corpus de estudios empíricos de las acciones prácticas" pretende demostrar que el orden social es "localmente e interaccionalmente producido, naturalmente organizado y reflexivamente describable". Estos estudios de Garfinkel, concluye Coulon, "se caracterizan y se distinguen

radicalmente de los estudios clásicos de sociología por su insistencia en la producción y describibilidad del orden social. Ellos solos son capaces de mostrar cómo los miembros de una sociedad producen y exhiben conjuntamente, en su vida ordinaria, la coherencia, la fuerza, el carácter ordenado, la significación, la razón y los métodos del orden social" (223).

Y, vamos a terminar, por fin, el análisis de la etnometodología con una crítica atinada al núcleo del método -la "crux" que diría Garfinkel-. La crítica, que es mordaz, dura, tremenda, no exenta de una lógica aplastante parte del sociólogo español José Jiménez Blanco, y apunta a la "irracionalidad" del método fenomenológico, y, sobre todo, a la versión de sus discípulos americanos, los etnometodólogos, como Garfinkel, del que piensa que "no tiene ni siquiera el mérito de introducir en inglés el pensamiento de aquél (Schutz). Ello se inserta en la corriente norteamericana en que no hay tontería que se le haya ocurrido a un europeo que no haya encontrado un profesor americano dispuesto a convertirla en un proyecto de investigación empírica" (224). Lo que critica Jiménez Blanco es la frivolidad con la que tratan estas escuelas el problema de la racionalidad de las acciones humanas, "asignándolas un estatus residual" y por ende eligiendo el método del sentido común, o "actitud de la vida cotidiana" frente a la "actitud del teorizar científico" para abordar la comprensión de la acción intencional, subjetiva del individuo. Y, dice Jiménez Blanco: "o hablar como teóricos o hablar como habitantes de la vida cotidiana. Y esta es una pregunta clave: si la vida cotidiana es tan diferente del teorizar científico, cómo ellos, teóricos, supongo, han alcanzado esa penetración en la vida cotidiana (...) Volvemos a decir que estamos de acuerdo en que la 'actitud de la vida cotidiana' y 'actitud del teorizar científico son cosas diferentes (...). Pero lo que sí discutimos es que no se trate de una diferencia de grado (...) de modo que se pueda concluir que la diferencia es precisamente una distinción de grado" (225).

Es obvio que el lector se queda en este punto algo desasistido de apoyos para seguir a unos o a otros, pero como la crítica se enmarca dentro de un contexto general en torno al positivismo, a la razón, y al método, le sugerimos leer todo el artículo y le emplazamos para un próximo apartado donde nos acercamos al problema del método.

4.5.- El interaccionismo simbólico

Parece oportuno ahora bosquejar siquiera brevemente las ideas fundamentales de la línea teórica denominada "*interaccionismo simbólico*", también conocidos sus representantes como grupo de Chicago, al pertenecer muchos de ellos a la Universidad de esa ciudad norteamericana: Dewey, Thomas, Park, Mead, Wirth, Goffman...

Lo lógico hubiera sido presentar los fundamentos del interaccionismo simbólico, así como los de sus más genuinos diseñadores, al comienzo de este capítulo de la sociología de la vida cotidiana; sin embargo, quizá, después de haber hecho este repaso de la teoría y método de estas corrientes sociológicas, veamos más claramente de quién es deudora, o por lo menos, a quién se parece más. La contribución de la corriente filosófica de la fenomenología ya ha quedado patente a lo largo de estas páginas en múltiples ocasiones y no debemos olvidarla pero, quizá el interaccionismo simbólico tenga una mayor relevancia en nuestro análisis por formar parte en sí mismo de la sociología original.

Si nos detenemos al final y no al principio, en la escuela interaccionista enmarcada en lo que suele dar en llamar enfoques psicosociológicos, situacionistas, a veces, o corriente psicologista en sociología puede que obtengamos así una visión más gestáltica de la sociología de la vida cotidiana en general.

4.5.1.- Antecedentes teóricos

El interaccionismo simbólico parece que nace mirándose fijamente en los espejos de tres teorías generales. Y, para las tres tiene un punto de crítica: se opone al formalismo (Simmel, Von Viesse...); al positivismo organicista (Comte, Spencer...) y al behaviorismo social (conductismo de Watson...). En el formalismo liberal del despotismo ilustrado ve una especie de engaño: "*déjame que yo domine el mundo y tú a tu libertad interior*". La libertad, valor supremo del formalismo, pasa a ser un valor interior que se desgaja del mundo (el idealismo) (226). En cambio, para el

interaccionismo simbólico, frente a esa libertad de la persona que no tiene que ver con el mundo, piensan que la libertad de pensamiento es libertad en el mundo. El mundo social consiste en la interrelación del hombre con los demás. La libertad se da en la sociedad.

El interaccionismo simbólico, también, reacciona contra el organicismo positivista, conservador y, en cierta forma, totalitario, cuando niega la posibilidad de que la persona y sus acciones queden tan cosificadas que se pierda el sentido humano del que las produjo. Además la sociedad no puede ser considerada como un organismo que funciona por leyes externas, porque la sociedad está formada por individuos con cierta independencia de esa totalidad de la que forman parte. Tampoco, por otro lado, pueden aceptar la doctrina behaviorista donde la conducta humana queda reducida a la del animal que reacciona por el esquema estímulo-respuesta, porque el objeto de su interés son los aspectos simbólicos y de significado en la interacción social. Por tanto, ni es una teoría enteramente humanista entendida en el sentido clásico, ilustrado, de predominio de la razón; ni behaviorista-positivista, porque la actividad humana es dato de conciencia que sirve al individuo para adquirir conocimientos, emitir sentidos e interpretar la realidad. El individuo, con el interaccionismo simbólico, gana indudable protagonismo.

Esta teoría es, como vemos, dualista: es una disciplina tanto **interpretativa** (componente formalista) como **empírica** (en sentido norteamericano), y, consecuentemente, queda entre paréntesis la consideración de teoría científica en el sentido clásico del término.

4.5.2.- La teoría y el método

La sociología del interaccionismo simbólico es interpretativa (Weber) por cuanto que los hechos sociales son fruto de la acción substantiva del sujeto que necesita de la relación con el otro. Mundo y sujeto van pues, unidos. Hay una relación dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo. El mundo empírico que estudia el sociólogo es el simbólico (como el estructuralismo lingüístico). La teoría es procesual, incompleta, de acuerdo con el objeto de su estudio: los procesos de interacción en devenir constante.

Mientras que el método es el de la **observación participante** para poder comprender al otro.

En la teoría interaccionista es importante asumir el concepto de socialización o aculturación, por medio del cual el hombre es capaz de acomodar su conducta a las predicciones de la conducta de los otros, previamente comprendidas porque están cargadas de significado. Este matiz ha dado lugar a que se la considere como una teoría conservadora, del consenso. Pero, de igual modo, puede aparecer el conflicto y el cambio en la interacción cuando tomamos a los sujetos como protagonistas de sus acciones; la cultura, entonces, no se adquiere, sino que se constituye, precariamente a veces.

Dice Martindale a propósito de esta escuela: *"La segunda gran rama del behaviorismo social es llamada por sus partidarios 'interaccionismo simbólico' (...) se formó en América, primordialmente bajo la influencia del pragmatismo, y en realidad muchos de sus primeros miembros se clasificaban a sí mismos como pragmatistas. Para ellos, la filosofía neohegeliana y la psicología experimental idealista eran secundarias (...). El interaccionismo simbólico puso el acento en la actitud y el significado"* (227), en el yo y en la **personalidad**.

Después de este bosquejo introductorio, creemos oportuno decir algo de tres de los principales autores de esta escuela de pensamiento social: Charles Cooley, William Thomas y George Mead.

4.5.3.- Charles Cooley

Dice este autor, en un artículo escrito a mediados del decenio de 1920: *"La historia parece correr por dos canales diferentes. Quizás hay una corriente y un camino que corre a lo largo de la orilla, dos líneas de transmisión. La corriente es herencia o transmisión animal; el camino es comunicación o transmisión social. La una fluye a través del plasma germinal; el otro viene a manera de lenguaje, intercambio y educación. El camino es más reciente que la corriente"* (228). De esta manera, observamos las fuentes

evolucionistas de donde bebe Cooley para llegar a cobrar fuerza en él la idea de cultura que va tomando importancia ya en la sociología y en la antropología norteamericana.

El caso es que Cooley concebía la realidad social formada por las ideas que los hombres tiene unos de otros y creía que la tarea sociológica fundamental era el estudio de las **relaciones sociales** como reflejos de ideas, actitudes y sentimientos (229).

Su teoría se basaba en el estudio de las relaciones sociales en el marco de la interacción, pues para él, las ideas y las creencias, y no los actos externos, son los hechos de la sociología. Dirá: "*Las imágenes que las personas tienen unas de otras son los hechos sólidos de la sociedad*" (230) La sociedad es un fenómeno mental (231), una relación entre ideas personales, por eso, rechaza que se puedan explicar los acontecimientos sociales por medio de variables tales como el ambiente físico, la herencia o la raza. La explicación tiene que venir dada a través de una interpretación de los factores internos al proceso de interacción. Afirma Martindale, en consecuencia, "*Si las imágenes que tenemos unos de otros son los hechos últimos de la sociedad, se sigue que el método sociológico sólo dará resultado si se ocupa de ellas*" (232).

¿Que método es el único adecuado?; alguna forma de **introspección**. Por ejemplo, propone Cooley, la "*autobiografía sistemática*". Además, propugnó y practicó la comprensión simpática y sostuvo que la **empatía** es esencial en toda investigación sociológica. Captando los fenómenos sociales por intuición, lo cual le sitúa muy cerca de la escuela fenomenológica.

Ahora bien, ¿cómo se forma el yo del individuo que entra a formar parte en la interacción con el del otro?. La génesis del yo es una de las aportaciones más importantes que hace Cooley al interaccionismo simbólico, junto con el desarrollo de la idea de **grupo primario**.

El yo social, también llamado "*yo espejo*" (233) surge por reflexión, como reacción ante las opiniones de los demás sobre el yo. "*Una autoidea de este tipo tiene tres elementos principales: la imaginación de cómo aparecemos ante la otra persona; la*

imaginación del juicio de ésta sobre tal apariencia, y una especie de autosentimiento, como orgullo o mortificación" (234).

Este yo social asume la organización social a través del grupo primario que transmite los ideales y valores básicos que aunan a un grupo social (la opinión pública) mediante la comprensión mutua de los respectivos puntos de vista de los individuos que lo componen. Una idea organicista, sin duda, que atempera Cooley introduciendo el concepto de tipo social. *"A cualquier detalle duradero y distinto de estas estructuras se le puede llamar un tipo social, término que debe emplearse cuando se quiera descomponer un todo en partes para su análisis o descripción. Así, hay tipos de personalidad, de estructura política, de religión, de clases, de familia, de arte, de lengua..." (235).*

Los grupos primarios se caracterizan por una asociación íntima y cara a cara, por la cooperación y el antagonismo directos, y por el juego relativamente libre de la personalidad y del sentimiento. Las relaciones son informales, son normalmente pequeños, perduran a lo largo del tiempo y son los agentes de socialización más importantes para la aparición y configuración del yo. En cambio, en los **grupos secundarios** predomina la organización formal y la interacción es sobre la base del rol (236).

Como decimos, la noción de grupo primario es una aportación decisiva en el campo de la sociología; y hace coherente, igualmente, la teoría misma de Cooley, pues es a través de ellos como el individuo obtiene su imagen del yo, y es por ellos por lo que él experimenta y asume para su conciencia los ideales universales de bondad, libertad, obediencia a las normas sociales etc. que posibilitan que el individuo se sienta formando parte de una comunidad y pueda comprenderla a ella y a sus miembros con los que le tocó interactuar y donde aporta su especificidad.

4.5.4.- Willian I. Thomas

Thomas es otro de los autores que más decisivamente han contribuído a la formación del llamado interaccionismo simbólico. Su aportación teórica se centra en el desarrollo conceptual de lo que él define como objeto de estudio de la sociología. Para él, la conducta y especialmente la conducta de adaptación es el punto central de la teoría sociológica. No hay que olvidar que metodológicamente está en desacuerdo con el principio fundamental del behaviorismo, a saber, que la acción humana es científicamente explicable sin referencia a las mentes de los actores de la escena social (237). Para él, sin embargo, la acción en una situación social es el hecho social que hay que explicar, es la unidad básica del estudio sociológico (no la interacción). Y, esta acción del individuo se encuentra en interdependencia mutua con la organización social y la cultura.

Esta relación entre personalidad que actúa y cultura es el principal problema que hay que resolver en la teoría social. La interdependencia se observa al contemplar la constitución de la situación social que consta de tres elementos relacionados entre sí: 1) **Circunstancias objetivas** que serían las reglas de conducta socialmente impuestas. Los sistemas establecidos de tales reglas son las instituciones que, a su vez, conforman la organización social. 2) **Las actitudes preexistentes**: La actitud es una tendencia a obrar y representa un impulso o deseo; las actitudes *"representan un proceso de conciencia individual que determina la actividad real o posible del individuo en el mundo social"* (238). Mientras que el valor representa la finalidad o meta del actor. Los valores son los objetos del mundo a los que las actitudes se dirigen. *"Actitud hacia el valor"*, dirá Thomas.

Normalmente, en el comportamiento se da una combinación de actitudes y valores, de ahí que los individuos reaccionen de distinta manera a las mismas influencias. Por ejemplo, si para un hijo es poderoso el valor de solidaridad puede resultar de ello una actitud de sumisión, en cambio, si otro hijo ama los valores individualistas puede resultar una actitud de rebeldía (239).

Pues bien, el individuo desarrolla sus actitudes y hace la selección de los valores que una situación ofrece, sobre la base de un modelo general de deseos -a veces, es cierto, que no es fácil distinguir en Thomas deseos o actitudes, estos deseos comprenden: a) El deseo de **nueva experiencia** (arte, aventuras); b) el deseo de **consideración social** y reconocimiento (respuesta sexual y aprecio social general, conseguidos por diferentes medios: vestidos, manifestación de la valía a través del éxito científico etc.); c) el deseo de **dominio** (propiedad, tiranía doméstica, despotismo político, basados en el instinto del odio, pero capaces de ser sublimados en una ambición laudable); d) el deseo de **seguridad** (ante la soledad por ejemplo), es para Thomas el más influyente en la acción del individuo).

Finalmente, queda por referirnos al último componente de una situación social: 3) la **definición de la situación (240)** por el actor mismo. La situación no sólo existe en forma verificable, objetiva, sino, también, como parece existir para la persona misma. Dice Thomas: *"si los hombres definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias"* (241). La definición de la situación es el punto de vista del actor cuando llega la decisión de actuar. Para Thomas este elemento constitutivo de la situación social es de una importancia capital pues en virtud de él podemos reconocer la actividad interpretativa del actor que atribuye significación a las circunstancias objetivas. Aquí coloca Thomas la impronta personal del actor, en contraposición a aquellas definiciones de la situación impuestas, digamos, en la socialización primaria, tal como indica Thomas: *"La definición de las situaciones es iniciada por los padres, (...) es continuada por la comunidad (...) y está formalmente representada por la escuela, el derecho, la Iglesia"* (242). Constituyen dos tipos de definiciones de la situación, una marcada socialmente y la otra que permite autonomía personal al individuo para tomar decisiones. Dirá Thomas en una de sus obras: *"Hay siempre una rivalidad entre las definiciones espontáneas de la situación hechas por el miembro de una sociedad organizada y las definiciones que su sociedad le ha proporcionado"* (243).

El sujeto es así un producto de la interacción. Al final, habrá tipos de personalidad en función de esas combinaciones cultura-sujeto que marcan el carácter de cada individuo. La personalidad **filistea**; donde las actitudes de la persona se hayan tan

estabilizadas que excluyen la posibilidad de desarrollar otras nuevas, es el conformista, la personalidad **bohemia**; que se caracteriza por lo contrario, actitudes inestables e independientes, su carácter sigue sin formar, permanece abierto a cualquier influencia. Opuesto a estos dos tipos se encuentra la personalidad **creadora** cuyo carácter está asentado y organizado de un modo que exige un proceso, un desarrollo interior. En estos diversos tipos de personalidad (tipos ideales como en Max Weber) los deseos fundamentales -deseo de nueva experiencia, de seguridad, de reconocimiento etc.- entran en diverso grado.

Finalmente, resta comentar la elección del **método** de análisis de Thomas. Ya hemos visto que las unidades fundamentales de la realidad social son las actitudes y los valores. El fin de la sociología es descubrir la dependencia de los individuos respecto de la vida social y la cultura, y la dependencia de la cultura y la vida social respecto del individuo. El método propuesto para obtener la información y para su posterior tratamiento es el de la **historia vital**, la narración personal detallada y el estudio exhaustivo del caso individual; puesto que así es posible captar la "*mente*" de los individuos; cómo se cuantifican las definiciones de la situación; qué peso hay que asignar al temperamento; a las situaciones objetivas etc.

Consecuentemente, su método, como decimos al principio, se aparta del estricto behaviorismo y abandona la idea de causación en favor de un punto de vista que busca consecuencias específicas de antecedentes específicos.

No es posible encontrar causas, tan sólo formular **proposiciones**. Es decir, Thomas junto con Cooley se convierte en uno de los opositores más convencidos a las teorías monistas que interpretan la sociedad, la cultura y sus cambios a base de un sólo carácter.

No es posible, por último, finalizar con Thomas sin hacer un recordatorio de su íntimo colaborador Florian Znaniecki, y al paso, su monumental obra, clásica en sociología: **El campesino polaco**, donde ambos ponen en práctica la teoría

interaccionista y sobre todo un método "*documentalista*" poco empleado en sociología, pero, sin duda, de gran utilidad para todos estos presupuestos situacionales.

4.5.5.- George H. Mead

Es el último de los tres representantes principales del enfoque psicosocial que estamos considerando. La preocupación básica de este autor es fácilmente colegible del título de su más importante obra: **Espíritu, persona y sociedad (244)**.

Su pensamiento comienza por desarrollar la idea de espíritu y persona para abordar la fundamentación de la sociedad sobre la base de los anteriores conceptos.

Desde el punto de vista metodológico cabe decir, primeramente, que Mead parte del behaviorismo en cuanto que su teoría nace del ejercicio de una actividad observable, pero, no será del todo behaviorista, en sentido literal, porque para él es imposible ignorar las experiencias internas del individuo. Vamos a desarrollar su pensamiento a partir de desglosar, por orden, los tres conceptos fundamentales que lo sustentan.

El concepto de **Espíritu**: Para Mead el espíritu y la persona tienen un origen social. Esta es probablemente una de sus contribuciones más importantes. El espíritu surge y se desarrolla dentro del proceso social, en las interacciones sociales. Para explicar esto, Mead parte del concepto de **gesto**. El gesto como elemento de transición desde la acción al lenguaje, el cual permitirá la aparición del yo en el curso de la actividad social. El gesto puede ser identificado con esos comienzos de los actos sociales que son estímulos para las respuestas de otras personas. Por ejemplo, el enseñar los dientes por parte de un perro acompaña al ataque; y, el otro perro responde a esto que considera que significa que el ataque va a comenzar. El signo -el gesto- tiene significado; su significado es precisamente el posible acontecimiento (245).

La vida social humana no se lleva a cabo mediante gestos, sino mediante el lenguaje. El lenguaje es una especial transformación de los gestos. En el lenguaje el

gesto ha sido convertido en un **símbolo** significativo; un gesto es significativo cuando significa una idea y hace surgir esa misma idea en el otro individuo. Luego, el gesto mutuamente comprendido es un **símbolo** significativo.

Sólo a través de símbolos significativos puede ocurrir el pensamiento "*que no es más que una conversación implícita o interna del individuo, consigo mismo, por medio de gestos*" (246). Por eso, el espíritu surge, de la capacidad que el hombre tiene para adoptar el papel del otro, ponerse en su lugar, mediante símbolos significativos, fundamentalmente a través del lenguaje, que se constituye en un conjunto de símbolos que hacen surgir en nosotros las mismas repuestas que despertamos en otras personas, de forma que siempre incorporamos las actitudes de la otra persona en nuestra propia conducta (247).

Mead señala que un gesto es significativo cuando hace surgir en nosotros las mismas respuestas que esperamos de los demás. Es decir, hay tres conceptos implicados en esta idea: el gesto originario, la respuesta adaptativa, y el resultado del acto social iniciada por el gesto. Este fenómeno del retorno de la experiencia del individuo sobre sí mismo es el que Mead denomina **reflexión**, y a través de ella cree que todo el proceso social se introduce en la experiencia de los individuos implicados en él. La reflexión se convierte así en la condición esencial, dentro del proceso social, para el desarrollo del espíritu. Mediante ella, el niño emplea sus propias experiencias para formar un yo. Supone tener enfrente a otro que reciba mi experiencia y me la devuelva como a modo de frontón, así, puedo comprobar mi acto y conocerme. Pero, a la vez, estoy asumiendo el papel del otro con el que viajo inevitablemente. Y, entramos a comentar el segundo concepto básico de su teoría; según parece, su contribución más importante: la idea de **persona**. La propiedad reflexiva que la experiencia social humana adquiere como producto del empleo del lenguaje es básica en la explicación de Mead de la aparición del yo. Un yo sólo es posible a una criatura que pueda ser objeto para sí misma. El proceso subyacente que produce el yo consiste en asumir papeles, lo cual se da siempre que se emplean símbolos significativos. Se aprende un símbolo significativo cuando se comparte con alguien más, un signo que se refiere a un curso común de la experiencia. Mediante el símbolo significativo se está inevitablemente en la situación de haber asumido el papel del

otro. Esta capacidad de asumir papeles está detrás de la idea de Mead de la formación de la persona (248).

Mead distingue dos etapas en el desarrollo de la persona, que podrían considerarse también como modos de asumir papeles. Son las situaciones de "*play*" (juego no organizado) y "*game*" (juego organizado). En la situación de **juego no organizado** el niño desarrolla, digamos, la mismidad de su persona, solicitando de sí mismo las respuestas que solicitaría de los demás. La situación de juego no organizado está presente siempre en aquellas situaciones sociales en que no hay papeles especializados. En la situación de **juego organizado**, por el contrario, el individuo entra ya propiamente en el proceso social, pues, al existir papeles especializados, tendrá que tomar en consideración las actitudes de los demás. Cabe distinguir dos momentos en la asunción de papeles a través del juego organizado, para la formación de la persona. 1º) La organización de las actitudes particulares de los otros individuos hacia uno mismo. Asumo mi yo a través de la imagen que proyectan de mí cada sujeto con el que interactúo, pero además, del conjunto de los individuos con los cuales entro en relación durante un juego organizado aprendo las reglas que lo constituye, es decir, **interiorizo** al "*otro generalizado*". El 2º) momento, pues, es la organización de las actitudes sociales del otro generalizado (249) hacia uno mismo. Esa actitud son las reglas de la comunidad (otro generalizado). El yo alcanza su pleno desarrollo **organizando** las actitudes individuales y generalizándolas, convirtiéndose en un reflejo individual del modelo social general y sistemático de comportamiento del grupo, en el que todos los demás están implicados.

Según esto, Mead puede considerarse como un ferviente defensor del determinismo social sobre el individuo, algo que ciertamente le achacan sus detractores; sin embargo, Mead no desea perder en el individuo su grado de autonomía subjetiva para intervenir en el mundo, y de la misma manera que desarrolla las etapas de "*play*" y "*game*"; juego simple y juego organizado, en la constitución de la personalidad, introduce, al mismo tiempo, la idea de "*Self*" (persona, sí mismo) compuesto por "*I*" y "*Me*". Y, es a través del "*I*" como el determinismo cultural no se explica enteramente.

El "I" (ego puro, yo), son las tendencias impulsivas del individuo, aspectos iniciales espontáneos y desorganizados de la experiencia humana. Es un propósito de acción; reacciona ante la imagen de sí mismo que surge por la actitud de los demás. El "I" es consciente del "Me", y representa la parte activa de la persona. Mientras que el "Me" es la pasiva, es el otro generalizado incorporado en mí (250).

El "I" es la respuesta del organismo a las actitudes de los demás, es lo que nos queda de subjetivo y autonomía; el "Me", por el contrario, es el conjunto organizado de actitudes de los otros que uno mismo asume.

A propósito de esto último, aclara Mead: *"El 'yo' es siempre algo distinto de lo que la situación misma exige. De modo que siempre hay esa distinción, por así decir, entre el 'yo' y el 'mi'. El 'yo' hace surgir al 'mi' y al mismo tiempo le responde. Los dos juntos constituyen una personalidad, tal como aparece en la experiencia social. El yo es esencialmente un proceso social que pasa por estas dos fases discernibles. Si no tuviera estas dos fases no podría haber personalidad consciente, y no habría nada en la experiencia"* (251).

De este modo, sale al paso de las posibles interpretaciones que ven en sus ideas poco margen de maniobra para el sujeto individual.

Y, finalmente, abordamos el tercer y último concepto básico en Mead: El de Sociedad, que, lógicamente puede ser derivado de lo anterior. Así, cuando el individuo actúa en sociedad no está simplemente en una situación de juego no organizado, sino en una situación de juego organizado real. La sociedad se organiza porque las reglas de juego lo exigen, pero el individuo también organiza su personalidad a través del "me", es decir, a base de adoptar las actitudes de los otros individuos, el otro generalizado.

Hay, entonces, un cierto tipo de orden social que los individuos establecen a través de las reglas del juego. Este orden social es más o menos impuesto por la sociedad al individuo a través de "Me", a través de la persona pasiva. Pero, si esto fuese todo, la

sociedad sería estática, sin cambio. Este no es el caso, ya que la persona contesta a ese "Me" mediante su "I" creador, tal como hemos visto.

El "I", la persona activa, puede introducir el **cambio** en la sociedad, aportando así un elemento dinámico al proceso social. El orden social y el cambio social quedan así explicados debido a la existencia de estas dos caras de la persona: el "I" y el "Me". El ciclo queda completo con el "Me" representando al orden social, y el "I" al cambio social. Las dos caras son partes necesarias en la sociedad, de la misma forma que lo son en la persona (252). Y, del mismo modo, podemos suponer que en Mead las instituciones son para la sociedad la contrapartida de lo que el "Me" es a la persona. En medio, está el concepto de **papel** que aparece en la obra de Mead como el punto de fusión de la personalidad y la estructura social (253).

4.6.- Procesos cognitivos y realidad (254)

Tiene que ver este apartado con todas aquellas consecuencias derivadas de la difusión masiva de la información y del acceso a ella. Fundamentalmente serían dos: el proceso de individualización y la aparición, consecuente, de una sociedad fragmentada, con todo lo que ello implica de debilitamiento del poder coercitivo de las grandes estructuras y de la misma cultura como estructura por excelencia. Por contra, se halla la visión optimista de la capacidad de autonomía del sujeto para hacer su vida al margen de determinismos sociales.

Vamos a desarrollar algunas de estas ideas que están presentes en un área de la psicología denominada cognitiva.

"La naturaleza humana es demasiado importante para ser abandonada en manos de conductistas y psicoanalistas.

La intención de este libro es demostrar que tal empresa es posible. Es más, ya se ha puesto en marcha; existen muchas líneas florecientes de investigación sobre las cuales se puede basar. Los estudios evolutivos de Piaget y T. G. R. Bower, el trabajo perceptual de James J. y Eleanor J. Gibson, el interés renovado por los mapas cognitivos naturales, el cambio hacia teorías semánticas del lenguaje y hacia observaciones naturalistas de la adquisición del lenguaje -esos y otros muchos desarrollos pueden ser considerados como contribuciones a una psicología cognitiva con sentido" (255).

Una **psicología cognitiva** que preste más atención a los detalles del mundo real en que viven los que perciben y los que piensan y hacia la fina estructura de la información que ese mundo pone a su disposición .

Manuel Ato García, en el prólogo del libro (Ulric Neisser, **Procesos cognitivos y realidad**), nos sitúa en el esquema conceptual necesario para comprender las implicaciones de la obra. Por una parte, dice, hay en Neisser una crítica a la misma psicología cognitiva que *"se cimenta sobre el argumento de que la investigación actual*

carece de "validez ecológica", es indiferente a la cultura y no se compromete con una concepción de la naturaleza humana susceptible de aplicación a la vida cotidiana" (256).

Por otra; la postura de Neisser, que él mismo sostiene a lo largo del contenido de su libro, se sirve del esquema conceptual de James J. Gibson (257) según el cual *"los eventos mentales no juegan en absoluto ningún papel; el perceptor extrae directamente la información que el mundo le ofrece" (258)*. Aunque, este punto de vista evolucionista y contextualista no es enteramente asumido por Neisser puesto que para él *"debe haber tipos definidos de estructura en cada organismo que percibe para permitirle notar ciertos aspectos del ambiente más que otros o para no detectar ninguno en absoluto" (259)*. Luego el ambiente sólo no puede determinar la información percibida por un sujeto.

Por último, un punto importante en esta visión de la naturaleza humana, es el que hace referencia al método. Lo mismo que sucedía en la etnometodología y en la fenomenología en general, Neisser relativiza la euforia experimentada en psicología, aunque, no la cuestiona totalmente, y cree necesario considerar la importancia de otros métodos no experimentales y orientar el experimento psicológico hacia una perspectiva más social.

Teniendo en cuenta todo lo cual, nos interesa presentar algunas de las ideas fundamentales de esta psicología actual, que seguro tienen mucho que ver con el marco teórico que desarrollamos en estas páginas.

A nuestro juicio, la lección que nos proporcionan estos recientes enfoques de psicología cognitiva es la de que el yo queda preservado de ser controlado y manipulado por los otros que le rodean, llámense o no sujetos eventuales con los que interactúo, instituciones por muy cerradas o totales que sean (260) o, en definitiva, expertos conductistas en un intento de modificación de conducta. Esta facultad subjetiva del individuo es tanto más factible cuanto mayor posibilidad de acceso a la **información** posea (261). Quiere ésto decir que un sujeto que acumula una gran experiencia está mucho mejor colocado para predecir la conducta de los demás y consecuentemente manipularla, que aquel que no la posea. De la misma forma, nuestro personaje tiene,

inversamente, muchas menos posibilidades de que su conducta pueda ser predicha y por tanto manipulada.

El proceso para llegar a esta conclusión interesante parte del estudio mismo del desarrollo cognitivo. Para estos autores, la **cognición**, que es la actividad de conocer, ésto es, la adquisición, organización y uso del conocimiento, se fundamenta en la **percepción**, que *"es la actividad cognitiva básica de donde todas las demás deben emerger -y- es el lugar donde la cognición y la realidad se encuentran"* (262). Pues bien, la percepción tiene lugar ubicada en contextos o esquemas mentales adecuados (263) y la formación de estos esquemas es un proceso de adquisición de conocimientos que al final proporcionan un plan, una guía, un contexto o un esquema donde se integran el resto de las informaciones que obtenemos del exterior.

En este sentido, el esquema es fruto de la experiencia, de la frecuencia de los sucesos con los que se enfrenta el actor; luego, posteriormente, la percepción se acomoda a un esquema y ésta será mejor o peor, mucha o poca, en una dirección o en otra dependiendo del esquema formado que, como decimos, es fruto de la acumulación de información. El ciclo del desarrollo cognitivo se completa: La información está en la base de la formación de esquemas perceptuales que se hayan detrás del proceso de conocer. Y, cuanto más conozcamos menos predecible se hace nuestro comportamiento y más el de los otros para nosotros.

Entonces, la manipulación y el control de las conductas tiene que ver con esa relación dialéctica : conocimiento del experto sobre el sujeto y conocimiento del sujeto sobre sí mismo y su ambiente. Total, que *"los hechos de la cognición presuponen que la manipulación psicológica de la conducta está abocada al fracaso; no pueden llevar a resultados sistemáticamente pronosticables bajo las condiciones culturalmente ordinarias"* (264) porque cada sujeto es un mundo y una experiencia distinta y no hay ningún experto que alcance un conocimiento general tan extenso como para poder predecir la conducta de sujetos diferentes. Y, dado que el conocimiento del individuo y su conducta dependen de la información de su cultura, la modificación de la conducta de un sujeto supone menos actuar sobre él que sobre su medio. *"Si juego al ajedrez con el experto me*

ganará siempre, precisamente por el hecho de que él puede perfectamente pronosticar y controlar mi conducta, mientras yo no puedo hacer lo mismo con la suya. Para transformar esta situación, debo mejorar mi conocimiento del ajedrez, pero no de la psicología (...) éste es el modo como se controla la conducta. Transformar el mundo es un medio poderoso de cambiar la conducta; por el contrario, transformar al individuo mientras se deja al mundo inmutable es una proposición dudosa (...). Lo cuál significa que nadie podrá pronosticar ni controlar a otra persona que conozca la situación mejor que él, o extraiga información que no haya tenido en cuenta (...). La predicción y el control de la conducta en el mundo real requiere un conocimiento muy detallado de ese mundo en un grado que hasta el momento no poseemos y que en cualquier caso cae fuera del ámbito de la habilidad psicológica" (265).

Podíamos pensar, en consecuencia, que en situaciones ambientales fuertemente controladas como las que se producen en las instituciones totales de las que nos habla Goffman (266) cabría suponer que así el sujeto puede ser efectivamente manipulado. Pues ni en estos casos, apunta Neisser, pues aunque el control sobre la persona es más plausible desde el ambiente, hay experiencia contraria de que aún en esas circunstancias extremas el sujeto pierda enteramente su yo. Más bien parece que el individuo adquiere pautas de adaptación nada más, tal como también observa Goffman. Una consecuencia de esto que decimos es que un sujeto que comprenda tan bien como otro el ambiente de éste es más fácil que pueda predecir sus conductas y consecuentemente controlarlas; es lo que sucede con los padres respecto a sus hijos (267) y prueba también que haya períodos en el devenir de una sociedad marcados por fuertes corrientes de valores juveniles y contrariamente otros en los que el predominio es de los valores materialistas, por emplear el término de Inglehart, frente a los post-materialistas; de la misma forma que Margaret Mead habla de sociedades prefigurativas -predominio de la socialización de los hijos sobre los padres- y postfigurativas donde la instrucción procede de modo inverso, son los padres los que educan marcadamente a sus hijos (268).

Todo ello es consecuencia de que los hijos acceden a nuevos ambientes que ya los padres no conocen bien y, a veces, esos entornos, urbanos por ejemplo, son significativamente valorados en un momento histórico determinado. La consecuencia es

que el control de los padres, y de sus valores, sobre los hijos se hace muy poco operativo porque sus experiencias no son las mismas y sus ambientes diferentes.

En definitiva, pues, lo que Neisser pretende decirnos es que acceder a la información que proporciona el ambiente hace al individuo menos controlable, y abre los intersticios de la libertad; como dice él *"la verdad hace posible la libertad"*. La intencionalidad del sujeto se hace posible conociendo y articulando su experiencia, a modo de un ordenador, en esquemas y contextos perceptivos. *"La dificultad -para el observador- es que los esquemas se encierran enigmáticamente en el cerebro de los individuos y no es posible su evidencia directa"* (269).

Ahora bien, queda un punto por comentar; y es que si el control de la persona, o por decirlo de otra manera, su mismidad depende de la cantidad de información que extraiga del ambiente y de su conformación en esquemas organizativos mentales, si bien es imposible un control psicológico válido del otro sobre mí, yo me encuentro a merced de mi cultura; por tanto, el problema de la independencia del yo respecto al rol, de la libertad o de la intencionalidad de mis acciones queda mediatizado por el mayor o menor sesgo en la información que reciba. Dice Neisser : *"Si la conducta se basa en la información, puede verse afectada por la falsa información (...). La vinculación entre libertad de elección y acceso a la información válida es fundamental; la primera no puede existir propiamente sin la presencia de la segunda. Ello plantea un peligro particularmente grave para la libertad en la sociedad contemporánea, en la que varios tipos de intermediarios y medios controlan nuestro acceso a los hechos importantes. La supuesta amenaza a la libertad planteada por siniestros psicólogos manipuladores es una ilusión, pero el peligro de una información falseada es una realidad"* (270).

Podríamos concluir diciendo que Neisser y la nueva psicología cognitiva que representa, nos libera de los determinismos biológicos : *"Ni la biología ni ninguna otra ciencia nos puede desposeer de la responsabilidad de tomar nuestras propias decisiones"* (271). Porque ni siquiera nuestras vidas emocionales, que son pautas de respuesta innatas a señales provenientes del otro, pueden ser enteramente pronosticables puesto que no consisten únicamente en respuestas automáticas estereotipadas a estímulos

desencadenantes, debido a que son igualmente dependientes de las experiencias sociales que proporcionan los esquemas adecuados para percibir y desencadenar el conocimiento y la acción.

Podríamos pensar, también, que esta corriente psicológica se centra en los procesos de interacción en la vida cotidiana y observa que el sujeto toma decisiones autodeterminadas en tanto en cuanto tenga experiencia de lo que dice y hace, con independencia de las posturas particulares hacia él de los otros que le acompañan en el escenario de su actuación y con independencia del repertorio del rol que representa. Su yo, en todo caso, se adapta a todas aquéllas situaciones que le obligan y de las que no puede salir (Goffman).

Hasta aquí, estos planteamientos nos recuerdan mucho a las corrientes interaccionistas y fenomenológicas que estamos comentando. Y, hasta este punto, la razón de la imposibilidad predictora del comportamiento humano y por tanto de su control y modificación substancial.

Sin embargo, el sujeto no es enteramente un ser autónomo en tanto en cuanto todo su proceso cognitivo está condicionado a la información exterior; a la cantidad y a la calidad. Este es el último estadio del conocimiento y de la acción humana que nos remite a una metafísica del ser, de la verdad y de la libertad, lo cuál queda de una forma o de otra poco explicado en todas las corrientes microsociológicas. A veces, da la impresión que ellas se preocupan más de ver cómo el sujeto imprime intencionalidad en las acciones hacia los otros que en considerar el fundamento último en el que descansa la intencionalidad.

De todas formas, no estamos lejos de entender un nexo de unión implícito con los planteamientos, muchas veces únicamente descriptivos, de la posición del sujeto en la sociedad actual marcada por un profundo proceso de **personalización** -Lipovetsky, Finkelkraut, Baudrillard, Helena Béjar, etc.- que a la luz de estas últimas reflexiones tienen que ver con un mayor acceso a la información generado por la explosión de los mass-media que produciría procesos cognitivos muy diferenciados entre sí, y a la vez

extremadamente ricos -"las diferencias que existen entre nosotros se incrementan a medida que nos desarrollamos y nos hacemos más individualizados" (272), lo cuál dificulta enormemente el control sobre ellos y pone en evidencia el nivel de pronosticabilidad de los comportamientos de cada cultura, y nos sitúa en el vórtice de la polémica de la crisis de valores actual (273).

Notas al Capítulo II

- (1) J. BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Ed. Kairós, 1984
- (2) Toda política cultural, se pregunta L. ESCOBAR DE LA SERNA, ¿no es una invasión de la libertad individual?. "*... el ocio es esencialmente tiempo libre que el individuo elegirá utilizar a su antojo y puede observarse que toda política oficial en este campo, por bien intencionada que sea, implica un atentado a la libertad individual. El Estado se encuentra, pues, enfrentado a un valor reconocido como tal por la inmensa mayoría: la vida privada con los derechos que le son anejos y, especialmente, el derecho a la pereza, el derecho a la pasividad, el derecho a la no cultura, a la no participación etc.*" Ver en *Cultura y Comunicación* nº 16, 1980, pág. 37.
- (3) E. GROSJEAN y H. INGBERG, en *Cultura y Comunicación* nº 7, 1980, págs. 407-414.
- (4) ENRIC SAPERAS, *La sociología de la comunicación de masas en los Estados Unidos*. Ariel, 1985, pág. 195.
- (5) Texto de J. ORTEGA Y GASSET en "*La rebelión de las masas*", citado por JUAN CUETO en el libro: *La sociedad de consumo de masa*. Salvat, 1980, pág. 15. A fin de acercarnos al autor, son muy útiles los tres cuadernillos especiales que le dedicó El País con ocasión de su centenario: ver, El País, 7-8 y 9 de Mayo de 1983.
- (6) JORGE USCATESCU, "*Ortega y la política de la cultura*". En *Arbor* nº 457, Enero-84, págs. 45-59.
- (7) De alguna forma, late en estos párrafos la vieja fractura de la cultura en dos mitades que se miran con recelo: Por un lado, la "*cultura científica*" basada en presupuestos y determinaciones objetivas, comunes y de general aceptación por aquellos que son capaces de asomarse con rigor a su alto contenido conceptual; y la "*cultura no científica*" entendida como cultura tradicional literaria en donde la experiencia humana no puede desvincularse de su íntima condición ética. Un debate en este sentido tuvo actualidad en 1959 con ocasión de la Conferencia Rede auspiciada por el célebre C.P. SNOW autor del libro: *The two cultures: And a Second Look*. The New American Library, 1964 (en castellano editado por GUSTAVO GILI). Al respecto, son interesantes las páginas 78-89 del libro de H. MARCUSE, *Ensayos sobre política y cultura*. op.c.t.; donde él hace una alabanza del "*maravilloso, bello, profundo, complejo y articulado (...) universo de la cultura no científica*".
- (8) Traigo nuevamente una cita de ERNESTO SABATO en relación con este despropósito cultural que es la especialización en el mundo universitario, porque la belleza de las frases resaltan más, sin duda, la línea de pensamiento que estamos presentando. "*En el Hyperión de Longfellow leemos que 'una simple conversación mientras se come con un sabio es mejor que diez años de estudio libresco'. y dice 'wise', es decir, 'sabio' en el sentido en que a veces lo es un campesino iletrado, en el sentido en que los franceses dice 'sage', para no confundir con ese 'savant' que no puede hablarnos sino de silicatos o resistencias*

de materiales. La sabiduría es algo diferente, sirve para convivir mejor con los que nos rodean, para atender a sus razones, para resistir en la desgracia y tener mesura en el triunfo, para saber qué hacer con el mundo cuando los 'savants' lo hayan conquistado, y, en fin, para saber envejecer y aceptar la muerte con grandeza. Para nada de eso sirven los isoterms y los logaritmos, cuyo valor en el dominio de la naturaleza es irudable y necesario: La verdadera educación tendrá que hacerse no sólo para lograr la eficacia técnica, sino también para formar hombres integrales". Artículo citado en Comunidad Escolar. 24-6 -1987.

- (9) A. AKSENOV, artículo citado, El País, 26-3-1987.
- (10) Esto nos recuerda la postura crítica de M. MATELART y STOURDZE que exponen en su libro: **Tecnología, cultura y comunicación**. Mitre, 1984, págs. 84-95, a propósito del presupuesto de cultura francés destinado preferentemente al mantenimiento y conservación del patrimonio artístico. Por contra, estos autores, citando estudios recientes, constatan que *"los espectáculos culturales no congregan sino a una minoría de franceses (...) las prácticas a domicilio han sustituido a los espectáculos vivos. En 1981, el 47% de los franceses vió una obra teatral en la televisión contra un 12% que la vió en una sala de teatro consecuentemente -dirán- "frente a estas evoluciones, la política cultural está en falso por completo"*. Esto por cinco razones esenciales: 1) Privilegia a los privilegiados. 2) Pasa por encima de la verdadera crisis -los jóvenes, la gente del campo... 3) Ignora la cultura militante. 4) No es realmente una política de creación. 5) No tiene impacto internacional. Un dato más. En España de los 37.851 millones de presupuesto para Cultura podríamos cifrar en un 80% lo que se destinará a conservación y mantenimiento, y somos generosos si concedemos un 20% enteramente para creación. Ver referencia informativa en El Correo y El País del 3 y 6 del 10-87 respectivamente.
- (11) F. SANCHEZ DRAGO, **Ideas para una nueva política cultural**. Almar, 1984.
- (12) ENRIC SAPERAS, op. cit., pág. 210.
- (13) ENRIC SAPERAS, op. cit., pág. 214.
- (14) La crítica que se hace hoy a los m.c.m. tildándoles continuamente de banales, frívolos y superficiales que aborregan a las masas, manejan sus actitudes, controlan y manipulan, debe ser atemperada no hay duda. La gente cada día tiene más criterio -si es que alguna vez no lo tuvo- y no se conforma con cualquier cosa si es que hay suficiente oferta; y, si no que se lo digan a JUAN CUETO que, sorprendido, afirma: *"Con la televisión me empieza a ocurrir el mismo fenómeno que con el cine y la literatura, algo intolerable hace apenas un decenio: que la lista de los libros más vendidos y de las películas más taquilleras también coincide con mis gustos (...). Como tantos otros, fui educado (...) en la idea de que las masas estaban equivocadas excepto si tomaban la Bastilla, asaltaban el Palacio de Invierno o mataban a Franco."*; y, ahora comprueba que sus gustos y los de las masas no son tan diferentes. En el pasado subyace un problema de confianza en el individuo con minúsculas. Ver cita en El País 6-2-88.

- (15) ENRIC SAPERAS, op. cit. pág. 251. Estaríamos muy cerca del concepto de doctrina dogmática de A. MOLES cuando se refiere a la existencia de cuatro actitudes básicas o doctrinas, que persiguen los diferentes tipos de radiodifusión: doctrina demagógica, dogmática, ecléctica o informativa y dinámica. La dogmática concretamente, buscaría colocar al individuo en un campo de influencias orientado. Sus valores son permanentes y jerarquizados: El Estado, la religión etc. Por el hecho de la reacción entre público y creadores, ese proceso se torna acumulativo y al cabo de cierto tiempo es capaz de modelar el propio aspecto de una civilización. A. MOLES, *Sociodinámica de la cultura*. op. cit, págs. 265-305.
- (16) ENRIC SAPERAS, *ibidem*, pág. 252.
- (17) COLECTIVO, *Las industrias culturales*. UNESCO, pág. op. cit. 254.
- (18) JEAN MARABINI. MARCUSE & McLUHAN y la nueva revolución mundial. Torres, 1974.
- (19) M. de MORAGAS, *Sociología de la comunicación de masas*, Ed. GUSTAVO GILI, 1982, pág. 176.
- (20) Las diferencias en el contenido de sus planteamientos serán de grado; Unos, los primeros, rechazan totalmente a la cultura de masas, mientras que los segundos son menos ácidos porque sí que encuentran algún valor en la cultura popular.
- (21) DANIEL BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza, 1987, pág. 25. Su libro más reciente donde analiza la problemática cultural a través del repaso a los nuevos movimientos sociales, lleva por título: *The Winding Passage*. Basic Books, 1982.
- (22) Es la misma tesis que suscribe PEDRO LAIN ENTRALGO, que en su artículo reciente titulado: "*Actualidad y modernidad*" (ver El País, 11-6-88) dice: "*La cultura moderna comenzó a ser para nosotros actual en el decenio de 1920 a 1930*" y lo que "*ahora llaman posmoderno -lo posterior a la crisis interna del mundo moderno- se hallaba in nuce dentro de las novedades intelectuales y sociales (...) Subsiguiente a la Primera Guerra Mundial*". Del mismo modo, en otra parte del artículo hace un repaso a esas novedades que deja poco espacio para dudar de la exactitud de sus afirmaciones. "*Llamamos arquitectura actual a la que comenzó con la Bauhaus, y poco más tarde con la concordante obra creadora de Gropius, Le Corbusier, Mies van der Rohe y Frank Lloyd Wright. Es hoy pintura actual la subsiguiente al cubismo, a la plena madurez de Picasso y a la vigencia universal Kandinsky y Mondrian. Actual es la filosofía iniciada por la fenomenología y sus consecuencias ontológicas (Husserl, Heidegger, Sartre), el neopositivismo (Carnap, Schlick, Wittgenstein), el auge planetario del marxismo, tras la Revolución de Octubre, y la especulación metafísica ulterior a esa múltiple aventura de la mente humana (Ortega, Zubiri). Física actual es la subsiguiente a la teoría de los quanta y de la relatividad, y, concretando más, la consecutiva a la propuesta del modelo atómico de Rutherford (Bohr, Sommerfeld, Heisenberg, Schrödinger, De Broglie, Fermi, Dirac). Con la declinación de la obra de Wundt,*

el reconocimiento mundial de la de Freud y el auge del conductismo neurofisiológico, se hace actual la psicología. La actualidad de la obra literaria tuvo su orto con la aparición de los ismos y con el universal prestigio de Proust, Kafka, Joyce y Faulkner; y la gran técnica, tras las ingentes novedades de la física". También JEAN BAUDRILLARD interviene en el debate con idéntica sensación: "No somos más que epígonos. Los acontecimientos, los descubrimientos, las visiones esenciales fueron las de los años 1910-1930. Vivimos como glosadores cansados de esa furiosa época en la que toda la invención de la modernidad (y hasta el lúcido presentimiento de su fin) se hizo en una lengua que todavía conservaba el resplandor del estilo. El marxismo de intensidad queda detrás nuestro". Ver J. BAUDRILLARD "Por una lucidez engañosa" El País 4-5-86.

- (23) THEODORE ROSZAK, **El nacimiento de una contracultura**. Kairós 1984
- (24) Quien así se expresa es SUSAN SONTAG citada por BELL, op. cit. pág. 129.
- (25) Teóricos como MANNHEIM, ORTEGA Y GASSET, JASPERS, TILLICH, ARENDT, advertirán de las consecuencias sociales de la pérdida de autoridad y de la exclusividad (*"que necesitan las élites para la sublimación del impulso"*, MANNHEIM). El mismo HEGEL dice: *"si hay un conflicto entre un genio y su público, debe condenarse al público (...) pues la única obligación del artista es seguir la verdad y su genio"*. Y MARCUSE: el lenguaje del arte *"comunica una verdad, una objetividad, que no es accesible al lenguaje y la experiencia ordinarias"*, ver en D. BELL, op. cit.
- (26) D. BELL op. cit. pág. 133.
- (27) D. BELL op. cit. pág. 134.
- (28) En el método científico comparativo utilizado en la antropología la comparación intercultural no establece en modo alguno distancias o jerarquías, el relativismo cultural permite así la imposibilidad del etnocentrismo, tan acusado, a veces, entre los primeros evolucionistas que paradójicamente, nos ofrecieron una definición de cultura que abre las puertas a una interpretación "democrática" de la cultura y a valorar la cultura de masas, pero, por contra, también, admite el ejercicio teórico de evaluar y jerarquizar la cultura.
- (29) UMBERTO ECO, **Apocalípticos e integrados**. Lumen, 1985.
Ver, también, entre otros, estas obras: *La estrategia de la ilusión..* Lumen, 1986. *"Signo"*. Labor 1980. Y, *Diario Mínimo*. Península, 1987.
- (30) UMBERTO ECO, op. cit., pág. 59.
- (31) UMBERTO ECO, op. cit, pp. 20-21.
- (32) Ver en UMBERTO ECO, op. cit., pág. 22.
- (33) *Ibíd.*, pág. 23. Posteriormente, la respuesta que la industria de la cultura de masas

da implícitamente a sus acusadores es: La masa superadas las diferencias de clase, es ya la protagonista de la historia y por tanto su cultura, la cultura producida por ella y por ella consumida, es un hecho positivo.

- (34) A. AKSENOV, artículo citado, El País, 26-3-1987.
- (35) UMBERTO ECO, op. cit., pág. 42.
- (36) *Ibíd.*, pág. 43.
- (37) UMBERTO ECO, op. cit., pág. 50.
- (38) Una tal actitud paternalista, tendente a producir un hombre heterónimo, del cual hablará Eco más adelante, puede interpretarse bajo el signo de la tipologización que A. MOLES nos ofrece de las doctrinas de acción sobre la cultura. Un hombre heterónimo en el sentido de una persona teledirigida, acostumbrada, ya, a no decidir; una persona a la que le cuesta esfuerzo "*esforzarse*" en tomar una postura. El medio utilizado son los mass-media, el objetivo es una intención extrínseca a la formación-información propia del medio; es la cultura de masas, el hombre que pierde la autorresponsabilidad. Dentro de la clasificación que Moles presenta, no hay duda que las doctrinas que él denomina dogmáticas y demagógicas son las que más se intuyen detrás del efecto de la cultura de masas al que, por otra parte, se refieren los "apocalípticos" en general. 1) La doctrina demagógica: apunta a sumergir al individuo en un campo publicitario mediante una apelación a su tendencia al menor esfuerzo. Intenta condicionarlo para la adhesión a cierto número de valores que son los de la sociedad de consumo. 2) La doctrina dogmática: También busca colocar al individuo en un campo de influencias orientado. Sus valores son permanentes y jerarquizados: El Estado, la religión etc. Por el hecho de la reacción entre público y creadores, ese proceso se torna acumulativo y al cabo de cierto tiempo es capaz de modelar el propio aspecto de una civilización. 3) La doctrina ecléctica o informativa: La noción de cultura se presenta como una suerte de "enciclopedismo". Pretende elevar al individuo al nivel de la cultura de la sociedad en la que vive. Propone como único valor la adecuación del hombre a su medio cultural. Es la doctrina culturalista. La educación de adultos. Busca desvalorizar el aspecto anecdótico o histórico de la vida cotidiana en provecho del aspecto propiamente intelectual; valorar las ideas en lugar de los hechos. 4) La doctrina dinámica: Basada en la culturalista, agrega a ésta el vector de toma de posición del individuo. Acelerar o retardar la evolución social. Ver ABRAHAM MOLES, *Sociodinámica de la cultura*, op. cit., pp. 265-305.
- (39) A propósito, cabe mencionar la reseña de El País (29-11-87) a la obra: **La Biblia del Oso**, de CASIODORO DE REINA, escrita en 1569 y reeditada por Alfaguara en 1987. En ella se dice que entre el protestantismo y el catolicismo existió en sus orígenes una diferencia trascendental para el desarrollo posterior de las sociedades. En el protestantismo, la transmisión de la doctrina era vía escritura, a través de la lectura de la Biblia, mientras que en el catolicismo, el medio más usado era la imagen. Y así, mientras los primeros desarrollan una actitud positiva hacia la ciencia -por ejemplo, el credo protestante se estudia en las mismas

universidades-, los católicos, en cambio, se inclinan más por otros menesteres. Y si no vean esta respuesta: *"Lo que aquí necesitan:os, mi buen señor, no son biblias, sino cañones y pólvora para acabar con los facciosos y, sobre todo, dinero para pagar a las tropas"*. Esta es la reacción del ministro MENDIZABAL al empecinamiento del inglés GEORGE BORROW por obtener permiso para imprimir la biblia. En cambio, la cultura protestante, caracterizada por su interés por la ciencia junto a la cual se desarrolla, no tuvo problemas en asumir el paradigma secularizado de la modernidad. De todas formas, conviene tener siempre presente en cualquier reflexión de este tipo, la obra de M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Peínsula.

- (40) UMBERTO ECO, op. cit., pág. 30.
- (41) No hay duda que estamos en el centro de la discusión cultural que se está produciendo ahora mismo. Más adelante tendremos ocasión de ver algunos de los planteamientos más significativos en el debate postmodernista, valga como adelanto las palabras de BERNARD y HENRI-LEVY que resumen, sin duda, las posiciones encontradas: *"En el tratamiento de las relaciones entre la cultura "majeure" y la cultura "mineure" se pueden descubrir dos errores. Un error reaccionario que tiende a separar radicalmente a ambas. Es el caso de ALLAN BLOOM, para el que escuchar música rock impide que escuchemos a Beethoven; o mirar graffitis neoyorquinos impide que miremos a Pollock. No estoy de acuerdo. Hay otro error. Es el que consiste en decir que el graffiti equivale a Pollock y Madonna a Beethoven. La solución que me parece válida es jerarquizar lo "majeur" y lo "mineur" y hacer que cohabiten"*. Ver El País, 23-7-1987.
- (42) UMBERTO ECO, op. cit., pág. 275.
- (43) Véase EDWARD SHILS *"Mass Society and Its Culture"*, en *Culture for the Millions?*. Particularmente, en *Daydreams and Nightmares: Reflexions on the Criticism of Mass Culture ("The Sewanee review", otoño de 1957)*: *"No será más correcto pensar que la cultura de masas es menos nefasta para las clases inferiores que la existencia lúgubre y difícil que llevaban en las épocas menos evolucionadas?. He aquí la pregunta que generalmente nunca se hacen los que sueñan en un retorno al equilibrio inferior del hombre griego. ¿Qué hombre griego? ¿El esclavo o el meteco, excluidos de los derechos civiles y de la instrucción? ¿Las mujeres o los recién nacidos, abandonados en los estercoleros?. Los consumidores de la cultura de masas representan hoy los equivalentes modernos de aquello, y nos parece que se los respeta más, aunque sean atiborrados de vulgares programas televisivos"*. Cita de U. ECO, op. cit., pág. 52.
- (44) U. ECO, op. cit., pág. 56.
- (45) U. ECO, op. cit., pp. 50-59.
- (46) McDONALD la llama masscult y no mass culturae porque no cree que haya una cultura de masas como tal, por eso modifica la tipología propuesta por VAN

WYCK BOOKS en *America's Coming of Age*, el cual al menos identifica dos niveles: highbrow y lowbrow.

- (47) Ver J. BAUDRILLARD. *Cultura y simulacro*, op. cit.
- (48) La categoría Kitsch nace entre los alemanes y no tiene una definición precisa. Una aproximación a su etimología nos la presenta LUDWIG GIESZ, en *Phaenomenologie des Kitsches*, Rothe Verlag, 1960. Según él, la primera aparición de la palabra data de la segunda mitad del siglo XIX, cuando los turistas americanos que deseaban adquirir un cuadro barato, en Múnich, pedían un bosquejo (sketch). De ahí vendría el término alemán para designar la vulgar pacotilla artística, destinada a compradores deseosos de fáciles experiencias estéticas. Sin embargo, en el dialecto de Mecklemburg ya existía el verbo kitschen, equivalente a "*ensuciarse de barro por la calle*". Otro significado del mismo verbo es también "*amañar muebles haciéndolos pasar por antiguos*", mientras el verbo verkitschen quiere decir vender barato. Cita de U. ECO, op. cit., pág. 80.
- (49) UMBERTO ECO, op. cit., pág. 96.
- (50) UMBERTO ECO, op. cit., pág. 94.
- (51) *Ibíd.* pág. 241.
- (52) UMBERTO ECO, op. cit., pág. 135.
- (53) Como muy bien dice IÑAQUI EZQUERRA en la presentación del libro de A. FINKIELKRAUT. *La derrota del pensamiento*. Anagrama, 1987. Ya en su mismo título muestra su principal defecto y su principal virtud: permitirse ser apocalíptico cuando este posicionamiento no está de moda sino desacreditado por el presente. *El Correo*, 26-11-87.
- (54) A. FINKIELKRAUT. *El Correo*, 24-11-87.
- (55) Es el curso de los nuevos tiempos educativos en España que marcan un sentido para la educación explícitamente tecnológico, pragmatista y directamente servilista del mercado económico. Buen ejemplo de ello es el reciente encuentro organizado por la Fundación Santillana (Ver *El País*, 8-12-87), donde no se encuentra lugar en el programa para la "*utopía*" educativa. Y hay que decir, que significativamente acudió como personalidad relevante el reciente director general de la UNESCO, FEDERICO MAYOR ZARAGOZA. No se si su presencia debe tomarse como una confirmación simbólica de este marcado tinte técnico en la educación. También hemos de decir que los miembros destacados de la Administración entre los que se encuentra el sociólogo funcionalista EMILIO LAMO DE ESPINOSA (Ver por ejemplo su artículo, "*Datos para un debate sobre la Universidad española*", en *El País*, 17-12-87) expresan claramente esta postura muy próxima a las teorías del Capital humano (SCHULTZ), como quedó suficientemente demostrado en el último Congreso Mundial Vasco sobre Educación celebrado en Octubre de 1987. También, en relación con este tema, es interesante leer los artículos de J. L.

MOTA GARAY aparecidos en El Correo en las fechas, 4-12-87 y 18-12-87, a propósito del polémico artículo de MORTIMER J. ADLER, Director del Instituto de Investigación Filosófica de Chicago y Presidente del Consejo de Redacción de la Enciclopedia Británica, en The New York Times, donde defiende la idea de reformar la escuela pública hacia una línea de educación "abierta y general" para contraponerla a otra "Profesional y Especializada".

- (56) Ese pensamiento que CARLOS GURMENDEZ sabe presentárnoslo a través de su artículo, "HEIDEGGER y la tragedia de su pensamiento" (El País, 8-12-87). "HEIDEGGER cree necesario un nuevo Pensamiento: el irracional, el poético, el pensar por el pensar, sin pragmatismo positivista anglosajón ni utilitarismo político marxista, 'y sin dirección de la vida, de la masa y de la raza de un pueblo', escribía en *Introducción a la Metafísica* (1935)". Esta frase del mismo HEIDEGGER nos enlaza con la siguiente zancadilla al pensamiento, que observan los franceses: los nacionalismos. Y, continúa GURMENDEZ, "En sus declaraciones afirma que hay que conservar el pensamiento en toda su pureza quimérica, especulativa, el pensar por el pensar mismo, sin buscar resultados positivos ni pragmatismos tecnológicos (...) que nos prepara contra el día de la técnica, que no es sino la noche hecha día".
- (57) La polémica implica a estos pensadores franceses. MICHEL HENRY, *La barbarie*, Grasset; BERNARD, HENRI-LEVY *Eloge des intellectuels*, Grasset, 1987; ALAIN FINKIELKRAUT. *La derrota del pensamiento*, op. cit.; LUC FERRY, 1968-1986. *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1987; REGIS DEBRAY, *Le pouvoir intellectuel en France*. Editions Ramsay, 1986; y el norteamericano ALLAN BLOOM, *L'ame desarmée. Essai sur le declin de la culture générale*. Julliard, 1987. Por contra, tenemos el "pensamiento débil", representado en Italia por una corriente de filósofos como VATTIMO, ROVATTI, AMOROSO, FERRARIS o CARCHIA -en Francia los personajes más cualificados son LYOTARD y LIPOVETSKY-, los cuales forman un talante surgido a la contra, por descarte, "lo descartado en esta ocasión es el afán de proclamar una razón fuerte -sea positiva, dialéctica, fenomenológica, existencial o lo que fuere-, capaz de fundar definitiva y completamente la investigación científica, el ordenamiento social y la urgencia metafísica del hombre (...) es una actitud que admite el impasse de la razón contemporánea y prefiere ceder terreno" Ver El País, 27-11-87. Esta corriente posmoderna tiene como elemento distintivo la ausencia de dogmas y la proclamación del relativismo del conocer, sea éste científico o social, que culmina en la afirmación de que la historia no es más que pura reconstrucción y, por lo tanto, en nada se diferencia de la novela; relativismo temporal, expresado en una disolución del pasado y del futuro y una exaltación del presente; relativismo en todo lo demás. La crítica más radical que se hace al pensamiento débil es la de que, en el fondo, eleva a universal, so pretexto de negar la universalidad, lo que no es más que percepción de cada individuo. Además, como veremos más adelante, algunos, situarán a esta corriente en el plano de las ideas neoconservadoras puesto que al dejar al individuo libre de valores le quita sus defensas de sujeto pensante autónomo y lo deja a merced del status-quo. Ver para ampliar el conocimiento sobre este movimiento, el comentario crítico de El País, 27-12-87.

- (58) DOMENEC FONT (autor de la obra, *El poder de la imagen*. Salvat, 1981), escribe ésto en su artículo, "*El pensamiento pobre. El declive del intelectual como director de conciencias*". Monográfico de *El País*, 23-7-87.
- (59) Con FINKIELKRAUT nos sucede que podemos tener la impresión de estar ante un autor más, de moda, que coge de aquí y de allá, olfatea en las bibliotecas y habla en nombre de otros sin aportar, quizás, algo positivo propio. De todas formas, si entra en nuestros propósitos es debido, como dice JESUS IBÁÑEZ, a que representa -como LIPOVETSKY- una magnífica oportunidad para entrar en el debate contemporáneo de "*las claves para comprender nuestra vida cotidiana*" ("*El mundo según sus pedazos*" *El País* 24-4-88); es una excusa para permitirnos observar las características de una cultura que GIL CALVO denomina "*hortera*" e "*isomorfa*" ("*Esplendores de la basura. La cultura de la incultura*" *El País* 8-5-88), lo cual constituye una de nuestras intenciones fundamentales que giran en torno a los modos de vida de hoy.
- (60) A lo largo de su obra llegamos a entender que lo que pone en guardia a este intelectual no es tanto la sustitución de una definición por otra sino la negativa a jerarquizar los contenidos y consecuentemente la imposibilidad de prelar y distinguir claramente unos de otros. Lo que de verdad debe importar ya es darle primacía al pensamiento sobre la cotidianeidad; el hecho de que los dos formen parte del mismo vocablo sería lo de menos.
- (61) ALAIN FINKIELKRAUT, op. cit., pág. 5.
- (62) ALAIN FINKIELKRAUT, op. cit. pág. 10.
- (63) Artículo aparecido en *Le Nouvel Observateur*, el 14 de Mayo de 1987 y traducido por GUSTAVO SARIEGO para *La Revista de Occidente* nº 77, Octubre de 1987, con el título: "*Cultura: los sepultureros. Un debate entre JACK LANS y A. FINKIELKRAUT*".
- (64) C. LEVI-STRAUSS, "*Race et histoire*" en *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973, pág. 378. Como complemento a la obra de este autor, sobre todo en lo referente al aspecto que aquí tratamos y para mayor conocimiento de sus textos, ver el libro de PIETRO SCARUELLI. *LEVI-STRAUSS y el tercer mundo*. Villalar, 1977.
- (65) C. LEVI-STRAUSS, "*Raza e historia*" op. cit. pág. 378.
- (66) ALAIN FINKIELKRAUT, en referencia a Lèvy-Strauss, op. cit., pág. 61.
- (67) A. FINKIELKRAUT, op. cit. pág. 65.
- (68) PIERRE BOURDIEU, *La distinction*. Editions Minit, 1979, pág. 50. Citado por FINKIELKRAUT, op. cit. pág. 66.
- (69) DOMENEC FONT, "*El pensamiento pobre*", artículo citado.

- (70) DOMENEC FONT, "El pensamiento pobre", artículo citado.
- (71) A FINKIELKRAUT, op. cit. pág. 80.
- (72) Conferencia de México sobre las políticas culturales, Ed. UNESCO, 1982.
- (73) A propósito de este planteamiento ya presentamos sus principales argumentos en el capítulo precedente relativo al debate suscitado entre partidarios de la democracia cultural y de la democratización de la cultura. Ahora, es oportuno observar cómo media FINKIELKRAUT en la polémica con una postura clara: *"El hombre de izquierdas pleno de buenas intenciones, que afirma que ayudar a los inmigrantes es, para empezar, respetarlos tales como son, tales como ellos se quieren a sí mismos en su especificidad cultural, sus raíces espirituales y religiosas, este hombre, ¿abusa del concepto de identidad cultural o hace uso legítimo del mismo?. En todo caso, olvida que las libertades han sido arrancadas por el hombre europeo a su cultura, a la influencia de tradiciones seculares que pesan sobre él. Y bajo el pretexto de acabar con el etnocentrismo occidental, reserva a los occidentales los beneficios de estas libertades. A los otros, él aplica los principios del derecho histórico, tal como MARX hacía irónicamente la crítica cuando pedía al siervo azotado por el knut cargado de años, hereditario e histórico".* A. FINKIELKRAUT, en el artículo citado, "Cultura, los sepultureros, un debate entre J. LANG y A. FINKIELKRAUT". *Revista de Occidente* nº 77, Octubre, 1987.
- (74) A FINKIELKRAUT, op. cit. pp. 115-116.
- (75) Aunque, parece colegirse de la lectura de FINKIELKRAUT, que las botas equivalen a SHAKESPEARE siempre y cuando lleven la firma de un gran diseñador. Todo parece indicar que la posmodernidad a la que se refiere nuestro autor se asemeja a la idea del arte kitschs de UMBERTO ECO (*Apocalípticos e integrados*, op. cit.), el cual es propio de una mala creación que imita a la vanguardia y, sin embargo, se ofrece revestido de los atributos de la vanguardia.
- (76) A. FINKIELKRAUT, op. cit. pág. 118.
- (77) Ibidem, pág. 120.
- (78) A. FINKIELKRAUT, op. cit. pág. 130.
- (79) Ver por ejemplo, el comentario de la conferencia, publicada en *El Correo*, 5-2-87.
- (80) Ver al respecto el libro de J.F. LYOTARD, *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, 1987; y, GIANNI VATTIMO. *Introducción a NIETZSCHE*. Península, 1988. Además se pueden consultar dos artículos de *El País*: 27-11-86 y 27-12-87, así como; GIANNI VATTIMO y PIER ALDO ROVATTI (editores): *El pensamiento débil*. Cátedra 1988 y GIANNI VATTIMO. *El fin de la modernidad*. Gedisa, 1986. E, indudablemente;

RICHARD RORTY, "HABERMAS y LYOTARD sobre la posmodernidad", en *Revista de Occidente*, nº 85, junio de 1988.

- (81) Quien así se expresa es A. FINKIELKRAUT, en el artículo citado, "*Cultura: los sepultureros*".
- (82) J. BAUDRILLARD, *América*. Anagrama, 1986. Analiza en este último libro la sociedad norteamericana y sus modelos e ideales. Para él, la enfermedad que ha contagiado "*el sueño americano*" a los países menos desarrollados es la de la uniformidad, la indiferenciación, esa forma de igualdad, no en el sentido político del término sino como pérdida de la diferencia. Los norteamericanos construyen con esta indiferencia una nueva cultura de la transparencia. Baudrillard se une así a todos esos sociólogos que ven en la sociedad industrial norteamericana el germen de la cultura de masas, y, casi nos es lícito pensar que unos (cultura de masas) y otros (posmodernismo) están, al fin y al cabo, hablando de lo mismo. Pero, hay algo más, la uniformización de la que habla Baudrillard que provoca la indiferencia, está detrás de las pequeñas diferencias de cada uno, y esto no es de suma importancia para explicar el proceso de los estilos de vida. "*Es el principio de la liberación como ideal democrático y político, pero, en realidad, cuando se libera todo, los objetos, los signos, los espíritus y el sexo, la liberación se erosiona de alguna forma. Esa es la verdadera liberación, y cuando las cosas alcanzan ese grado de liberación todo es posible. Hay una indeterminación total, como en la moda. Sobre ese fondo de indiferencia hay un nuevo culto a la diferencia. Cada uno tiene oportunidad de una pequeña diferencia, el más pequeño denominador común. Pero esto es sólo consecuencia de la indiferencia*". Ver artículo de *El País*, 17-10-87.
- (83) J. BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*. Kairós, 1984. En él aventura la hipótesis de que nos enfrentamos con una lógica de simulación que no tiene ya nada que ver con la lógica de los hechos. La simulación se caracteriza por la precesión del modelo sobre el hecho. Tal vez se comprenda mejor esto que decimos transcribiendo unos párrafos de su libro. Dice BAUDRILLARD: "*Sería demasiado largo de correr todo el abanico de la negatividad operativa, el abanico de todos estos escenarios de disuasión que, como Watergate, intentan regenerar un principio moribundo mediante el escándalo, el espejismo y la muerte simulados -especie de tratamiento hormonal para la negatividad y la crisis. La cuestión es probar lo real con lo imaginario, la verdad con el escándalo, la ley con la trasgresión, el trabajo con la huelga, el sistema con la crisis y el capital con la revolución (...) probar el teatro con el antiteatro; probar el arte con el antiarte; probar la pedagogía con la antipedagogía; probar la psiquiatría con la antipsiquiatría etc. Todo se metamorfosea en el término contrario para sobrevivirse en su forma expurgada. Todos lo poderes, todas las instituciones, hablan de sí mismos por negación, para intentar, simulando la muerte, escapar a su agonía real. el poder quiere escenificar su propia muerte para recuperar algún brillo de existencia y legitimidad*" (pp. 44-46). Cómo comprendemos ahora las actitudes y comportamientos de algunos políticos y de ciertos intelectuales que parece que son mucho y puede que no sean nada.

- (84) Consultar al respecto el libro de J. HABERMAS, J. BAUDRILLARD y otros, *La posmodernidad*. Kairós, 1985. Igualmente, el libro de ANDRE GLUKSMAN, *La estupidez. Ideologías del posmodernismo*. Península, 1988. Otros libros de J. HABERMAS que podríamos citar son: *Conocimiento e interés*. Taurus, 1982; *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, 1984; *Historia y crítica de la opinión pública*. G. Gili, 1981. Dos libros que hablan de su teoría: ENRIQUE M. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Tecnos, 1978; RAUL GABAS. *J. HABERMAS: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Ariel, 1980. Y, sobre todo, el último libro de J. HABERMAS, editado en castellano con el título: *La lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos, 1988. Conjunto de ensayos que cubren la confrontación del pensamiento de la Escuela de Frankfurt con el positivismo. Un libro clave para entender la trayectoria de Habermas y la actualidad de las ciencias sociales. En este sentido cabe destacar la serie de artículos de JOSE JIMENEZ BLANCO en torno a "*El debate del positivismo en la sociología alemana actual*". En especial los capítulos que tratan de las sociologías de la vida cotidiana. En *Revista Española de la opinión Pública*, nº 36-37-39 y 42 (1974-1975).
- (85) A FINKIELKRAUT, artículo citado: "*Cultura: los sepultureros*". Este pesimismo se traduce según PELLICANI en una especie de aporía en la sociología actual. Ver al respecto su artículo: "*La sociología conciencia crítica de la modernidad y su crisis contemporánea*" en *Revista de Occidente* nº 78. Noviembre de 1987.
- (86) VATTIMO Y ROVATTI, op. cit. p. 16.
- (87) PIER ALDO ROVATTI Y GIANNI VATTIMO, *El pensamiento débil*. Cátedra 1988 pp. 16-17.
- (88) Ver el artículo de JOSE MARIA MARDONES: "*La sombra de Weber*". *El Correo* 22-5-88.
- (89) DOMINGO ARAYA, "*Ilustración y contrailustración en el pensamiento posmoderno*". En *Boletín Agerkaria* (Colegio de Doctores y Licenciados del País Vasco) nº 15, Mayo 1988, pp. 22-23.
- (90) Un pensamiento débil debe hallarse detrás de la frase que pronunció hace poco el físico J. MARC LEVY-LEBLOND -profesor de la Universidad de Niza y director de una colección científica en Editions du Seuil- en su conferencia en Barcelona sobre "*La ciencia como abogado del diablo*" La frase que aludimos es la siguiente: "*La ciencia debe servir para inquietarnos sobre la dificultad de pensar, no para ofrecernos seguridades*". Frase que se enmarca dentro de un contexto de ideas que manifiestan claramente un pensamiento crítico que observa cómo la ciencia está hoy raptada para jugar el papel de argumento de autoridad, cuando su auténtica función debería ser justamente la opuesta: "*introducir la duda sistemática, plantear constantemente elementos de reflexión opuestos a groseras generalizaciones*" Ver artículo de *El País*, 12-6-88.
- (91) VATTIMO, op. cit. p. 39.

- (92) Efectivamente, VATTIMO es el primero que se interroga sobre los peligros de la tiranía del orden al aceptar un talante de pensamiento débil que al negar la posibilidad de afirmar categóricamente algo, cierra las puertas, a su vez, de la posibilidad de crítica porque la alternativa a la misma sería una razón fuerte de la que huyen. Dice VATTIMO *"un pensamiento débil (...) en consecuencia, es también un pensamiento desprovisto de razones para reclamar a la superioridad que el saber metafísico exigía en relación a la praxis. Pero, llegados aquí, surge la pregunta: ¿implica esta concepción también una debilidad que lleve a aceptar lo que ya existe y el orden establecido y, por consiguiente, una incapacidad de crítica, tanto teórica como práctica? O, con otras palabras: ¿hablar de debilidad del pensamiento equivale también a establecer teóricamente una disminución de la fuerza proyectiva del pensamiento mismo?"*. GIANNI VATTIMO: *"Dialéctica, diferencia y pensamiento débil"*, en GIANNI VATTIMO y PIER ALDO ROVATTI (eds.). *El pensamiento débil*. Cátedra; 1988. pág. 40.
- (93) GILES LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama, 1986.
- (94) ERIK H. ERIKSON, *Identidad, juventud y crisis*. Taurus, 1981.
- (95) G. LIPOVETSKY, op. cit. pp. 111-112.
- (96) Este sentimiento de vacío interior que experimenta el hombre de hoy quizá con más razón que el de ayer, ha sido objeto de análisis en diversos foros y encuentros de especialistas sociales. Por ejemplo en estos últimos meses se puede observar la coincidencia de publicaciones dedicadas a un fenómeno muy relacionado: la melancolía de nuestro siglo, la depresión y la nostalgia. Le Magazine Litteraire, dedicó un número especial este verano, y una amplia entrevista a la científica búlgara JULIA KRISTEVA, autora de, *Soleil noir, dépression et mélancolie*, Ed. Gallimard, 1987. Igualmente, la revista literaria *Pasajes de Pamplona*, consagró su nº 8 a este tema, así como la publicación cultural *Sur-Exprès*.

Diversas causas subyacen al sentimiento de vaciamiento interior previo a la depresión o a la melancolía (aunque KRISTEVA distingue ambos términos, los unifica en cuanto tienen de contacto el corte de relaciones con el entorno y la devaluación del lenguaje, pues el melancólico ya no cree ni en sus propias palabras). El filósofo CARLOS GURMENDEZ, autor de, *Teoría de los sentimientos* y de, *Tratado de las pasiones*, sostiene que para tratar de comprender este fenómeno de moda hay que entender nuestro tiempo como un tiempo de pasividad, de inercia y de crisis de la utopía, algo así como aquellas crisis de final de milenio donde parecía que ya nada quedaba por hacer sino esperar a los acontecimientos. Los grandes proyectos se han estancado. Y por tanto, la pasión frustrada es el gran origen de la melancolía. Lo cual nos lleva a recordar el artículo de PELLICANI que dejaba entrever una cierta languidez en la sociología como consecuencia de perder su objeto de trabajo teórico más genuino: la fe en el progreso. Para KRISTEVA, en cambio, el origen del problema está en la disolución de la comunicación que deja al individuo solo y sintiendo su desnudez, por culpa de *"la fragmentación del tejido social que no puede ofrecer*

auxilio, sino al contrario una agravación de la identidad psíquica que vive el deprimido". Es la tesis de la anomía que desarrolló DURKHEIM, que calificaba a los hombres como seres que para vivir necesitan vivir con sentido. Si se quiebra el modelo cultural urdido, dice MARDONES, los valores que sustentan este sentido se vienen abajo y con ellos el individuo. Este proceso es fruto a su juicio apoyándose en las tesis de la teoría crítica de la sociedad, del desarrollo desmesurado de la razón instrumental que ha proporcionado avances tecnológicos impresionantes a la vez que personas solas en medio de multitudes (D. RIESMAN); muchas cosas y escaso sentido. Por un lado, el vaciamiento ético de la ciencia y por otro, la reducción de la razón teórica o pura a razón científica de carácter instrumental, funcional o estratégico; lo cual produce un hombre unidimensional (H. MARCUSE) de visión plana, que sólo tiene ojos para lo observable. No sabe reflexionar. El hombre se ha acostumbrado a tratar al otro por su rol, como si fuera un objeto más con los que trabaja la razón instrumental.

No ve individuos, sólo tipos, oficios, profesiones. Su comunicación con él es comercial, utilitarista. Se valora en tanto en cuanto sirve para conseguir algo para sí. La amistad es práctica, interesada. Importa tener amigos y conocidos como apoyo para alcanzar determinados objetivos. Y ésta como apoyo para alcanzar determinados objetivos. Y esta instrumentalización destruye la relación comunicativa personal. Este hombre pragmático, incapaz de perder tiempo por el puro placer de estar con otro, desconoce el encuentro humano. Y en esta sociedad de relaciones utilitarias y de hombres incapaces para el intercambio personal, no tiene nada de extraño que las crisis personales se extiendan. Es el síndrome de una "*colonización interior*" como diría HABERMAS. Y de ahí, aunque éste ya es otro problema comentado en alguna parte de esta tesis, es fácil que aparezca ese hombre robotizado (E. FROMM) que deja que le administren aquellos que forman la casta especial de profesionales (IVAN ILLICH) elegidos por nosotros mismos para este fin.

Para ampliar estas reflexiones pueden consultarse: El País, "*Tiempo de melancolía*", 15-2-88 y el cuaderno de conferencias, "*Alternativas a la sociedad actual*", serie de conferencias editadas por el Colegio de Doctores y Licenciados de Vizcaya, 1985. Entre las publicaciones del profesor JOSE MARIA MARDONES podemos citar: *Teología e ideología. Confrontación de la Teología Política de J. MOLTMAN con la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*. Mensajero, 1979; *Dialéctica y Sociedad irracional. La Teoría Crítica de M. HORKHEIMER*. Mensajero, 1979 (con N. URSUA) *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*. Fontamara, 1892; *Sociedad moderna y cristianismo*. Desclée, 1985; *Razón comunicativa y Teoría Crítica*. Universidad del País Vasco, 1986.

(97) G. LIPOVETSKY, op. cit. pág. 51.

(98) CHRISTOPHER LASCH, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectatives*. Norton, New York, 1978; RICHARD SENNETT, *Narcisismo y cultura moderna*. Kairós, 1980; D. RIESMAN, *Cultura comercial, totalitarismo y ciencias sociales*. Paidós, 1973. Y, al respecto, es interesante el libro de HELENA BEJAR, *El*

ámbito íntimo. Privacidad individualismo y modernidad. Alianza, 1988; en él se descubren los antecedentes de la actualidad, precisamente, partiendo de estos dos autores: SENNETT y LASCH. Es la tesis sobre la cotidianidad escorada hacia la individualidad frente a lo público.

- (99) G. LIPOVETSKY, op. cit. pp. 66-69.
- (100) G. LIPOVETSKY, op. cit., pág. 14.
- (101) Ibidem, pág. 48.
- (102) RICHARD SENNET, Narcisismo y cultura moderna. Kairós, 1980. p. 63.
- (103) Ibid., pp. 52-54.
- (104) G. LIPOVETSKY, op. cit., pp. 19-29.
- (105) G. LIPOVETSKY, op. cit., pág. 159. Ver asimismo el libro de JEAN BAUDRILLARD, Cool memories. Galilée, 1987.
- (106) Ibidem, pág. 153.
- (107) Ciertamente, BAUDRILLARD retrata una visión apocalíptica del fenómeno posmodernista, colocado en la fase posterior al modernismo, es *"la fase mas degradada, la mas ficticia, la mas ecléctica"*. Para BAUDRILLARD, el posmodernismo supone el *"fin de lo imaginario de la ruptura. Nos instalamos en un modus vivendi sin ilusión, sin amargura ni tampoco violencia. No es ni siquiera resignación, puesto que no existe ningún fantasma alternativo (...) Se encuentra un acomodamiento, un arreglo para la situación, se negocia la indiferencia respectiva. Lo mismo ocurre con la coyuntura política general -entre las masa y el poder, una relación de inercia-*.
- Tome la forma que tome, se siente repugnancia a cambiarla, porque toda ilusión alternativa está muerta. (...) El precio a pagar es el de una identidad débil, una intensidad débil, una exigencia menor, una inteligencia climatizada que evita traspasar el umbral de la ruptura".* Ver, JEAN BAUDRILLARD, "Por una lucidez engañosa", El País, 4-5-86.
- (108) G. LIPOVETSKY, pág. 105.
- (109) Ibidem, pág. 38.
- (110) G. LIPOVETSKY, op. cit., pág. 114.
- (111) Ibidem, pág. 39.
- (112) Ibidem, pág. 122.
- (113) PIERRE MATISSE -hijo del famoso pintor- sustentaría, al parecer, una posición

semejante a la de estos autores cuando afirma que *"el camino del arte es siempre una lucha de lo nuevo contra lo establecido, un intento de romper los códigos y la rutina. Las personas envejecen y mueren y esto es triste, pero el arte siempre se renueva"*. Ver El País, 16-1-88.

- (114) D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, op. cit.
- (115) U. ECO, *Apocalípticos e integrados*, op. cit.
- (116) Algo que ya viera la teoría crítica de la nueva criminología. Ver al respecto la obra de IAN TAYLOR, PAUL WALTON y JOCK YOUNG, *La nueva criminología. Contribución a una teoría social de la conducta desviada*. Amorrortu. 1975.
- (117) G. LIPOVETSKY, op. cit., pp. 188-209. Es importante recordar la obra de R.K. MERTON, *Teoría y estructura sociales*. F.C.E., 1972. Este sociólogo norteamericano señaló en los años 40, que *"la conducta anómala puede considerarse desde el punto de vista sociológico como un síntoma de disociación entre las aspiraciones culturalmente prescritas y los caminos socialmente estructurales para llegar a dichas aspiraciones"* pág. 143.
- (118) G. LIPOVETSKY. *La era del vacío*, op. cit. En honor a la verdad no erraríamos si colocáramos a LIPOVETSKY entre los autores posmodernos como LYOTARD e VATTIMO, más que entre los que se oponen críticamente a esta corriente del pensamiento y a este fenómeno social como el propio FINKIELKRAUT. Aunque por medio de este libro, *La era del vacío*, no es fácil poder adscribirle con claridad, pues toda su exposición no deja de ser una fina descripción de los acontecimientos sociales. Después, ha escrito otra obra, al parecer best seller en Francia, *El imperio de lo efímero*, donde se posiciona muy firmemente, hasta el punto de permitir afirmar al profesor MOLINA FOIX que este autor sería el exponente del *"posmodernismo duro, el rizo que riza el rizo dentro de este movimiento, proponiendo el abandono sin resquemor de los modelos artísticos por los modelos de la moda (...): la lógica de la novedad como manera de desafiar el anquilosamiento de las verdades del arte. La lógica de la seducción, como forma de huir de la pretensión moderna de redimir al hombre por el efecto artístico. Y la lógica de las diferencias marginales: pequeñas diferencias de color y forma típicas de la moda y temporada que sirven para asegurar el cambio fluido y permanente"*. Ver al respecto, el comentario de la conferencia de MOLINA FOIX de título: *"La estética posmoderna, una nueva sensibilidad artística"*, publicada en El Correo, 4-2-88.
- (119) Vamos a traer dos párrafos que justifican a juicio de sus autores -FINKIELKRAUT y LIPOVETSKY- esta relación entre consumo y aparición del individuo posmoderno. Dice Finkielkraut en la página 125 de su libro: *"Al decir a un tiempo: '¡Enriqueceos!' y '¡Divertios!', al rentabilizar el tiempo libre en vez de reprimirlo, el hedonismo contemporáneo vuelve la razón burguesa contra el burgués; el pensamiento calculador supera sus antiguas exclusivas, descubre la utilidad de lo inútil, asalta metódicamente el mundo de los apetitos y de los placeres, y, después de rebajar la cultura al rango de los gastos improductivos,*

eleva cualquier distracción a la dignidad cultural: ningún valor trascendente debe ser capaz de frenar o siquiera condicionar la explotación de los ocios y el desarrollo del consumo".

En el texto de LIPOVETSKY podemos leer: *"Consumo de masa (...) No cabe duda de que el acceso de todos al coche o a la televisión, el tejano y la coca-cola, las migraciones sincronizadas del fin de semana o del mes de agosto designan una uniformización de los comportamientos. Pero se olvida con demasiada frecuencia la cara complementaria e inversa del fenómeno: la acentuación de las singularidades, la personalización sin precedentes de los individuos. La oferta abismal del consumo desmultiplica las referencias y modelos, destruye las fórmulas imperativas, exacerba el deseo de ser íntegramente uno mismo y de gozar de la vida, transforma a cada uno en un operador permanente de selección y combinación libre, es un vector de diferenciación de los seres. Diversificación extrema de las conductas y de los gustos",* ampliada por la revolución sexual, pág. 108, op. cit. El fenómeno posmodernista generado por el consumismo propio de una sociedad de masas legitimada por una parte, por las necesidades del mercado, y por otra, por la tradición del discurso igualitarista en USA: *"Pero tampoco hay de qué asombrarse; la cultura horterera, en la que todo vale - y cualquier modistilla puede autoproclamarse artista con tanto derecho como el que más-, resulta estrictamente isomorfa con el orden democrático en el que nadie vale más que los demás. Un hombre, un voto: sea catedrático o analfabeto. Y, con igual derecho, cada objeto, un bien cultural, dotado de pleno valor, tanto si es horterera como si es exquisito".* Quien así se expresa es ENRIQUE GIL CALVO en un artículo titulado *"Esplendores de basura. La cultura de la incultura. Hamburguesas, quinielas, coches y vaqueros"*, El País, 8-5-88.

- (120) AGNES HELLER, *"El buen y el mal gusto"*, El País, 7-11-87, es autora entre otros de estos libros: *Sociología de la vida cotidiana*. Península, 1977; y, *Teoría de los sentimientos*. Fontamara, 1980.
- (121) A. FINKIELKRAUT, *"Cultura: los sepultureros"*, art. cit.
- (122) Ver El País, 7-11-87. Otro gran artista internacional, ALBERTO PORTA (ZUSH) que ha conseguido que sus obras cuelguen en los museos más importantes del mundo, como el MOMA y el Juggenheim de Nueva York, entre otras cosas, nos dice: *"Tanto el marchante como el artista van creando una ilusión, un mito, y esto es lo que se vende. No se vende un cuadro, sino que se vende una personalidad, y, en definitiva, una ilusión. De alguna manera, al cliente se le dice: usted tendrá este cuadro en su casa, y todo el mundo lo querrá mucho y sus amigos tendrán que decir: qué cuadro más bonito (...). Mi opinión es que un artista de éxito es un tipo que trabaja mucho, que es bueno en su trabajo y que sabe vender su historia a los demás; es decir, que es un buen relaciones públicas y un buen hombre de negocios"*. En estos párrafos se observa el escepticismo de una persona que vive el arte y la estética y conoce los límites de la verdad, de la fantasía y del negocio. Es decir, es preciso desmitificar, también, el valor de la cultura *"maieur"*.
- (123) A. FINKIELKRAUT, *"Cultura: los sepultureros"*, art. cit.

- (124) Según ello parece oportuno mostrar unos comentarios firmados por el colectivo político-crítico- "jatorra" bilbaino denominado Txomin Barullo a propósito de lo que ellos llaman "gorordilón de nochevieja" (aludiendo a la contratación por el Ayuntamiento de Bilbao de la cantante de moda Sabrina). Dicen así: *"Lo que nunca pudimos imaginar es que enseñar las tetas fuera sacar la cultura a la calle señor Ortiz de Arratia: llamar a una agencia y preguntar cuántos kilos de carne me dan por tres millones y medio es tarea de carniceros o charcuteros. La cultura no es que sea ni más ni menos elevado que eso, sencillamente, es algo distinto (...). A una discoteca, o a un conjunto de firmas comerciales no les pedimos que tengan una política cultural que, al menos; no embrutezca, pero si debemos exigirselo a la Corporación Municipal..."*. Quizá siguiendo este último razonamiento, ellos, como entidad privada pueden permitirse herir la sensibilidad de colectivos religiosos parodiando, en los carnavales, una semana santa un tanto "especial", de la misma forma que el Ayuntamiento, al parecer, lo hiciera con los bilbainos. Puntualizaciones al margen, el artículo que hemos transcrito puede verse en Egin, 6-1-88.
- (125) Hace 150 años, TOCQUEVILLE, pudo darse cuenta del surgimiento de la cultura de masas y del igualitarismo norteamericano. En análisis certero, SENNET desgrana el pensamiento de este autor en el capítulo: *"Lo que Tocqueville temía"* de su libro, *Narcisismo y cultura moderna*, op. cit. pp. 105-153.
- (126) En relación con el término se me antoja harto interesante presentar un magnífico trabajo de LUCIANO PELLICANI, en el que se nos acerca al problema del agostamiento ideológico del sociólogo como teórico cualificado más convencido de los beneficios del progreso de la humanidad, a través de recordarnos la génesis de la diferenciación entre sociedad civil y sociedad política. La cual la sitúa Pellicani en el surgimiento de la revolución industrial que permite la posibilidad de existencia de lo privado -hasta entonces todo era público- y por tanto en dos mundos separados -dos niveles diría Marx: La superestructura y la estructura-; en uno de ellos se sitúan los ciudadanos y en el otro las fuerzas que los gobiernan. La existencia de esta realidad permite que aparezca la sociología porque ahora ya tiene "mercado" (Adan Smith) o "sociedad civil" (Adam Ferguson), diferente a la política. Y, la distinción entre burgueses y ciudadanos (Hegel, Marx) puede ahora llegar a entenderse. E, igualmente, Comte puede decir: *"El hombre para la tradición sociológica, es un ser social, no sólo porque vive 'a nativitate' en una sociedad, sino también, y sobre todo, porque la sociedad vive en él en forma de cultura interiorizada. La cultura -ésto es, todo aquello que, después de ser creado por el hombre, a través de un proceso de institucionalización se ha hecho independiente de su voluntad y ha adquirido carácter de impersonal 'norma agendi'- absorbe al individuo como una esponja, encerrando al hombre en una red de símbolos, representaciones, ideales, valores y disvalores, socializa incluso la parte más íntima de su personalidad"*.

Se sigue de todo ello que para explicar la conducta de los individuos hay que partir del todo que la determina, esto es, la cultura. *"Los muertos gobiernan a los vivos"* (Comte) y *"la tradición de todas las generaciones desaparecidas pesa como un mal sueño sobre las vivientes"* (Marx).

Puesta en marcha la sociología y teniendo ya objeto su existencia, llegamos a nuestros días caracterizados por un proceso de secularización enorme que relativiza las conductas e individualiza y disgrega en múltiples grupos de interés a la sociedad, que se ve difícilmente legitimada para integrarlos si no es con el recurso a formas de totalitarismo. Es el progreso mismo el que se hace cuestionable (así es la posmodernidad) y con él la ilusión del sociólogo. Este es el proceso de desencantamiento que deviene en los sociólogos que antaño confiaban en el progreso. Parece que ya no nos quedara sino constatar fielmente lo que ocurre a nuestro alrededor y describirlo, aunque para algunos hay en nuestras sociedades tan poco de nuevo que nos quedamos sin oficio.

PELLICANI termina diciendo: "*Sólo pueden decirnos que estamos condenados a seguir adelante sobre el surco trazado por las generaciones que nos han precedido, con conciencia de que nada nos garantiza que la aventura de la modernidad no concluirá con la muerte histórica de la civilización en la que y de la que vivimos*". Ver LUCIANO PELLICANI "*La sociología, conciencia crítica de la modernidad y su crisis contemporánea*". *Revista de Occidente* nº 78. Noviembre del 87.

- (127) Frases del discurso de fin de año del lehendakari Ardanza. Ver *El Correo*, 2-1-88.
- (128) Ver al respecto el capítulo que LIPOVETSKY dedica a este tema, especialmente las páginas 109-209 de su libro citado, *La era del vacío*.
- (129) JOSE LUIS LOPEZ ARANGUREN, "*Un juego lingüístico con trampa: la sociedad civil*", *El País*, 19-12-1987.
- (130) Aunque por otros caminos el encuentro de ideas parece evidente y como ya avanzábamos al comentar exclusivamente a FINKIELFRAUT, conviene repasar al respecto, *Razón y Revolución* de H. MARCUSE, sobre todo cuando se refiere a HEGEL y a la tiranía de la razón ilustrada.
- (131) SEVERO SARDUY, "*¿Una derrota del pensamiento?*". *El País*, 21-12-87. Es escritor de origen cubano residente en Francia, autor de novelas como *Maitreya* y de numerosos ensayos sobre estética.
- (132) OSCAR LEWIS. *Los hijos de Sánchez*. Seix Barral, 1964.
- (133) P. BERGER y H. KELLNER. *Un mundo sin hogar*. Sal Terrae pág. 177.
- (134) Ver apuntes de doctorado del profesor de la Facultad de Ciencias de la Información de la U.P.V./E.H.U., ANDER GURRUTXAGA.
- (135) A. SCHUTZ. *Estudios de teoría social*. Amorrortu, pág. 109. Probablemente la teoría de los estilos de vida esté más orientada a ser un estudio de la identidad que del rol. Pues si el rol, que produce anomía y rutina, se refiere a la esfera pública y a la identidad privada, todas las costumbres actitudes y opiniones son propias de la identidad y no de los roles que debe representar.

- (136) BERGER Y KELLNER, op. cit., pág. 178. También, puede observarse este planteamiento en BERGER y LUCKMANN cuando en su obra. **La construcción social de la realidad**, hablan de la socialización secundaria y de los otros significativos. Ver pp. 186-191.
- (137) PETER BERGER Y THOMAS LUCKMANN. **La construcción social de la realidad**. Amorrortu, 1968.
- (138) BERGER Y LUCKMANN, op. cit. pág. 232.
- (139) BERGER Y LUCKMANN, op. cit., pp. 37-38.
- (140) ALFRED SCHUTZ, **Fenomenología del mundo social**. Paidós. Y, A. SCHUTZ Y T. LUCKMANN, **Las estructuras del mundo de la vida**. Amorrortu, 1977.
- (141) BERGER Y LUCKMANN, op. cit. pp. 231-232.
- (142) BERGER Y LUCKMANN, op. cit. pág. 30.
- (143) BERGER Y LUCKMANN, op. cit. pág. 31.
- (144) Se pueden entender fácilmente las precauciones fenomenológicas de nuestros autores en la lectura de este párrafo: *"cómo puedo estar seguro, digamos, de mi análisis sociológico de las costumbres de la clase media norteamericana en vista del hecho de que las categorías que utilizo para dicho análisis están condicionadas por formas de pensamiento históricamente relativas; de que yo mismo y todo lo que yo pienso estamos determinados por mis genes y por mi arraigada hostilidad hacia mis semejantes, y de que, para colmo, yo mismo formo parte de la clase media norteamericana?"*; Ibidem., pág. 29.
- (145) A. SCHUTZ. **Collected Papers** (La Haya, Nijhoff, 1964), Vol. I, pág. 121, citado por BERGER Y LUCKMANN, op.cit. pág. 32.
- (146) BERGER Y LUCKMANN, op. cit. pág. 125.
- (147) BERGER Y LUCKMANN, op. cit. pág. 74.
- (148) BERGER Y LUCKMANN, op. cit. pág. 80.
- (149) Podemos decir que la misión del análisis estructural consiste en descubrir esa estructura no consciente, desgajada de la realidad concreta, y expresarla bajo la forma de una regla general, de una ley científica o de un modelo explicativo de la realidad; por eso, dicen BERGER y LUCKMANN, *"su perspectiva de la sociedad tiende, pues, a ser lo que MARX llamó reificación (Verdinglichung), es decir, una distorsión no dialéctica de la realidad social que obscurece el carácter de esta última como producción humana continua, considerándola, en cambio, en categorías cosificadas, apropiadas sólo para el mundo de la naturaleza"*. BERGER Y LUCKMANN, op. cit. pág. 84.

- (150) *Ibidem*, pp. 88-89.
- (151) *Cómo entiende el funcionalismo Malinowski podemos observarlo en esta cita: "En el totalitarismo vemos, por consiguiente, no el resultado de las tempranas especulaciones del hombre en torno a misteriosos fenómenos, sino una combinación de ansiedad utilitaria por los más necesarios objetos de sus inmediaciones con cierta preocupación por aquellos que captan su imaginación y atención, como, por ejemplo, hermosos pájaros, reptiles y animales peligrosos. Merced a nuestro conocimiento de lo que puede llamarse la actitud totémica de la mente, la religión primitiva se ve más cerca de la realidad y de los intereses prácticos de la vida del salvaje que lo que parecía en su aspecto 'animista' cual lo acentuaron Tylor y los primeros antropólogos". B. MALINOWSKI. **Magia, ciencia, religión.** Ariel, 1974, pág. 17. Frente a ello, LEVI-STRAUSS afirma: "1) El mito carece de 'sentido', al menos no tiene el que se le atribuye. 2) Se trata de un lenguaje simbólico en el que hay que comprender algo distinto de lo que se dice. 3) En todo caso, no hay un sentido exclusivo, sino infinitos. 4) Las distintas interpretaciones de los mitos son, ellas mismas, mitos. 5) Los 'mitos se piensan en los hombres' y sin que ellos lo sepan". CLAUDE LEVI-STRAUSS. **Mitológicas: lo crudo y lo cocido.** París 1964, pág. 346. Imprescindible, no obstante, para comprender su crítica, la obra, **Tristes trópicos**, París, 1955, págs. 183 y siguientes.*
- (152) K. MERTON, **Eléments de theorie et de méthode sociologique**, Plon, París, 1965, pág. 111. Citado por GUY ROCHER. **Introducción a la sociología general.** Ed. Herder, 1973, pág. 336. Ver también, TALCOT PARSONS. **El sistema social.** Revista de Occidente, 1974, y, **La estructura de la acción social.** Guadiana, 1972.
- (153) BERGER Y LUCKMANN, *op. cit.*, pp. 164-165.
- (154) A veces no es fácil captar si BERGER y LUCKMANN entienden la asunción de la identidad por "*copia*" de los roles y actitudes de sus otros significativos, o a través de verse reflejado en el espejo que le dan los otros de él (COOLEY y MEAD), cosa, ciertamente diferente. Ver al respecto la página 167 de su obra citada.
- (155) Distancia de rol es un concepto que usa GOFFMAN en su obra **Internados.** Amorrortu, 1974, mediante el cual pretende distinguir entre el yo y la realidad; con ello el individuo preserva su identidad al margen de las prescripciones de las instituciones.
- (156) "*El origen de los roles reside en el mismo proceso fundamental de habituación y objetivación que origina las instituciones. Los roles aparecen tan pronto como se inicia el proceso de formación de un acopio común de conocimiento que contenga tipificaciones recíprocas de comportamiento, proceso que, como ya hemos visto, es endémico a la interacción social y previo a la institucionalización propiamente dicha.*" BERGER y LUCKMANN, *op. cit.* pág. 98.
- (157) *Ibidem*, pág. 113.

- (158) BERGER y LUCKMANN, op. cit., pp. 189-190.
- (159) BERGER y LUCKMANN, op. cit. pág. 126. En relación con esto, a GOFFMAN lo único que le importa es que las reglas que ponemos en juego en la interacción son **nuestras**, condicionan nuestro **comportamiento**, sirven para preservar nuestra **identidad** y propocionan al observador la **base para interpretar** el mundo de los sujetos.
- (160) E. GOFFMAN, **Relaciones en público**. Alianza, 1972, pág. 15. Es interesante tambien consultar la obra de AMANDO DE MIGUEL, **Introducción a la sociología de la vida cotidiana**. Edicusa, 1974, donde tiene el mérito de barruntar el futuro de la línea que representa GOFFMAN.
- (161) Ver GEORGE SIMMEL. "*Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*". Revista de Occidente, 1977.
- (162) E. GOFFMAN. **Interaction Ritual**. Doubleday Anchor, 1967, p. 2. Ver en HOWARD SCHWARTZ y JERRY JACOBS. **Sociología cualitativa**. Trillas, 1984, p. 247.
- (163) Ibid. p. 249.
- (164) Ver por ejemplo, ERVING GOFFMAN. **Internados**. Amorrortu, 1972, pág. 316.
- (165) Ver al respecto, MAURO WOLF. **Sociologías de la vida cotidiana**. Cátedra, 1979, pp. 25-26. Es interesante un reciente libro titulado: **El valor de lo fingido. Hechos de la supervivencia cotidiana**, de ANDRES BERLANGA, El Observatorio, 1987, donde se nos cuenta a través de 19 relatos de casos individuales del fracaso existencial que resulta de la falta de correspondencia entre lo aparente y lo real. El fracaso de un proyecto vital.
- (166) ERVING GOFFMAN, **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Amorrortu, 1987 (1ª edic. original en 1959), pp. 13-28.
- (167) MAURO WOLF, op. cit., pp. 72-80.
- (168) Ibidem, pág. 34.
- (169) ERVING GOFFMAN. **Encounters**. Bobbs-Merril, 1961, pág. 81; citado por MAURO WOLFF, op. cit, pág. 33.
- (170) Ibidem.
- (171) MAURO WOLF, op. cit. pág. 39.
- (172) Ver MAX WEBER. **Economía y sociedad**. F.C.E., 1964; citado por JOSE L. ITURRATE, "*Las formas de legitimidad*", compilación de lecturas multicopiadas, pp. 237-245.

- (173) E. GOFFMAN. *Ritual de la interacción*. Tiempo contemporáneo, 1970; citado por M. WOLF, op. cit. pág. 93.
- (174) Dice GOFFMAN: "*Detrás de las múltiples máscaras y de los distintos personajes, cada actor tiende a tener un sólo aspecto, un aspecto desnudo, no socializado, de concentración: el aspecto de alguien que está ocupado en un objetivo difícil y traicionero*". E. GOFFMAN, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. op. cit. pág. 268. Hay quienes opinan, no sin razón, que la máscara la llevamos puesta todos los días y cuando nos ponemos la careta es cuando nos la quitamos.
- (175) E. GOFFMAN, *Internados*, op. cit.
- (176) GOFFMAN subraya: "*Cada vez que examinamos de cerca una institución social (...) comprobamos que los participantes se niegan, de uno u otro modo, a aceptar el punto de vista oficial sobre lo que deberían dar y recibir de la organización y, más allá de esto, sobre la índole del yo y del mundo que deberían aceptar para sí mismos. Si se espera de ellos entusiasmo, se encontrará apatía; si se reclama lealtad, habrá desapego; si asistencia, ausentismo; si una salud robusta, algún achaque; variedades de inactividad, si se requieren actos. Encontraremos una multitud de minúsculas historias caseras que constituyen, cada una a su modo, un movimiento de libertad. Donde quiera que se imponen mundos, se desarrollan submundos*". E. GOFFMAN. *Internados*. Amorrortu, 1972, pág. 300.
- (177) *Ibidem*, pág. 244.
- (178) E. GOFFMAN. *Internados*, op. cit. pp. 314-315.
- (179) ABRAHAM A. MOLES y ELISABETH ROHMER. *Micropsicología y vida cotidiana*. Trillas, 1983, pág. 82.
- (180) A. MOLES y E. ROHMER, op. cit. pág. 80.
- (181) Ver en ABRAHAM A. MOLES y ELISABETH ROHMER, *Micropsicología y vida cotidiana*, op. cit. pág. 80.
- (182) E. GOFFMAN. *Internados*, op. cit. pág. 316.
- (183) E. GOFFMAN. *Estigma*. Amorrortu, 1970.
- (184) TALCOTT PARSONS. *Estructura de la acción social*. Guadarrama; *El sistema de las sociedades modernas*. Limusa, 1966; *El sistema social*. Revista de Occidente 1966.
- (185) Ver por ejemplo M. WOLF, op. cit.; y I. TAYLOR, P. WALTON y J. YOUNG, *La nueva criminología*. Amorrortu, 1975, capítulo sobre la etnometodología, pp. 209-225.
- (186) Ver M. WOLF, op. cit. pág. 28.

- (187) Ver por ej. MAURO WOLF, op. cit.; y I. TAYLOR, P. WALTON y J. YOUNG, **La nueva criminología**, op. cit. También, Las lecturas multicopiadas de la profesora de la U. de Deusto M^a L. URKJO. Y, bibliografía adjunta al final.
- (188) Ver en HOWARD SCHWARTZ Y GERRY JACOBS, op. cit. p. 269.
- (189) H. GARFINKEL, **Studies in Ethnomethodology**, Prentice-Hall, 1967, cap. I; citado por M. WOLF, op. cit. pág. 111.
- (190) Aunque no tanto como para no ser reconocido en un análisis observacional, porque no se trata de estudios de orden psicoanalíticos, lo que importan son aquellos detalles inferiores al umbral de percepción consciente, pero, aún no inconscientes. Ver al respecto: ABRAHAM MOLES y ELISABETH ROHMER, op. cit., pág. 21.
- (191) Ver al respecto las citas de A. SCHUTZ que M. WOLF utiliza para explicitar este objeto de interés etnometodológico, op. cit. pág. 123. También, ver en la nueva criminología de TAYLOR y otros, op. cit. pp. 209-215.
- (192) M. WOLF, op. cit. pág. 121.
- (193) Ibidem, pág. 117. Ver, A. MOLES y E. ROHMER. **Micropsicología y vida cotidiana**, op. cit. pág. 79.
- (194) Citado por M. WOLF, op. cit. pág. 120.
- (195) Ver M. WOLF, op. cit. pág. 119.
- (196) HAROLD GARFINKEL: **Studies in Ethnomethodology**. Prentice Hall, 1967, pp. 37-38. Ver en, MIGUEL BELTRAN. **Ciencia y Sociología**. C.I.S., 1988, p. 166.
- (197) Curso sobre sociología de la vida cotidiana celebrado en Laredo (Cantabria) en agosto de 1985. J.L. LOPEZ ARANGUREN fue el profesor conferenciante. Apuntes multicopiados.
- (198) SIGMUND FREUD tiene un librito magnífico donde describe y analiza esos pequeños deslices "*sin importancia*". Ver S. FREUD. **Psicopatología de la vida cotidiana**. Alianza.
- (199) A. MOLES y E. ROHMER, op. cit. pág. 82.
- (200) Ver MAURO WOLF, op. cit., pág. 128.
- (201) M. WOLF, op. cit., pp. 180-181.
- (202) Ibidem, pág. 182.

- (203) Ver al respecto, la obra de MIGUEL BELTRAN. *Ciencia y Sociología*. C.I.S., 1988, p. 165.
- (204) Ver M. WOLF, op. cit. pág. 145.
- (205) Lllaman **resúmenes** a todas esas explicaciones, justificaciones, valoraciones, descripciones etc. que hacemos en el curso de una conversación y con las cuales convertimos la vida social en una realidad comprensible. Los procedimientos "ad hoc" tienen que ver con la propia negociación para la aplicabilidad de la regla; la discrecionalidad de su uso. Mientras que las cláusulas del "etcétera" hacen referencia a la utilización del contexto (el frame de GOFFMAN) afín de adaptar la propia norma a las necesidades del momento. Finalmente, las prácticas de "glosa", en términos del mismo GARFINKEL serían *"los métodos para producir compensaciones observables-referibles en el seno del lenguaje natural. Constituyen múltiples modos de evidenciar que es comprendido el discurso, y de qué forma"*. (Ver pág. 166 de M. WOLF, op. cit.). Son formas de parar la conversación, recapitular y rehacerla a fin de que se comprenda, y que para el sujeto esto suponga la satisfacción de que se comprende, y así formular adecuadamente sus propósitos. Estas prácticas de glosa son como muletillas que utilizamos al hablar. H. SCHWARTZ y J. JACOBS dan una lista de ocho procedimientos de pensamiento y acción, recursos o capacidades que el sujeto normal posee, a juicio de GARFINKEL, hacer un trabajo concreto (el caso del jurado, o de cualquier otra profesión). A saber:
1. Prácticas de adecuación
 2. Cómo tratar con vaguedades
 3. Reglas de etcétera
 4. Hacer que baste
 5. Esperar y ver
 6. Basta con lo suficiente
 7. Retoque
 8. Déjalo pasar
- (206) Ver en M. WOLF, op. cit. pág. 147.
- (207) Ver M. WOLF, op. cit. pág. 168.
- (208) Ver I. TAYLOR, P. WALTON y J. YOUNG, *La nueva criminología*, op. cit. pág. 214.
- (209) Ibidem.
- (210) MOLES y ROHMER autorrepresentantes de la corriente micropsicológica se detienen en el capítulo II de su libro ya citado: *Micropsicología y vida cotidiana*, a estudiar la noción de **evento** en relación con sus tesis fenomenológicas del enfoque del detalle, enlazadas con las teorías estructuralistas, muy próximas a MOLES, que buscan el lugar de la parte para llegar al todo. En este caso, la parte es el evento, un fenómeno que por definición es imprevisible, a veces ininteligible e implica a un cierto número de individuos. La importancia de

su estudio en la micropsicología y el consecuente abandono por parte de las grandes teorías sociales estriba en su carácter de particular que imprime sentido a las acciones que luego son tomadas como objeto de análisis de las ciencias sociales clásicas. Pero, antes, la acción tipificada ha sido precedida de pequeños eventos dados por descontado. Al final, la sociedad cada vez más se convierte en un sistema que tipifica las pautas a seguir y evacúa todo tipo de intento personalizador. *"La sociedad se transforma, entonces, en un sistema social en el que la participación en un evento es siempre valorada negativamente por el sistema, si no está contenido a priori dentro de ciertos límites. Los únicos eventos que aceptarnos son los happenings y es problema del agitador social saber hasta dónde se puede conducir un happening"*. pág. 31.

- (211) Ver en, I. TAYLOR, P. WALTON y J. YOUNG. op. cit. pág. 218.
- (212) Hay traducción en francés de su obra. AARON CICOUREL. *La sociologie cognitive* Rd. P.U.F., 1979.
- (213) Ver al respecto la p. 293, de SCHWARTZ y JACOBS, op. cit.
- (214) SCHWARTZ y JACOBS, op. cit. pp. 295-296.
- (215) AARON CICOUREL. *Cognitive sociology*, Ed. Free Press, 1974; p. 9. Ver en Schwartz y jacobs, op. cit. p. 301.
- (216) I. TAYLOR, P. WALTON y J. YOUNG, op. cit. pág. 211.
- (217) I. TAYLOR, P. WALTON y J. YOUNG, op. cit. pág. 223.
- (218) I. TAYLOR, P. WALTON y J. YOUNG, op. cit. pág. 224.
- (219) MIGUEL BELTRAN, op. cit. pág. 168.
- (220) Ibidem, pág. 225.
- (221) Cabe esquematizar, en este punto, la postura de MERTON respecto a las formas de adaptación a la cultura pautada que un sujeto puede adoptar. *"Encontramos, dice MERTON, cinco modos de ajuste o adaptación alternativa lógicamente posibles para los individuos dentro de la sociedad o grupo sustentado culturalmente. Estos tipos son representados esquemáticamente en la tabla, donde, (+) significa aceptación, (-) significa rechazo y, (±) significa rechazo de los valores vigentes y su sustitución por nuevos valores y normas"*. Ver ROBERT K. MERTON, "Social Structure and Anomie", *Amer. Sociol. Review*, vol III, 1938, pp. 672-680. Ver en lecturas de J.L. ITURRATE, op. cit. pág. 192.

Modos de adaptación	Metas culturales	Medios institucionales
I Conformidad	+	+
II Innovación	+	-
III Ritualismo	-	+
IV Retraimiento	-	-
V Rebelión (*)	±	±

(*) Representa una respuesta de transición

- (222) ALAIN COULON. *L'ethnometodologie*. Que sais-je?, 1987. pp. 3-4. Es un libro muy interesante como descripción y síntesis de los principales aportaciones etnometodológicas; así como de sus antecedentes.
- (223) Ibid. pp. 123-124.
- (224) JOSE JIMENEZ BLANCO, "*Positivismo y sociología: En torno a unos artículos recogidos por Anthony Giddens*", En, *Papers: Revista de Sociología* nº 6, 1976, p. 86.
- (225) Ibidem, pp. 92-93.
- (226) Ver al respecto la descripción que hace MARCUSE en el capítulo, "*La filosofía política*", en *Razón y revolución*. Alianza, pp. 168-219 Año 1972.
- (227) DON MARTINDALE, *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*. Aguilar, 1971, pág. 397.
- (228) CHARLES COOLEY, "*Herencia y miedo*" en *Journal of Applied Sociology*, X, nº 4, 1926, pp. 303-307; citado por NICOLAS THIMASHEFF, *La teoría sociológica*. F.C.E. 1961, pág. 182.
- (229) N. THIMASHEFF, op. cit. pág. 183.
- (230) Citado por DON MARTINDALE, op. cit. pág. 406.
- (231) Dice COOLEY: "*es al hombre imaginado al que amamos u odiamos, imitamos o evitamos, el que nos ayuda o nos daña, el que influye sobre nuestra voluntad y nuestra carrera profesional*". Lo importante es el contacto imaginado, y no tanto el contacto material o físico. CH. H. COOLEY. *La naturaleza humana*, Scribner's Nueva York, 1902, pp. 98-99; citado por JUAN DIAZ NICOLAS. *Sociología, entre el funcionalismo y la dialéctica*. Guadarrama, Pág. 115.
- (232) DON MARTINDALE, op. cit., pág. 406.

- (233) Consultar al respecto, CH. COOLEY. **Human Nature and Social Order**, Nueva York, Schocken, 1964, pp. 184 y s.s. Ver en lecturas del profesor J.L. ITURRATE, Facultad de CC.PP. y Sociología, U. de Deusto, pp. 123-125.
- (234) CH. COOLEY, **La naturaleza humana**, Scribner's, Nueva York, 1902, pág. 152; citado por MARTINDALE, op. cit., pág. 404.
- (235) COOLEY. **Social organization**, Scribner's, 1909. Ver, MARTINDALE, p. 405.
- (236) Consultar en CH. COOLEY, "**Social Organization, Human Nature and Social Order**" Glencoe III (The Free Press), 1956, original 1909, pp. 23-28. Ver en lecturas de J.L. ITURRATE, ya citadas, pp. 126-128.
- (237) Más adelante intentaremos desarrollar los planteamientos críticos al conductismo duro por parte de un avanzado proyecto de psicología cognitiva. En principio diremos, que este tipo de crítica parte de entender la génesis del conocimiento humano mediado por procesos mentales de tipo perceptivo y factores ambientales; de tal modo que querer predecir enteramente la conducta humana y en consecuencia poder modificarla es una actitud cuando menos simplista al no tener en cuenta la influencia que ejerce sobre nuestro yo la experiencia cultural del sujeto.
- (238) WILLIAN THOMAS y FLORIAN ZNANIECKI. **The Polish Peasant**, 5 vols. (Boston, Little, Brown, 1923), pág. 22; Citado por D. MARTINDALE, op. cit., pág. 410.
- (239) N. TIMASHEFF, op. cit., pág. 192.
- (240) Consultar al respecto, W. THOMAS. **The Unadjusted Girl**, Little Brown, 1923, pp. 41-44; ver en lecturas de J.L. ITURRATE, op. cit., pp. 129-131.
- (241) Citado por N. TIMASHEFF, op. cit., pág. 193.
- (242) *Ibíd.*
- (243) W. THOMAS. **The Unadjusted Girl**, op. cit., pg. 42; citado por DON MARTINDALE, op. cit., pág. 408.
- (244) GEORGE MEAD. **Espíritu, persona y sociedad**. Paidós. El original en inglés: **Mind, Self and Society**, edición dirigida por CHARLES W. MORRIS (University of Chicago, Press, 1934). Hemos de tener en cuenta que todas sus obras son recuperaciones de los apuntes que dictaba en clase. Por otra parte, para algunos, *Self* es más apropiado entenderlo por sí mismo, y no tanto como *persona*. De igual modo sucede con *Mind*, que podría traducirse mejor por *mente*.
- (245) Sobre el gesto vocal y el símbolo significante, ver el cap. IX, pp. 101-106, de la obra de G. MEAD. **Espíritu, persona y sociedad**. Paidós.

- (246) G. MEAD. *Mind, Self and Society*; pág. 47; citado por DON MARTINDALE, op. cit., pág. 417.
- (247) Sobre el pensamiento y el concepto de significación, ver, cap. X de G. MEAD, op. cit., pp. 107-117.
- (248) Para la base genética de la persona, ver G. MEAD. *Espíritu, persona y sociedad*, op. cit., pp. 176-182.
- (249) Sobre el juego, el deporte y el otro generalizado ver el cap. XX, G. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, pp. 182-193.
- (250) Ver al respecto el cap. XXII, G. MEAD. op.cit., p. 201-205. Hemos de entender, por otra parte, que toda persona con la que nos asociamos hace que entre en nosotros algún aspecto de la sociedad. *"En cierto sentido, hay tantos yoos como personas con quienes nos asociamos, siendo normal la personalidad multivariada"*. Ver D. MARTINDALE, op. cit., pág. 418. Este comentario nos hace pensar seriamente en las implicaciones que MEAD y todo el interaccionismo simbólico tienen en los planteamientos actuales de los estilos de vida, los cuales presuponen la existencia de múltiples roles con los cuales nos identificamos puntualmente, consiguiendo tipos de personalidad que facilitan la comprensión del término cultura de masas opuesto a aquel que permite distinguir fácilmente una cultura más o menos homogénea fuertemente determinada por ciertos factores socio-demográficos.
- (251) G. MEAD. *Mind, Self and Society*, pág. 178; citado por D. MARTINDALE, op. cit. pág. 420.
- (252) JUAN DIAZ NICOLAS, op. cit., pág. 113.
- (253) DON MARTINDALE, op. cit., pág. 420.
- (254) ULRIC NEISSER, *Procesos cognitivos y realidad. Principios e implicaciones de la psicología cognitiva*. Marova, 1981
- (255) ULRIC NEISSER, *Procesos cognitivos y realidad. Principios e implicaciones de la psicología cognitiva*. Marova, 1981
- (256) ULRIC NEISSER, op. cit. pág. 29. Ver al respecto, también, el reciente libro de MATTHEW H. ERDELYI, *Psicoanálisis. La psicología cognitiva de Freud*. Labor, 1987. Este libro se presenta como una exégesis moderna del psicoanálisis que subraya las afinidades de las teorías de Freud con el paradigma cognitivo. La distinción entre estructuras y contenidos superficiales y estructuras y contenidos latentes o profundos, los mecanismos no conscientes de procesamiento de información, el interés por la metáfora, el diseño de frases e historias o el análisis de motivaciones en la teoría de la decisión son posibles puntos de contacto entre los partidarios del psicoanálisis y los cultivadores de la psicología cognitiva.

- (257) NEISSER U., op. cit. pág. 13
- (258) J. GIBSON, *The sens considered as perceptual system*. Houghton Mifflin, 1966
- (259) ULRIC NEISSER, op.cit. pág. 30
- (260) Ibidem
- (261) E. GOFFMAN. *Internados*, op. cit.. Y, NEISSER, op. cit. pág. 175
- (262) NEISSER, op. cit., cap. 9, pp. 169-184. Y, A. TOURAINE. *La sociedad postindustrial*. Ariel, 1973. Y, *Les nouveaux conflits sociaux* en *Revue: Sociologie du travail* nº1, 1975. Y, *El postsocialismo*. Planeta, 1980
- (263) NEISSER. op. cit. pág. 29
- (264) Definición que NEISSER da de esquema: *Un esquema es aquella porción del ciclo perceptivo que es interno al perceptor, modificable por experiencia y de algún modo específico con respecto a lo que se percibe. El esquema acepta la información en la medida en que ésta incide sobre las superficies sensoriales y es transformado por esa información; dirige los movimientos y las actividades exploratorias que permiten tener acceso a ulterior información, por la cual resulta nuevamente modificado. Desde un punto de vista biológico, un esquema es una parte del sistema nervioso. Es alguna organización activa de estructuras y procesos (....) un esquema es como un formato en el lenguaje de programación de computadoras. Los formatos especifican de qué tipo debe ser la información para que sea interpretada de modo coherente.* Op. cit., pp. 67-68.
- (265) NEISSER. op. cit, pág. 169
- (266) Ibidem, pp. 174-175
- (267) E. GOFFMAN. *Internados*, op. cit.
- (268) NEISSER. op. cit., pág. 176
- (269) MARGARET MEAD. *La fossé des generations*. Doncel, 1972, pp. 27 y ss.
- (270) NEISSER. op. cit., pág. 177
- (271) Ibidem, pág. 177
- (272) Ibidem, pág. 181
- (273) Ibidem, pág. 178
- (274) Podemos citar algunos artículos recientes que abordan la importancia creciente de la cognición en el mundo de las ciencias sociales: DAN SPERBER. *Ciencias*

cognoscitivas, ciencias sociales y materialismo en Revista de Occidente nº 85, junio de 1.988, p.p. 40-62. Dice SPERBER: "los fenómenos socioculturales están formados por movimientos corporales de los individuos y modificaciones del ambiente resultantes de esos movimientos : por ejemplo, hombres que tocan el tambor, que construyen un edificio, o que dan muerte a un animal (...) ¿se trata de un ejercicio musical, de un mensaje percutido o de un ritual? (...). Para responder es necesario, de una forma o de otra tener en cuenta las representaciones de que van acompañados estos comportamientos. Las representaciones desempeñan un papel esencial en la definición de los fenómenos socioculturales, sea cual fuere el marco teórico y metodológico que se adopte. Así pues, el modo de existencia material de las representaciones, no es, en absoluto, evidente" (pág. 52), y, cualquier planteamiento maximalista materialista cae por su peso, es falaz e inconsistente.

Otro artículo fundamental es: EVELY JACOB. *Qualitative research traditions: A Review* en *Review of Educational Research*, nº 1 vol., 57, 1.987, p.p. 1-50. En este artículo se constata la importancia de trabajar con variables cualitativas en educación, en consonancia con la naturaleza humana descrita en términos de procesos cognitivos que fundamentan la inserción cultural de los sujetos. Todo ello, fundamental para poder comprender y evaluar la investigación en educación. Igualmente es interesantísimo el nº 2, vol. 24, 1987 de *American Educational Reserach Journal*, donde podemos encontrar tres artículos muy apropiados para el tema que nos ocupa. El primero de ellos es el de MARY LEE SMITH. *Publishing Qualitative Research*. En él nos acerca al problema fundamental en la teoría cognitiva de descubrir qué hay detrás de los datos, debajo de los resultados de los trabajos y de los estudios. El "Emic" como dato expresado en las categorías del alumno (o del otro), y, el "Etic" según las del investigador; algo que observa muy especialmente un autor como GOODENOUGH. El segundo de los artículos es el de SUSAN FLORIO-RUANE. *Sociolinguistics for Educational Researchers*. Muy interesante como análisis de los procesos sociolingüísticos en las interacciones que se establecen en el aula (muy en la línea de GOFFMAN). Finalmente, JOHN H. CHILCOTT. *We are you coming from and where are you going? The reporting of ethnographic research*. La importancia de este artículo viene dada por el análisis comparativo y descripción que realiza de diferentes teorías culturales: funcionalismo, interaccionismo simbólico, estructuralismo, antropología cognitiva, antropología psicológica, sociolingüística y ecología cultural.

Por último, dos libros compiladores: JANET DOUGHERTY (edit). *Directions in Cognitive Anthropology*. University of Illinois Press, 1.985. Y, BARBARA ROGOFF and JEAN LAVE (edit). *Everyday Cognition*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusset and London, 1.984. A través de ellos podemos observar cómo el pensamiento y el desarrollo cognitivos están influidos por el contexto social. Examinan los caminos a través de los cuales el pensamiento se forma en la casa, en la escuela, en el lugar de trabajo ... y de qué manera la interacción social tiene importancia para el desarrollo cognitivo. La importancia del contexto, en general, que a su vez queda determinado por las mínimas estrategias que los sujetos utilizan cada día en sus comportamientos cotidianos con los otros.

Capítulo III:

La investigación sobre estilos de vida.

Qué significan y para qué sirven

1.- LOS ESTILOS DE VIDA COMO METODO CUANTITATIVO PARA APREHENDER LA CULTURA DE LA VIDA COTIDIANA

De unos años a esta parte ha habido entre nosotros diversos estudios de segmentación de la cultura concreta de una sociedad actual, fundamentalmente, dirigidos a su comprensión realista con fines prácticos de actuación inmediata en el campo del marketing, político, sanitario, de hábitos de comportamiento, mass-media, y sobre todo comercial para el mercado del consumo. Todos ellos, rápidamente se han agrupado en torno a un término de identificación común, conocido como: estilos de vida, con sus diversas corrientes y enfoques.

La pretensión de este capítulo no es sino mostrar al lector el contenido del término y emparentarlo, como decimos, con las otras formas de ver y analizar la cultura contemporánea, y, asimismo, tratar de que se reconozca en todas ellas un fundamento teórico común basado en corrientes de pensamiento sociológico preocupadas por el origen del comportamiento cotidiano próximo y accionarial.

Por tanto, vamos a procurar presentar, finalmente, la parte del análisis de la cultura actual que corresponde a los estilos de vida. Para ello, veremos qué son y qué fines buscan y qué objetivos alcanzan; para a continuación deternemos en la metodología que emplean para lograrlos; qué conclusiones más significativas podemos extraer y qué podemos decir del método cuantitativo que se utiliza en relación con otros procedimientos heurísticos más cualitativos. Todo lo cuál permitirá que abordemos en las páginas finales nuestro análisis particular de la cultura del comportamiento vasco bajo estos mismos planteamientos. Y, así, a modo de ejemplo práctico, podremos comprobar la eficacia del instrumento "estilos de vida", en la comprensión de una cultura particular, e incluso, de un hábito o modo de comportamiento específico.

1.1.- Qué son los "estilos de vida" (1)

Diríamos, que es preciso distinguir en esta interrogante dos partes diferenciadas. Una de ellas concierne a la esencia misma del concepto; mientras que otra tiene que ver con lo que verdaderamente constituye ese concepto, esto es, para qué sirve.

Así, en cuanto a la primera cuestión, no estaríamos muy lejos de la realidad si creemos ver en la idea de estilos de vida un paralelismo significativo con el término cultura, en cuanto que podríamos definir a ambos, del modo más amplio como el conjunto de las formas de pensar, de ser y de actuar de una colectividad; si bien es verdad que todos estos hechos objeto de conocimiento sociológico cristalizan en productos humanos y en instituciones que se independizan de quienes los originaron para dar lugar a estructuras complejas de tipo económico o político que forman parte del estudio de la cultura y no de los estilos de vida. Pero, lo que une a ambos conceptos es la base humana que da carácter y sentido a las realizaciones sociales objetivadas.

La segunda forma de interpretar los estilos de vida es quizá la que tiene más relevancia por su aplicabilidad. Preguntarnos para qué sirven es igual de lógico que hacerlo en relación a la cultura. Como dice Enrique Luque, lo importante, desde el punto de vista de Malinowski *"no es tanto el qué sea la cultura, como para qué sirva"* (2). En cualquier manual básico encontraríamos seguidamente a la definición de cultura una respuesta que justifique su existencia, que normalmente es algo así como que la cultura sirve para que las personas interioricen las pautas y puedan, ya socializadas, comportarse como se espera de ellas. Pues bien, el discurso sobre estilos de vida podría estar montado precisamente sobre su utilidad de cara a vender más, esto es, un producto para el marketing, pero, en el fondo, lo que a nuestro modo de ver constituye la mejor aportación al mundo de las ciencias sociales es el hecho de que en sí, estudiar los estilos de vida no es otra cosa que descubrir las diversas parcelas de realidad humana que ésta tiene, es decir, al trabajar con estilos de vida estamos consiguiendo dar luz a la diversidad cultural de una sociedad dada. Los estilos de vida no son, pues, sino un método magnífico de segmentar a la población y situar a la cultura en términos mucho más realistas. Podría cuestionarse los resultados del método desde el plano del debate de la ciencia, ¿hasta qué

punto podemos asegurar, verificar, y legitimar como reales o científicos los descubrimientos empírico-positivistas obtenidos? Desde luego, la interrogante subyace, y algunos autores se la cuestionan y tratan de salir al paso, pero, lo cierto es que el trabajo sobre estilos de vida es una aportación de mucho valor a la teoría de la cultura, más concretamente, a lo que de vida cotidiana tiene ésta, y sobre todo, es un intento de serlo desde un planteamiento que quiere aproximarse lo más posible a la realidad, al verdadero conocimiento de lo que son los grupos humanos. El intento no puede ser vano porque en juego está el mercado y sus demandas, las cuales no entienden de discusiones epistemológicas, solamente de resultados y si estos no se parecieran a la realidad o no reflejaran bien el sentir de la gente, los estilos de vida dejarían de interesar a quien los financia y, en definitiva, hace posible su investigación: la empresa, el mercado.

Bien, recapitulemos : El concepto de estilos de vida lo tomamos unas veces como método que segmenta la cultura y otras como cultura misma. Solemos referirnos a ellos en términos de utilidad y/o en términos de definición, de conocimiento, y es muy difícil ver que los autores deslinden claramente lo uno de los otro, por lo que, en realidad, conocimiento y objeto del conocimiento, ser y fin se convierten en una misma cosa en todos los estudios sobre estilos de vida.

En realidad, el comienzo del estudio de los estilos de vida viene marcado por una necesidad práctica de conocer mejor a la población a la cual se va a vender un producto. Es decir, se desea acceder a las "*culturas*" de una cultura dada, para satisfacer una necesidad de mercado. En este sentido, los estilos de vida constituyen en sí un objeto de conocimiento, objeto que se identifica con el modo de ser y comportarse de las personas, esto es, con la cultura misma; así, la cultura se entiende como **fragmentada** en pequeñas partes de sentido -principio gestáltico- llamadas micro-culturas, subculturas o estilos de vida. Hasta aquí, podríamos decir que la investigación en estilos de vida no aporta nada nuevo que no sea conocido y estudiado por las ciencias de la cultura, concretamente la antropología y la sociología de la vida cotidiana. Sin embargo, lo peculiar e interesante de los recientes estudios denominados de estilos de vida, es que partiendo de esta idea de cultura, y más concretamente, de diversidad cultural, hace uso de la tecnología estadístico-informática para, apoyándose en ella, dar sentido y realidad

-o apariencia- científica a las tipologías humanas en las que se puede descomponer una cultura específica. Es así que, por tanto, afirmamos que nos hallamos mejor, ante un **método** de segmentar la cultura, que ante el desarrollo de un concepto. Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, se comprende que al presentar algunas de las corrientes más importantes que estudian este campo, nos sea muy difícil deslindar concepto y fin, aunque sí lo haremos con respecto al método, al que procuraremos referirnos de manera específica.

1.2.- La naturaleza del término "estilos de vida" desde los enfoques más significativos. La duda del método. Del positivismo a la fenomenología.

Para no perdernos, diremos que en términos generales, el concepto hace referencia como decimos, a la idea de cultura como formas de ser y existir, lo cuál implica, al menos, tener en cuenta tres componentes: **actividades, intereses o actitudes y opiniones (A.I.O.)**. Mientras que el fin es ser un valioso instrumento de marketing, obtener la información necesaria para tomar decisiones. Ambos aspectos, aparecen una y otra vez entrelazados en todas las formulaciones teóricas que enfocan la investigación práctica de los estilos de vida. Así, podemos ver como Bernard Badura se refiere a los estilos de vida *"como un modelo de comportamiento relacionado con la salud que adopta la gente durante el ciclo de su vida"* (3). De una parte, se trata de una definición conceptual en términos de cultura -modelo de comportamiento- y por otra, y al mismo tiempo, es un instrumento al servicio del estudio de la salud, en este caso, o de la política, los mass-media, el consumo de determinados productos etc., en muchos otros estudios.

De la misma forma que Susan P. Douglas (CESA) y Patrick Le Marie (CESA) entienden que *"este concepto parte del postulado de que los individuos pueden ser caracterizados en términos de sus estructuras distintivas de comportamiento, tales como por ejemplo: sus actividades de ocio, sus centros de interés, sus hábitos de trabajo, sus opiniones, sus actitudes cara a cara hacia ellos mismos, hacia su familia, hacia sus amigos*

y hacia su entorno" (4) afirmando a continuación que para el marketing conocer todo esto es importante a fin de:

- concebir estrategias
- desarrollar ejes publicitarios
- tomar decisiones
- plantear ideas nuevas

Y de este modo obtener un beneficio -ese es el objetivo real-: vender más, no importa qué; puede ser una marca de un producto comercial, una ideología política, una estrategia de comportamiento, un determinado medio de comunicación, unos valores interesados, etc.

Así, que esta es la verdadera realidad de un término y de un trabajo actual. O sea, todos los autores coinciden en el fin y por consiguiente también en lo que son los estilos de vida. Más o menos, utilizando vocablos diferentes pero en definitiva, todos ven la necesidad de conocer cuál es la cultura de una sociedad dada -es decir, sus micro-culturas- para vender más y mejor. Otra cosa es el método que utilizan. Aquí ya hay diferencias. Normalmente, se apoyan todos en las nuevas posibilidades informáticas que hacen factible el tratamiento conjunto de muchas variables. Ahora bien, las diferencias provienen, digamos, del contexto de descubrimiento en el momento de diseñar "las redes" para captar ese complejo mundo; y asimismo, del último contexto de justificación, al interpretar los resultados, los factores o las tipologías. Poco a poco, trataremos de presentar estos enfoques metodológicos, así como sus presupuestos teóricos.

Debemos advertir que quizá sea un autor, Bernard Cathelat (5), el que con más detalle ha cuidado de enmarcar su investigación en una coherencia metodológica comenzando por responderse a un conjunto de dudas que subyacen en la construcción y aplicación de un modelo de estilos de vida. Es de agradecer esta preocupación máxime cuando, la mayoría de los estudios se limitan a presentar su modelo y sus resultados, sin detenerse a señalar los presupuestos, sobre todo, teóricos y de procedimiento de los que

parten. Se observa así que éste, el de los estilos de vida, es un enfoque eminentemente pragmático, con vistas a obtener resultados inmediatos y de utilidad comercial. Cualquier planteamiento sobre su pertinencia o no, o sobre las bases teóricas en que sustenta no es oportuno ni siquiera necesario. Sólo desde fuera, muy probablemente, se pueda dar, con el tiempo, la verdadera medida de este campo de la investigación en las ciencias humanas.

En principio, no sorprenda, pues, que una gran parte de las citas y comentarios que se vayan a exponer en este breve repaso, deban su procedencia a Bernard Cathelat (CCA).

Para entender mejor qué son los estilos de vida no hemos de olvidar cómo se originó la necesidad de trabajar sobre ellos; esto es, la inadecuación de las variables tradicionales (socio-demográficas), para explicar el comportamiento del consumidor que condujo a la búsqueda de nuevas variables que permitieran una mejor comprensión. Dice Cathelat : *"los estilos de vida son una alternativa a los procedimientos de estudios clásicos que intentan todos simplificar, reducir y fijar : los estilos de vida complican las cosas, dan más y se hunden en el corazón de la multiplicidad de los perfiles sociales, de la complejidad de los individuos reclamados por un lado por su persona y por otro por su sociedad, su pasado y futuro para hundirse en el corazón del cambio"* (6). Como se ve, volvemos a definir a los estilos de vida por su utilidad, por su fin. Nacen de una necesidad -conocer mejor la realidad social, el mercado, antes sólo comprendido por su relación con la adscripción socio-demográfica de sus clientes- y responden a ella. Como bien dice Cathelat, los estilos de vida son un método de trabajo, con un objetivo operacional : ampliar el campo del conocimiento, *"saber más cosas sobre una mayor diversidad de gentes"*, *"proveer de medios para aquellos cuyo oficio es el de crear, innovar, inventar el futuro o gestionar el presente"* (7). Cathelat entiende el producto llamado estilos de vida como un sistema o una estructura (gestáltica) en la que conviven las diferentes familias de tipos sociales. En tal estructura no es posible establecer ni jerarquías ni juicios de valor, en principio todos los estilos de vida son iguales. Y, como toda gestalt -un principio holístico y dinámico- son un equilibrio inestable donde la modificación de una parte altera el todo, apareciendo otro modelo de síntesis.

Bien, como venimos diciendo y compartiendo con Cathelat, los estilos de vida surgen en un intento de ir más allá de las puras explicaciones descriptivas muy incompletas de las tradicionales variables socio-demográficas (8); a tal fin se moviliza el estudio de valores y actitudes. Pero, dice Cathelat, si bien no es posible conocer a una persona sólo por su "carnet de identidad" -variables socio-demográficas que clasifican al público en función de sus condiciones de existencia más superficiales-, tampoco *"se puede actuar con alguien de quién no se conocerían más que los sueños confiados a su psicoanalista"* (9), con lo cuál, se posiciona contra los estudios de estilos de vida denominados **"corrientes socio-culturales"** iniciados en U.S.A. (Yankelovich) y desarrollados en Francia por COFRENCA (Vulpian).

Y, esto es así porque su intento es lograr extraer de la realidad social la mayor cantidad posible de información a fin de conocer con detalle a los grupos humanos que forman una cultura dada. Su pretensión parece llegar a obtener la personalidad global, tal como dice, *"el estilo de vida intenta describir y explicar el individuo-sujeto social (es decir la persona y el personaje a la vez)"* (10). Es decir, llegar tanto al **rol** como a la **identidad**, empleando términos goffmianos. Para lo cuál extiende el campo de su investigación al modo de existencia, a los comportamientos, así como al entramado de deseos y motivaciones inconscientes. Desde luego, queda pendiente en este punto todo el debate de la objetividad de la ciencia y del mismo método positivista, algo que subyace desde la primera página a la última en todo nuestro recorrido por el análisis cultural. Ahora, es el momento de enlazar con la posición de otros autores de estilos de vida, y lo hacemos a través de esta idea explícita o implícita de captar la realidad a partir del mundo subjetivo del individuo, de su identidad, estudiando el complejo espectro de valores con los que se identifica.

Milton Rokeach es considerado como uno de los investigadores fundamentales de las corrientes socio-culturales norteamericanas que impulsaron los estilos de vida. Su aportación se concreta especialmente en la creación de un instrumento de medida que al final recoge 36 valores, diferenciados en terminales o finales y en comportamentales o instrumentales, a los cuales tendremos ocasión de referirnos cuando abordemos la cuestión del método. Aquí, tan sólo mostrar la definición de valor que proporciona

Rokeach : el concepto de valor se refiere a *"una creencia firme de que una forma específica de conducirse o un estado final de existencia, es preferible desde el punto de vista personal o social, a una forma inversa u opuesta de conducirse o un estado final de existencia"* (11).

Se trata de obtener información de las fuerzas motivacionales que mueven a obrar a un individuo, y a partir de ahí clasificarlos. Es la parte subjetiva del comportamiento, podemos decir, su mismidad. Pues bien, Daniel Yankelovich (12) desarrolla también esta forma de entender los estilos de vida a partir del elemento personal, actitudinal del sujeto. Para ello se fija en el antropólogo Clifford Geertz (13) y en su idea de cultura como **"significados compartidos"**. En tal caso, el objeto de estudio de Yankelovich va a ser *"los lazos de significación que los americanos han elaborado alrededor del significado compartido de la realización personal"*. El descubre, como Ronald Inglehart (14) con sus valores postmaterialistas, que los americanos tienden cada vez más a comportarse según el valor de la realización personal. También Abraham Maslow (15) hablaba en estos mismos términos al anunciar su famosa teoría de la jerarquía de las necesidades humanas. Las necesidades de autorrealización son para Maslow un estadio que se alcanza cuando las necesidades básicas y anteriores han sido satisfechas: *"cuanto más madura, fuerte y saludable es la persona, más busca los valores de desarrollo y menos busca y necesita los valores de cabotaje; aunque, a pesar de todo, sigue necesitándolos a ambos"* (16).

Para Yankelovich, por tanto, se trata de indagar en lo que él llama la **"psicocultura"**, refiriéndose a aquellos procesos interiores, de la conciencia, de la cultura; concretamente en los significados compartidos, en un paralelismo perfecto con las sociologías de la cotidianidad de ese mismo país, en especial, Goffman y la etnometodología, para los que la cultura se construye a base de las interacciones de actores que negocian en sus encuentros su rol, preservando de este modo su identidad. Da la impresión, por tanto, que Yankelovich y otros autores de las corrientes socioculturales, implícitamente buscan hallar el fondo de las identidades.

En este sentido, dos autores alemanes, Becker y Nowak, han intentado la aproximación, acercando el método **etnometodológico** a sus estudios de estilos de vida. Obtienen los datos a través de entrevistas grabadas en cassette, donde el entrevistado se expresa con sus propias palabras, gestos e intenciones latentes. Su objetivo consiste en obtener el máximo de información posible sobre los mundos de la vida cotidiana; es decir, *"áreas relevantes de experiencia tales como el trabajo, la familia, las relaciones íntimas, las actividades de tiempo libre, así como la perfección de los planes futuros, los deseos, los sueños y los temores"* con los que los individuos se enfrentan diariamente y que condicionan sus cambios de actitudes, valores y modos de conducta (17). Estos autores analizan también la sociedad alemana utilizando un método muy empleado en estilos de vida, el del análisis por **series temporales**, que también, tendremos ocasión de ver más adelante.

Nada mejor que Bernard-Becharies (CNRS) (18) par ayudarnos a comprender estas hipótesis que nos parecen plausibles.

Para este autor la forma de vida aparece *"como un sistema social de sentidos, asociando prácticas concretas y significados en actuaciones sociales por las cuales las personas y los grupos negocian entre ellos sus respectivas identidades, constituyendo el cambio social el resultado histórico de esta negociación"* (19). Esto es, la forma de vida surge en el proceso de comunicación-interacción entre personas plenas de sentido en sus acciones que negocian sus respectivas identidades, constituyendo al final la cultura de la vida cotidiana como conjunto de significados compartidos (Yankelovich). *"Uno de los rasgos del comportamiento humano es que no se conduce de forma puramente instintiva, sino que los actos de la vida plantean a cada uno de forma más o menos profunda y consciente un problema de inteligibilidad y de valor que se denomina en nuestras lenguas un problema de sentido"* (20). El problema del sentido tiene extraordinaria importancia porque sin él, el sujeto no podría identificarse con otros, y en consecuencia no podría compartir con otros un modo de vida, un modo de pensar, de vivir, y de sentir. El proceso de constitución de un estilo de vida, de una forma de vida general o cultura parte de la capacidad de sentir y significar, como decimos, y se concreta en los intercambios, en los encuentros donde comparte con otros su identidad de forma negociada. *"A través*

de estos encuentros, y a través de todo el sistema de comunicación social, emergen áreas de cohesión societal, es decir, temas de preocupaciones comunes, de valores -en el sentido más alto deseado : afecto + sanción-, conductas potenciales o conduciendo a las personas hacia las mismas acciones, los mismos estilos -simbolizados por ejemplo, por los estilos de vestir, los estilos de hablar, las formas, etc.-" (21).

Estas áreas sociales son el fruto de identidades negociadas, es decir, se trata de la construcción social de la realidad (Berger y Luckman), en la que el sujeto para ser sujeto de su mundo deja parte de sí para adecuarse al comportamiento socialmente esperado de él. Negocia en cada encuentro su rol, y mientras pueda negociar preserva su identidad. La realidad de los encuentros así constituídos, es un área de significados compartidos. Estas áreas son los estilos de vida que constituyen, por tanto, sistemas de identidades compartidas, gustos y preocupaciones comunes que se comparten gracias a la comunicación (22), y a la existencia del sentido de la acción humana que permite la identificación. Y, a la vez, son roles negociados, es decir, ponemos en escena una personalidad en consonancia con lo que esperan de mí los demás. El mundo, el mundo cotidiano deviene en estilos de vida formados por identidades comunes y roles que negocia. En definitiva, estamos muy cerca de entender los estilos de vida más allá de reificaciones y productos externos al sentido de la acción y del comportamiento del sujeto, y por tanto, muy próximos a los planteamientos etnometodológicos, interaccionistas y fenomenológicos en general. Abundando en esto, dice Becharies: *¿Dónde y cómo se negocian las identidades? Ciertamente, menos sobre la escena de discursos políticos que en el curso de "encuentros que constituyen la vida cotidiana. En estos encuentros, en efecto, la persona negocia a la vez su identidad propia y su identidad de pertenencia social. En mi opinión, sería más cercano a la realidad estudiar los estilos de encuentros más que los estilos de vida que peligran, a falta de un encuadre conceptual suficiente, están a medio camino entre la realidad de las actitudes, y la abstracción de las clases de comportamiento que peligran reducirse a artefactos metodológicos" (23).*

Probablemente Becharies está intentando hacernos ver lo difícil que es asumir sin dudar por lo menos, la actitud positivista que subyace en todos los planteamientos de estilos de vida, los cuales pretenden obtener información real y objetiva del ser,

enmarcado en estilos de vida compartidos, sin atender al problema de la significación y del sentido que las acciones humanas conllevan. Es decir, pretender medir el estilo de vida de una persona, que implica identidad y sentido, mediante un método y un talante positivista. Al menos, Becharies, sugiere implícitamente la dificultad de hacerlo, o de creernos ciertamente sus resultados, y a la vez nos abre poco a poco la puerta de la posibilidad de acercarnos a enfoques fenomenológicos, como por ejemplo, los etnometodológicos basados en el descubrimiento y análisis de los detalles cotidianos que dan sentido a las acciones, siendo éstos más próximos a la realidad del mundo subjetivo del individuo que las respuestas que ellos nos den en cualquier test estructurado.

Cathelat, parece ser consciente de esta dificultad metodológica y parece llegar a pensar que el objeto de los estilos de vida no debe ser las identidades subjetivas sino la personalidad social; de esta forma salva el inconveniente de afrontar la significación de la actividad humana con los tradicionales métodos estadístico-positivistas. Así, para él, el estilo de vida no es la personalidad de un individuo, sino su **personaje social** (el rol y no la identidad). La personalidad individual es infinitamente más rica y compleja. Estilo de vida es la manera en que la personalidad se adapta; *"se podría comparar el estilo de vida al traje que es el modelo de adaptación resultante de la dialéctica entre la expresión de la personalidad del que lo lleva y las restricciones del entorno, clima o moda"* (24).

Da la impresión, pues, que Cathelat es consciente de la dimensión social del estilo de vida y se aferra a ella en el análisis del mismo. *"El propósito del estudio de los estilos de vida no es pues el de analizar las personalidades sino las formas de socialización y de ocultación de estas individualidades en grupos culturales; y son efectivamente los personajes de adaptación los que hacen la vida social, comercial, política, cultura de una civilización y no las personalidades inconscientes"* (24). Si esto es así, por qué preocuparse de la personalidad interior del sujeto, lo verdaderamente relevante es el estudio del personaje, su careta, sus representaciones, la transformación de la persona en actor que es el que vive la vida cotidiana, se comporta y consume. Quizá de esta forma, se hace más pertinente el método positivista de aprehensión de una realidad que ya no importa que sea la verdadera o no, porque el análisis es de nuestro mundo, sea

de apariencias o auténtico; lo que interesa es el sujeto ante el mercado, el sujeto ante su mundo.

No obstante, Cathelat es precavido, se previene y tiene en cuenta estas limitaciones que provienen de tratar con sujetos con intenciones, sentidos y significaciones difíciles de captar. Por eso, su método de estilos de vida no pretende ser una ciencia exacta, se conforma con aportar una ampliación del conocimiento *"saber más cosas sobre mayor diversidad de gentes"*, *"proveer de medios para aquellos cuyo oficio es el de crear, innovar, inventar el futuro o gestionar el presente"* (25).

A tal fin busca obtener un retrato de cada grupo social lo más fiel posible a realidad, siendo consciente que tal retrato es una reproducción, no la realidad; en el intento, procura que su método abarque el conocimiento de la mayor parte de las dimensiones humanas: valores, comportamientos, actitudes, necesidades y tendencias.

Para finalizar estas reflexiones que poco a poco, en el tratamiento de la cotidianeidad nos están acercando a la perspectiva de una **sociología cualitativa**, nada mejor que el pensamiento fragmentado y espontáneo de Claude Javeau, un *"cotidianista"* puro que critica el *"paradigma normativo"* sobre el que reposa toda la sociología de tipo estructural-funcionalista como único método para acceder a los modos de vida cotidianos.

Su propuesta es sobrepasar la herramienta estadístico-positivista y alcanzar posturas interpretativas propias de las sociologías derivadas de la fenomenología. Dice: *"la perspectiva que yo propongo no consiste simplemente en contar fielmente todos los pequeños micro-acontecimientos que pueden esmaltar la vida cotidiana de tal o cual grupo social (...) se trata, en esencia, de interpretar las conductas cotidianas, incluso en lo que tienen de más repetitivo, desde la óptica de su contribución a la producción-reproducción permanente de lo social"* (26).

Para llegar a esta conclusión parte de considerar como ya escasamente operativos los *"conceptos estadísticos o etnográficos"* para acceder a la realidad cotidiana. Conceptos que son usualmente empleados por la clásica sociología de la cotidianeidad,

basada en el estudio de los estilos de vida que obtenemos por el procedimiento de análisis de los datos puros ofrecidos a través de métodos como las técnicas de *"presupuestos de tiempo"* (27) o *"relatos de vida"* o *"historias de vida"*, técnicas, que están a medio camino, en su formulación inicial, a la hora de obtener los datos, de una sociología **cuantitativa** y otra **cualitativa**; en cuanto que se construyen con tal cantidad de preguntas abiertas que la reformulación inicial así como la necesidad de adoptar una actitud de interiorización del contexto en el que se produce la actividad de los sujetos estudiados, genera el efecto de deslizamiento, aún sin querer, hacia posiciones propias de una sociología fenomenológica, etnometodológica e interaccionista; porque no es lógico pensar que este procedimiento metodológico abocado por la misma técnica de obtención de datos elegida -*"historias de vida"* y *"presupuestos de tiempo"*- pueda ser entendido bajo el supuesto de una inocente neutralidad axiológica del sociólogo ni como productor de una objetividad positivista detrás de los datos obtenidos y analizados.

Por otro lado, el acceder a los estilos de vida de una cultura dada mediante la fórmula de *"relatos de vida"* de una jornada o periodo siguiendo una actitud positivista, lleva a analizar los resultados con una perspectiva **etnográfica**, es decir, aquella que procede a sistematizar los datos y a describirlos; la consecuencia es la representación de los acontecimientos de forma estática igual que hace la etnología al mostrarnos las estructuras invariantes (Lévi-Strauss) del comportamiento de los individuos; pero, ¿dónde están esos micro-acontecimientos cotidianos plenos de sentido para el actor? *"Beethoven, en su habitación, se suena, se rasca, sorbe una taza de té frío, coloca sobre una hoja algunas notas de música, el cuadro etnológico, es por el contrario, muy distinto, pinta ante los ojos del lector la actividad regulada del grupo que nos interesa"*. Además, *"una vida relatada puede ser una vida camuflada"*. O sea, que el optimismo positivista se desvanece en Claude Javeau, y él propone como alternativa un talante diferente : *"que lo cotidiano no sea tratado como un objeto sociológico en el sentido habitual del término, sino más bien como un ángulo de mira, un abordaje, una aproximación, según suele decirse"* (28). Una forma de estudiar la cotidianeidad que incluya; un objeto de conocimiento: acercarse a lo **infra-acontecimental**, a las estructuras de las significaciones de acuerdo con el precepto weberiano (29). Un método : la observación participante inclusiva del sujeto en el grupo a conocer; y, una actitud sociológica

cualitativa que tome lo obtenido como un dato de conciencia, una **perspectiva** o "ángulo de mira" que sirva para comprender mejor, al margen de cualquier pretensión objetivizante de aprehensión segura y fiable de la realidad. *"Los cotidianistas se esfuerzan generalmente en tomar los itinerarios cotidianos en sus significaciones específicas, en situarse en el paradigma interpretativo propuesto por Garfinkel. Conviene entonces suscribir un proyecto hermenéutico, que trate de sacar del relato (de lo) cotidiano, un sentido que no sea el unidimensional que le confieren los datos estadísticos"* (30).

2.- EL METODO DE TRABAJO CLASICO DE LOS ESTILOS DE VIDA

En estas líneas me ocupo de presentar tres consideraciones preliminares en relación con el método y dos autores que sitúan su análisis detrás de la formación misma de los factores o tipologías estadísticas que conforman el discurso posterior sobre los estilos de vida.

2.1.- Primero, como método cuantitativo positivista.

El método científico con el que las más importantes corrientes de estilos de vida se acercan a la realidad es cuantitativo y, en sustancia, **positivista**, en tanto que parte de las posibilidades de un observador externo para obtener datos de los sujetos de los cuales podemos alcanzar un conocimiento certero de la realidad. En este sentido, podemos decir que el método, normalmente, ni es dialéctico, ni fenomenológico; o sea, ni pretende comprender desde dentro, ni ponerse plenamente en el lugar del otro, ni parte de observadores internos participantes ni se plantea la indisolubilidad de sujeto y objeto del conocimiento.

En cuanto a los resultados obtenidos, el hecho de su verificabilidad, comprobación o verdad objetiva, si bien son cuestiones que surgen en las reflexiones casi espontáneas de ciertos autores, por lo general no es algo que preocupe, porque, probablemente estemos más, como venimos diciendo, ante una **técnica** y un **instrumento de medida**, que ante un campo nuevo de las ciencias humanas.

Lo cierto es que el instrumento sirve para medir los fenómenos que se desean y los resultados si son realidad o no es algo que tiene menos interés en tanto en cuanto proporcione información útil para el mercado.

Por tanto, la discusión epistemológica de la pertinencia de un método u otro de acercarnos a la realidad y las consecuencias de los contextos de descubrimiento y de

justificación y validación, por emplear términos neopositivistas, ni se plantea -aunque a veces se intuye- ni preocupa, y está fuera de todo objetivo de estudio del método de estilos de vida.

Si Popper empleó un día la metáfora de las **redes** que se echan al mundo para atraparlo refiriéndose a las teorías, nosotros muy bien podríamos tomarla prestada para el caso de los estilos de vida, identificados, así, como instrumentos -redes- que nos sirven para atrapar la realidad a fin de que ésta se haga más inteligible y de este modo poder manipularla en beneficio del que paga y contrata. Como diría la nueva psicología cognitiva, de la que hablamos más atrás, la posesión de la información es la clave para poder defenderse del control externo, lo mismo que éste será mayor cuanto más información posea debido a la capacidad de prever acontecimientos. El éxito o no del conductivismo se hallará ligado a la capacidad de poseer **información** y a la bondad de la misma. También lo dijo en su día Touraine, al analizar aquellos movimientos sociales : el control de la información es el paso previo al control de la gestión (31).

2.2.- Segundo; en cuanto al tipo de variables empleadas.

El tipo de **variables** e indicadores de ellas utilizados suele ser de lo más diverso posible. Como hemos visto, hay estudios o equipos de investigación en estilos de vida que parten solamente de usar variables referentes a valores. Son los estudios identificados como corrientes socioculturales -Yankelovich, Rokeach, Vulpian, Inglehart, Calvi, etc.- Podríamos pensar -ya lo apunta Yankelovich- que si de lo que se trata es de observar la realidad de los hombres, ésta se reduciría al plano de los procesos mentales -la antropología cognitiva de Goodenough y la interpretativa de Geertz- o simbólicos en general que permiten que los actores actúen intersubjetivamente negociando sus posiciones aportando cada uno significado a las mismas dando como resultado una realidad con sentido sólo para los actores implicados (etnometodología), el cuál puede extenderse hasta la comunidad de humanos que comparten con aquéllos los mismos, o próximos, lazos de significación, entre los cuales se encuentra el investigador que puede recopilar, sintetizar y hacerla explicable esa realidad (32).

Estamos, pues, ante un concepto implícito de cultura reducido a estructuras latentes -el estructuralismo de Lévi-Strauss- o programas -la antropología interpretativa de Geertz- tal como parece es mejor entendida hoy la cultura; obviando aquél tipo de definiciones holísticas, donde cualquier cosa podría ser cultura y con ello, nada, porque así era muy poco operativo el término, o lo que es lo mismo, su estudio en nuestras sociedades complejas se hacía una empresa muy difícil.

En un intento, diríamos, de retomar de alguna forma, esta idea de cultura no sólo instalada en la mente de los sujetos o como resultado de los procesos de la misma, hay otros autores de estilos de vida que se esfuerzan por abarcar en lo posible la totalidad de la realidad en la que se mueven los individuos. Así, su objetivo se extiende hasta alcanzar, al menos, actividades, actitudes o intereses y opiniones (A.I.O.), entre ellos se encuentran Cathelat, Douglas y Le Maire (33) y Arnold Mitchel, creador de la tipología VALS.

Además, de esta disquisición teórica en torno al concepto de cultura que puede generar dos posiciones distintas a la hora de recoger la información, o mejor, qué tipo de información obtener -el diseño de las variables-; podríamos identificar otra precaución subyacente a la pretensión de abarcar lo más posible la realidad social que da lugar a estilos de vida. Concretamente Cathelat, autor que veíamos más arriba, se cuestiona la posibilidad empírica de la objetividad de los datos obtenidos con un método positivista ante fenómenos de corte humano, en tal sentido, dice, el fijarnos sólo en los flujos socioculturales -valores, corrientes socioculturales- no es suficiente, éstos nos informan más sobre las corrientes colectivas de modas culturales que sobre adaptaciones afectivas de los individuos al entorno, en medio está el problema del lenguaje que filtra las sensaciones, el sentir y el mismo pensamiento, produciéndose frecuentemente, una distancia entre lo que se dice y lo que se piensa y entre lo que se piensa y cómo se actúa (34).

Para salvar este inconveniente, Cathelat (CCA) utiliza una tipología de estilos sociales asociando la manera de pensar y la forma de existencia y los estados de ánimo y los hechos y gestos. Condiciones de vida y aspiraciones. Condiciones de vida,

comportamientos, opiniones, sensibilidades, motivaciones y alternativas prospectivas; con el fin de unir lo coyuntural, lo concreto y lo factual con lo más permanente (35).

Como si de esta forma consiguiéramos elevar el listón de la objetividad de los resultados logrados. Como si el sentido que todo producto humano conlleva al basarse en interacciones significativas de individuos que así construyen su realidad, una realidad que es menos dada y más creada, que es menos objetiva y objetivable y más subjetiva y finita, como si ese sentido, digo, pudiéramos obtenerlo, sin salirnos del método empírico-positivista, haciendo acopio de un gran número de variables que al final, por una suerte de ley de los grandes números, venciendo la resistencia de las corazas inconscientes del ser humano, pudiera darnos un fondo, una clave interpretativa más exacta del sentido de lo que manifiesta un sujeto, y así al sujeto mismo.

Consecuentemente, para Cathelat, las variables de estilos de vida conformadas así, como una *gestalt* (36), se comportan de forma **más descriptiva que causal**, son datos para la conciencia que tienen de particular la ayuda al conocimiento a través de simplificar la complejidad. Por lo tanto, las variables de estilos de vida son menos discriminantes y predicen menos que los criterios socio-demográficos, y en general, que cualquier análisis que hagamos con pocas variables susceptibles de aislar y de relacionar entre sí de forma estadística muy precisa. Pero, como dice Cathelat, hemos de entender que *"el objetivo y el interés de los estilos sociales están puestos en la búsqueda de una relación explicativa matemática entre dos esquemas complejos (y no en la correlación estadística entre dos variables simples) un esquema de lógica y de equilibrio de lógica y de equilibrio de vida (el estilo de vida) y un esquema de psicología y de conducta completo (político, comercial) [...]. No se debe, pues, ni evaluar ni utilizar la tipología del CCA como alternativa o en rivalidad con estas variables simples, y sí como otra aproximación complementaria que sacrifica en parte el valor discriminativo directo para buscar la inteligencia de una interacción entre dos fenómenos complejos"* (37). Ya veremos después cómo forma esa interacción y sus resultados, e, igualmente, tendremos ocasión de emplear este procedimiento en el análisis práctico propio que presentamos al final.

Volviendo a la idea anterior, lo que nos interesa extraer es el hecho de que la metodología misma de estilos de vida, usando variables de síntesis de la complejidad inicial de todas ellas pierde en discriminación y gana en explicación, y, más concretamente, lleva en su seno la imposibilidad recursiva a la relación causa-efecto propia de un positivismo fisicalista ingenuo, en favor de modelos interpretativos de datos que se agrupan geométricamente en torno a una lógica que definimos operacionalmente. En otro lugar hemos tenido ocasión de comentar esta particularidad de los estilos de vida fundados sobre **herramientas topológicas**. Ahora baste con señalar la implicación del tratamiento estadístico necesario en función del número y complejidad de las variables de estilos de vida, con el método positivista de aprehensión de la realidad. Al menos, es un dato más de duda sobre la objetividad de sus resultados.

2.3.- Tercero; en cuanto al procedimiento estadístico para obtener los resultados.

Finalmente, queda por hacer alusión a un tercer punto relativo al método, que nos ponga en situación de comprender someramente cómo se forman los estilos de vida una vez extraída la información del colectivo encuestado. El procedimiento, en síntesis general, consiste en utilizar la factorización para agrupar las variables. La técnica con la que se tratan los estilos de vida es la **multifactorial**, en sus diversas variantes, pero por lo general, se hace uso del análisis factorial de corte anglosajón o francés (análisis de correspondencias), mediante el cuál es posible, ya, el empleo de cuestionarios con multitud de variables susceptibles de sintetizarse en grupos de ellas más reducidos, menos extensos y más explicativos. Estos grupos de variables constituyen las tipologías con las que queda segmentado el universo de análisis, es decir, la sociedad a la que lanzamos la "red", la sonda. Los datos permiten observar, al final, un mapa factorial orientado por oposiciones binarias, en el cual, en torno a ellas, se concentran las variables de síntesis obteniendo una segmentación de toda la realidad en varias tipologías que representan a grupos de individuos. Tales tipologías podemos ya denominarlas estilos de vida y cada individuo pertenece a alguna de ellas de forma relativa, es decir un estilo de vida, difícilmente representa la totalidad del pensamiento de una persona, se trata, como dice

Cathelat de su centro de gravedad y su modelo de referencia colectiva. Un individuo pertenece un "poquito" a cada estilo de vida, pero su mayor denominador común se haya representado mejor en uno concreto. Para obtener este paso que permite situar a los individuos, con sus correspondientes "grados" de pertenencia medidos en tantos por ciento, el procedimiento a seguir es la interpretación de clusters estadísticos, como veremos en el experimento que realizamos al final.

2.4.- Dos reflexiones sobre la levedad de la interpretación simbólica de los factores.

Antes de pasar a describir algunos de los conjuntos de valores, corrientes socio-culturales, tipologías o estilos de vida en general, obtenidos por algunos de los autores más representativos que venimos comentando, a través de segmentaciones multifactoriales, nos gustaría mostrar dos ideas interesantes acerca de la formación de los diferentes factores a partir de la cual surge la interpretación de los distintos estilos de vida.

Una de ellas proviene de Yves Krief (SORGEM), y nos remite a un análisis antropológico de las oposiciones factoriales. La otra, parte de los estudios de tres autores : Christian Pinson (Francia), Navesh K. Malhotra (USA) y Arun K. Jain (USA), y tiene relación con los hallazgos sobre estilos cognitivos que ellos emparentan con los habidos sobre estilos de vida.

Creo que son dos aportaciones pertinentes a la hora de mostrar cómo se forman los estilos de vida pues nos ayudan a comprender qué subyace a las denominaciones que arbitrariamente damos a los distintos factores.

2.4.1.- Krief y la interpretación antropológica de los ejes.

Primeramente, comenzaremos por Yves Krief, y antes que nada situarle en la perspectiva crítica del método empírico-positivista, empleado profusamente en estilos de

vida, desde una óptica interpretativa o fenomenológica al estilo de la que nos sugerían Cathelat y especialmente B. Becharies.

Krief piensa que nada valdría la pena si no se aborda la inmediatez de lo vivido. Para él, todos estos estudios empíricos parten de la creencia de que la entrevista es metodológicamente neutra, que el discurso no es mediador y que lo real es dado en bruto para quien lo toma sin interpretación (38). Es decir, para él, ya en el contexto de descubrimiento, el método está viciado porque se parte de la premisa falsa de que el sujeto manifiesta lo que es verdaderamente en el conjunto de las cuestiones planteadas por el entrevistador.

Además, Krief, se enfrenta a este método positivo desde un plano etnometodológico, al proponer la inviabilidad del uso de observadores externos para un análisis de la vida cotidiana. Y, así critica el procedimiento de Vulpian, por ejemplo, cuando emplea grupos significativos que debidamente entrevistados proporcionan las ideas básicas para la confección de las variables a pedir al conjunto de la sociedad. Porque dice : "*estos grupos funcionan fuera de lo cotidiano. Es por eso por lo que nosotros formulamos esta hipótesis, una hipótesis culturalista : consiste en concebir el mundo de las ideas como independiente de la sociedad global, y sobre todo como independiente de las condiciones de la producción de ideas*" (39), puesto que para él, existe un enorme decalage entre las ideas enunciadas en las sesiones de entrevista y aquellas que funcionan en la misma vida cotidiana. Sería como que detrás del lenguaje manifiesto hay uno subyacente más real que se nos escapa en las entrevistas.

Consecuentemente, Krief propone una interpretación **antropológica** de los ejes factoriales. De esta forma obtenemos el sustrato real de las oposiciones manifiestas (¿la estructura invariante?) en la vida cotidiana que los autores de estilos de vida colocan en un plano factorial; y, asimismo sale al paso de la imposibilidad factual de obtener resultados objetivos de respuestas humanas filtradas, al menos, por la acción del lenguaje.

Su traslación al espacio antropológico se hace de la siguiente forma : "*la antropología nos enseña que toda sociedad o toda cultura posee dos clases de ritos*" (40):

-los ritos horizontales o sociales que están para regularizar las relaciones humanas, es decir, el triple cambio de bienes, símbolos y mujeres, según Lévi-Strauss y que están en general organizados en torno al sacrificio.

-los ritos verticales o de iniciación que están para poner en relación al individuo con la naturaleza, el cosmos o las fuerzas superiores.

A estos ritos, dice Krief corresponden discursos reglados en forma de mitos. Tienen valor universal y no dependen de tendencias o actitudes psicológicas. Todo análisis factorial de estilos de vida, previo a las segmentaciones tipológicas, remiten a estas oposiciones básicas, expresadas en mitos por la antropología. Estos mitos no siempre son conscientes en la mente del sujeto pero están detrás de su comportamiento y de su forma de pensar al margen de lo que factualmente puedan manifestar en una entrevista, o en una encuesta. De ahí que éstas, sin tener en cuenta este hecho, pierdan gran parte de credibilidad.

Primera oposición: Los mitos de orden cosmogónico. Serían los que marcarán la evolución de la humanidad (los ritos verticales). Dos polos antagónicos -supone el mito- por oposición canónica : la naturaleza y la cultura.

a) El jardín de los orígenes : el buen salvaje, la naturaleza.

b) La sociedad y la perversión : la ciudad y la racionalización

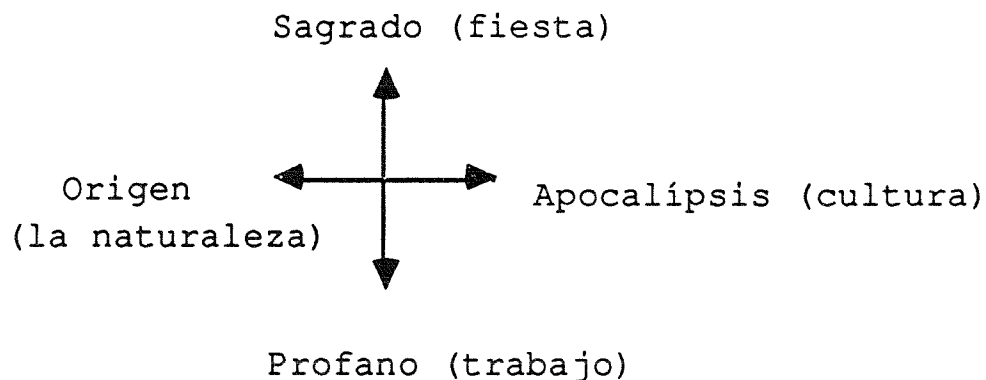
El psicoanálisis lo veía como la oposición entre la sustancia maternal y la castración y la individualización. Desde un código histórico se opondría el campo a las ciudades. Desde un plano psicológico la oposición sería entre la ensoñación y el esfuerzo.

Segunda oposición: Corresponde a los mitos sociales (los ritos horizontales). Tiempo profano y tiempo sagrado (Roger Caillois).

- a) Trabajo, acumulación de riquezas, esfuerzo corporal productivo, racionalización, lo diferido.
- b) El tiempo de la fiesta, asociado a la transgresión y al crimen, dilapidación de riquezas. Tiempo del juego, del instante, consumo ostentatorio, el espectáculo.

En el plano psicoanalítico sería, por ejemplo, el eje que opone el principio de la realidad al principio del placer. Sociológicamente : las prácticas laborales de la semana al fin de semana.

El esquema quedaría así : En torno a los cuadrantes se situarían las distintas variables de los estudios clásicos de estilos de vida.



Krief viene a decir al final que estos mitos no son otra cosa que desarrollos imaginarios de cuatro modalidades de discurso, de tal modo que en realidad "lo que se recoge en los grupos (entrevistados) es una palabra, en una lengua particular (más concretamente, un código de inscripción)" (41). Y, así, los valores que obtenemos como resultado, las tipologías, corrientes socio-culturales o estilos de vida no son más que un epifenómeno de lo real; en cambio, los mitos son representaciones colectivas que no remiten a valores, los valores son discursos en el plano del lenguaje y

efímeros. Y, dice Krief, sólo las ideologías se apropian de esas representaciones últimas y por eso tiene éxito, representan los fundamentos inconscientes, latentes del pensamiento de los sujetos en una cultura dada, mientras que los valores particulares -que obtenemos en las investigaciones de estilos de vida- no forman parte segura de esos mitos, son tendencias de nivel provisional, en cambio, las ideologías dependen de condiciones objetivas, lo cuál no quiere decir que accedamos al conocimiento de los grupos a partir solamente de sus condiciones sociodemográficas (42).

2.4.2.- Los estilos cognitivos ante los estilos de vida.

El segundo de los procedimientos de segmentación de una población muy en relación con el método de estilos de vida, es el que presentan Pinson, Malhotra y Jain, a partir de una tipología de estilos cognitivos probados experimentalmente.

De alguna forma, procede presentar estos estudios próximos a los de estilos de vida porque aportan a los mismos un componente conceptual, a añadir a la metodología de estilos de vida escasamente contrastada teóricamente. Es decir, de la misma manera que entendemos que el método de estilos de vida tiene su raíz en los fundamentos teóricos en torno a las ciencias de la cultura y concretamente en la sociología de la vida cotidiana, también desde ángulos de la psicología -muy específicamente, la cognitiva- y de la antropología se pueden observar acercamientos a este método empírico-positivista para aportarle crítica y vías de reforma o para completarle y proporcionarle más datos de conocimiento.

En síntesis, Pinson y colaboradores muestran que consumidores que tienen niveles distintos de **tolerancia a la ambigüedad** y de **diferenciación cognitiva** son igualmente muy diferentes en materia de estilos de vida, es decir que no tienen los mismos centros de interés, las mismas actitudes y opiniones ni las mismas actividades y hábitos en materia de prensa, consecuentemente, los resultados permiten diferenciar a los consumidores tanto sobre el plano de los comportamientos como sobre el plano cognitivo.

Los estilos de vida describen cómo los consumidores viven, ocupan sus días y gastan su dinero. La manera más usual de determinar los estilos de vida de los consumidores, corresponde a la aproximación llamada **psicográfica** que necesita medir las actividades, centros de interés y actitudes de los consumidores; sin embargo, los autores muestran que los mercados pueden ser también segmentados tomando como criterio los **estilos cognitivos**. A partir de datos empíricos llegan a la conclusión que consumidores que no teniendo los mismos estilos cognitivos tienen también centros de interés, opiniones y actitudes diferentes. Es decir, a **estilos cognitivos distintos corresponden pues estilos de vida diferentes**.

a) El concepto de estilo cognitivo : *"El concepto de estilo cognitivo sugiere que las diferencias existentes entre consumidores en el terreno de la adquisición y tratamiento de la información son relativamente permanentes"* (43). Se trata pues de diferencias individuales extremadamente importantes que filtran la adquisición y el tratamiento de la información.

b) Dos tipos de estilos cognitivos :

1. Complejidad del tratamiento de la información
2. Acomodación cognitiva

Estos estilos describen los diversos medios utilizados por los individuos para reglar o controlar las informaciones que provienen de su entorno. Explican que ciertas informaciones son registradas, mientras que otras no lo son" (43).

1. **La complejidad del tratamiento de la información:** Tres aspectos :

- Diferenciación
- Discriminación
- Integración

En conjunto podríamos decir que esta categoría cognitiva expresaría la capacidad de abstracción del individuo, la capacidad de expresarse con más o menos complejidad. Por ejemplo, si un individuo es capaz de utilizar más dimensiones conceptuales para evaluar un aspecto será más complejo que otro más simple en sus respuestas.

2. La acomodación cognitiva: El principal concepto es la **tolerancia a la ambigüedad** : Que sería la manera cómo los individuos resisten a elementos de información inoportunos. A la manera de la disonancia cognitiva de Festinger, pero más completo porque la ambigüedad proviene de aquellas situaciones que :

- Pueden ser objeto de múltiples interpretaciones
- No pueden ser interpretadas a partir de modos habituales de pensamiento o comportamiento
- Contienen elementos contradictorios que son fuentes potenciales de conflicto y desequilibrio

La tolerancia a la ambigüedad es medida por el test de Budner (1.962) fundamentalmente.

c) Resultados : Se ha encontrado que un consumidor dotado de un sistema cognitivo muy diferenciado es menos susceptible de ser influido por un mensaje persuasivo que otro con la estructura menos diferenciada. Individuos que utilizan categorías largas parecen más deseosos de probar nuevos productos. La intolerancia a la ambigüedad ha sido ligada a la resistencia a atacar nuevos productos.

d) Estilos cognitivos y estilos de vida : Para un responsable de marketing es extremadamente importante poner en relación los estilos cognitivos y los estilos de vida -opiniones, actitudes, comportamientos y status. Parecería pues que los estilos cognitivos puedan constituir uno de los aparatos conceptuales de los estilos de vida.

1. Método utilizado en la investigación de estos autores :

- estilos de vida: batería de W.Wells (44): 112 actividades, 120 cuestiones de mass-media y 207 declaraciones sobre centros de interés

- estilos cognitivos: la diferenciación cognitiva y la tolerancia a la ambigüedad

2. Resultados : El análisis de datos permite poner al día diferencias muy netas en los perfiles de estilos de vida de las personas complejas y simples, por una parte e intolerantes a la ambigüedad y tolerantes por otra.

- grupo 1 : Complejos-tolerantes (*)
- grupo 2 : Complejos-intolerantes
- grupo 3 : Simples-tolerantes
- grupo 4 : Simples-intolerantes (*)

(*) Se analizan por ser los más extremos

a) La persona **compleja y tolerante** (estilo cognitivo) puede ser descrita desde el plano de estilos de vida así :

- mujer liberada (*)
- que se adapta a diversas culturas e ideas
- gran confianza en ella misma
- optimista en su porvenir
- le gusta cocinar
- busca variedad en su vida, quiere parecer diferente
- es más innovadora e interesada por cosas diferentes y nuevas
- es telespectadora discriminante
- lee libros
- le gustan las revistas femeninas
- es una mujer activa
- le gusta la bici y nadar
- participa activamente en actividades sociales comunitarias

(*) La unidad de análisis estaba constituida por una muestra de mujeres.

b) La persona simple-intolerante :

- mujer conservadora con ideas tradicionales y puritanas
- pesimista
- poca confianza en los otros
- poca confianza en ella misma
- está muy volcada hacia su familia
- evita situaciones y entornos no familiares poco estructurados
- es una cliente leal a ciertos productos
- la televisión es su fuente principal de distracción
- consume emisiones de carácter popular
- no consume prensa

3. Implicaciones y sugerencias de los descubrimientos : Existencia de una fuerte relación entre las características cognitivas (estilos cognitivos) y actitudes-comportamientos de los consumidores (estilos de vida). Esta relación, dicen los autores, es coherente con los perfiles sociodemográficos pero no es conceptualmente reductible a estas variables como no lo indica tampoco la literatura en psicología cognitiva.

Vamos a pasar a continuación a presentar algunas de las tipologías culturales obtenidas por aquellos autores que trabajan sobre estilos de vida de los cuales conocemos los antecedentes metodológicos de los que parten.

3.- LA SEGMENTACION CULTURAL QUE OBTIENEN LAS PRINCIPALES CORRIENTES

3.1.- Bernard Cathelat (CCA).

Vamos a comenzar por este autor, que distingue tres tipos generales de variables:

- a) Variables sociodemográficas
- b) Estilos sociales; que son fundamentalmente comportamientos
- c) Flujos culturales; síntesis bipolar de preguntas sobre actitudes-valores

Todas ellas son fruto de la reducción de millones de preguntas. El procedimiento estadístico que sigue es :

1. Introduce como variables activas todas excepto las sociodemográficas
2. Obtiene dos ejes factoriales básicos

La denominación de los mismos es lo de menos, lo que importa es la colocación de las variables en torno a ellos.

3. Coloca y muestra las variables referidas a **flujos**, previamente reducidos a 13 principales
4. Hace lo propio con las de los comportamientos y las coloca junto a los flujos
5. Proyecta como ilustrativas las sociodemográficas, y, al final, obtiene, con todas esas agrupaciones los 11 estilos de vida más importantes.

Los 13 flujos culturales -bipolares, que a juicio de Cathelat son, así, más discriminantes de la opinión y permiten menos sesgo de interpretación- son :

3.1.1.- Los flujos culturales y los estilos de vida.

1. Tendencia a dividirse (+), a diferenciarse -----	Monolitismo uniforme
2. Integración -----	Individualismo
3. Metamorfosis -----	Permanencia
4. Hedonismo (-) -----	Burocracia
5. Vulgaridad -----	Trascendencia
6. Liberalismo -----	Disciplina
7. Cooperar (-) -----	Jerarquía
8. Natural -----	Técnica
9. Centralizar (+) -----	Extensión
10. Pasivo (+) -----	Dinámico
11. Simbolismo -----	Realismo
12. Modelo -----	Originalidad
13. Materialismo -----	Uno mismo

En Francia , (+) significa tendencia en alza y (-) en baja

Los 13 flujos se organizan en 3 estructuras generales de pensamiento:

1. Estructura mental utilitarista
2. Estructura mental de seguridad pasiva
3. Progreso optimista

La primera en retroceso y las dos últimas en avance.

Finalmente, los 11 estilos de vida resultantes de combinar flujos, comportamientos y situación socioeconómica son :

1. Los dispuestos
2. Los ahorradores
3. Los conservadores
4. Los moralistas
5. Los conformistas
6. Los merecedores
7. Los ambiciosos
8. Los aprovechadores
9. Los progresistas
10. Los tecnócratas
11. Los aficionados (45)

3.2.- Alain de Vulpian (COFRENCA)

Al presentar los resultados de sus investigaciones vamos a seguir el siguiente orden : Primero; el método que sigue para obtener sus estilos de vida. Segundo; la lista de las 28 corrientes socioculturales y los 9 tipos síntesis que él obtiene. Por último; las características cruciales de la sociedad francesa actual en función de sus preferencias por un tipo u otro de corriente sociocultural.

Primero, en cuanto al método : Vulpian procede a obtener dos ejes factoriales a partir de innumerables variables referidas a valores, opiniones y actitudes. Después, observa las agrupaciones más significativas de esas variables y pasa a denominarlas en función del sentido que parecen manifestar, esto es, las corrientes socioculturales sintetizadas en 28. Como en la mayoría de estos estudios lo de menos es la denominación de los factores, lo que interesa es sus direcciones y la posibilidad que proporcionan para observar las variables que van juntas, a efectos de determinar lo que parecen significar -los valores o corrientes así constituídas-.

El paso subsiguiente es la construcción de clusters o grupos de individuos formados a partir de sus preferencias respecto a determinadas variables y distancias con otros. Lo cual nos sirve para determinar más precisamente la segmentación de la sociedad al agrupar a los individuos por sus preferencias ideacionales y saber su grado de adhesión medido en tantos por ciento.

La diferencia entre los dos procesos: factorización y clusterización, puede resumirse de la siguiente forma : Con las corrientes o factores damos las ideas claves, las orientaciones, los cambios, las evoluciones generales; la fragmentación general de una cultura dada.

Con los clusters, en cambio, definimos grupos de individuos situados en esas fragmentaciones. De tal modo que, una cosa es la evolución general, la descomposición cultural general (corrientes o factores), y otra la posición particular de los individuos en esa cultura. Cuantos individuos participan de tal o cual posición que ya no es general (corrientes o factores) sino la mezcla de muchas de ellas (clusters). Serían los **socio-tipos**.

El paso siguiente que da Vulpian, consiste en relacionar los grupos de individuos o clusters que obtiene con una determinada variable, que será la variable dependiente en el proceso de su investigación. En este caso, se trata de la tendencia de voto o preferencia política. Así, consigue definir a los grupos de individuos por sus características políticas, y en sentido inverso, cada grupo político puede comprobar cómo es su clientela electoral, y adaptar, de este modo, de forma más fiable el contenido de sus programas.

Pues bien, siguiendo todos estos pasos podemos llegar a dar una buena respuesta a las demandas de información sobre los consumidores de cualquier tipo de producto cultural, sea éste un partido político, una mercancía o cualquier otro tipo de hábito. En nuestro caso, por ejemplo, en el experimento que presentamos al final, contrastamos los hábitos de comportamiento cultural de los vascos con sus preferencias de orden deportivo.

Llegados a este punto, es el momento, ahora, de mostrar la lista de las 28 corrientes socio-culturales más importantes de la cultura francesa, así como los 9 tipos síntesis de individuos.

3.2.1.- Las corrientes socio-culturales en Francia.

1. Crecimiento y decadencia del standing.

- menos interés en aparentar. Se busca menos la consideración y la estima
- interés por parecer moderno, liberal, inteligente, humano

2. Diferenciarse marginalmente de los demás.

- unos buscan diluirse en sus grupos conformándose a sus modelos de comportamiento
- otros cada vez más buscan la originalidad marcando su individualidad

3. Expresar su personalidad: Buscar la expansión de sus potencialidades personales, más que el poder, la estima, etc.

4. Creatividad personal

5. Aceptación de la automanipulación : Creación artificial por nosotros mismos de ambientes favorables

6. Dar sentido a su vida profesional

7. Apertura a la novedad y al cambio

8. Rechazo a la autoridad : No se toman los modelos de arriba. Los jóvenes se vuelven modelos

9. Menor apego al orden
10. Apertura a los demás : Buscar el diálogo
11. Decadencia de la necesidad de superioridad nacional
12. Decadencia de la motivación de acumulación : Se desarrolla una valoración del presente, del disfrute, de la despreocupación.
13. Hedonismo : Rechazo de la resignación, del sacrificio. Abandono de las conductas que rechazan las satisfacciones de los sentidos. Búsqueda del placer. Sentirse a gusto. Sentirse bien dentro de un mismo y en su entorno.
14. Crecimiento y decadencia de la necesidad de realización : Decae la necesidad de superarse, de afirmarse gracias a sus propios trabajos.
15. Liberalismo sexual.
16. Reacciones contra la manipulación : Aumenta la consciencia de estar manipulado por la información. Mayor aprecio a los mensajes con información real.
17. Reacciones contra las fuerzas sociales : Deseo de encontrar libertad.
18. Simplificación de la vida.
19. Regreso a la naturaleza olfativa, auditiva y táctil, con sus respectivas resonancias afectivas : hostilidad a lo artificial. Deseo de reencontrar la naturaleza.
20. Sensibilidad a la belleza en su entorno.

21. Decadencia de la sensibilidad hacia la grandeza y el poderío : Lo grande no es necesariamente lo bueno.
22. Etnicidad : Etnicidad para los que tienen etnicidad y etnicidad para los que imitan la de aquéllos.
23. Polisensualismo : Experiencia sensual total.
24. Intracepción: Comprender antes que juzgar. Ponerse en lugar de. Experimentar antes que evaluar.
25. Tendencia a una menor diferenciación de sexos.
26. Profesionalización femenina : Que la atención de la casa no sea su única fuente de realización.
27. Cuidar al apariencia : No se trata sólo de parecer limpio o guapo o elegante, sino también joven, en la onda...
28. Dar importancia a la salud y a la forma física.

3.2.2.- Los tipos socioculturales en Francia.

Están divididos en : Innovadores (4), moderados (1), y tradicionales (4).

a) Los innovadores o modernistas :

1. El rupturista
2. El innovador egocéntrico
3. El innovador sociocéntrico
4. El buen consumidor

b) El moderado

c) Los tradicionales

1. El defensor del orden establecido, tentado por la apertura
2. El tradicional contestatario
3. El tradicional moderado
4. El tradicional extremista (46)

3.2.3.- Características de los franceses hoy.

- Los valores de ahorro descienden, igual que los del esfuerzo y aumentan los del disfrute.

- Han empezado a afirmar su individualidad y su personalidad.

- La relación con el entorno es polisensual.

- Han empezado a decaer las motivaciones de standing -conseguir la consideración de los demás mediante los signos externos de opulencia-

- *"Se desarrolla el deseo de reencontrar, real o simbólicamente la naturaleza"* (47).

- La aceptación de la autoridad se hace de manera menos automática. Cada vez más se buscan los modelos en sus propios iguales y no en aquéllos que gozan de un status consagrado. Las estructuras piramidales se extinguen en todos los ámbitos institucionales. El estado se hace cada vez menos soportable.

- Las posturas frente a los demás y a la sociedad, se transforman : hay una pérdida de repliegamiento hosco hacia los demás. Hay un crecimiento de un cierto miedo a la soledad, de una necesidad de comunicarse y dialogar más realmente, de un gusto por la empatía, de una verdadera apertura hacia los demás.

- La participación nacional o de clase cambia, hace años, numerosos franceses tenían todavía al leer un diario nacional, por ejemplo Le Figaro o L'Humanité, el sentimiento de participar de Francia o de su clase social -es decir, de una entidad amplia y abstracta-.

- Buscan una participación espontánea de pequeño grupo de forma realista, por contacto, *"introduciéndose en pequeños grupos de compañeros, de taller y de oficina, creando asociaciones, pidiendo que se devuelva la vida a la comunidad..."* (48).

Hasta qué punto no observamos en estas evoluciones contradicciones, por ejemplo, en el País Vasco, donde hemos pasado a pensar que el txikiteo es una forma comunicativa en receso ante los nuevos aires de personalización y de individualización; y ahora podemos ver que la búsqueda de pequeño grupo y de comunicación se hace cada vez más presente.

3.3.- Gabriele Calvi (EURISCO).

A través del análisis de los estilos de vida se nos da una interpretación dinámica de la transformación de la sociedad italiana. Dice Calvi : *"Los datos dicen que, independientemente de las causas económicas fácilmente hipotizables, la transformación del país tiene ciertamente también orígenes culturales y está continuamente asumiendo unos rasgos que no se pueden reconducir exclusivamente a la realidad económica"* (49).

Viene a decir este autor que los hechos no sólo económicos sino político-culturales como la muerte de Moro, el sentimiento de impotencia institucional, la pérdida de la ilusión ideológica, hacen que el italiano llegue después de los 70 al final de una época de valores y de costumbres y al comienzo de otra. Los hechos socioculturales parece que se independizan de los económicos exclusivamente.

3.3.1.- Las tendencias relevantes en la sociedad italiana.

a) Desde el dogmatismo ideológico hasta el pragmatismo flexible : Decadencia de las creencias ideológicas. Se atenúa la rigidez de las actitudes. Modos de ser flexibles y abiertos en las relaciones humanas.

b) Desde la opción única hasta la multiopcionalidad : Abandono de la rigidez mental. Aceptación de lo diferente. Segmentación y fragmentación. Más hobbies, más información, más oportunidades de elección.

c) Desde la agregación conformista a la identidad : Desde el tener al ser (Fromm). Se han quedado fuera las formas estereotipadas del lenguaje, las modas uniformes, las hipocresías colectivas, la afectación, las aparentes solidaridades de clase. Búsqueda individual de la identidad antídoto contra la alienación.

d) De la liberación colectiva programada a la autoliberación : La nueva liberación es alegre, festiva, vitalista, hedonista y muy lejos de la tristeza gris de la lucha programada y monótona.

e) Desde la dependencia protegida a la autonomía responsable y competitiva del individuo.

f) Desde la ayuda institucional a la auto-ayuda : Iniciativas que surgen desde abajo para la solución de cualquier problema en términos más rápidos o humanos.

g) Desde la jerarquía a la red : La comunicación interpersonal se extiende horizontalmente y no jerárquicamente. De ahí que crezca la socialización primaria y decrezca la secundaria.

h) Desde la representatividad a la participación.

Sintetizando, la escala de valores presenta este perfil :

A) Valores en progreso

1. Valores ecológicos y anti-industriales
2. Eficiencia física, salud, aspecto estético en los contactos y relaciones primarias.

3. Ganas de vivir y búsqueda hedonista de la felicidad, del dinero, de los bienes, de la seguridad.

4. Deseo de autonomía individual, libre autodeterminación junto con el valor de conocimiento e información -instrumentos de la autonomía-.

B) Nivel medio: Sin variaciones

1. Valores tradicionales de la religiosidad, laboriosidad y utilitarismo.

C) En devaluación

1. Las instancias autoritarias -patriarcado, orden represivo-. La cultura fascista.

2. Las instancias clasistas e igualitarias. La cultura marxista.

3. Credibilidad de las instituciones socio-políticas.

4. Permisibilidad y emancipación sexual, liberación de la mujer.

Gabriele Calvi de EURISCO, obtiene, al final, una segmentación de la cultura italiana que la pone en relación entre sí con la perspectiva de dos mediciones separadas por un lapso de 6 años, del 77 al 83. Los **estilos de vida** resultantes son éstos :

	77	(*)	83
1. Riqueza y prestigio	6		7
2. Elegancia y belleza			
3. Deportes y diversiones	15		18
4. Papel y posición			
5. Negocios y comercios	19		21
6. Familia y fantasía			
7. Fábrica y casa			
8. Casa e iglesia	29		29

9. Contracultura	9	10
10. Bajo poder adquisitivo		
11. Pobreza arcaica	22	15

(*) Cifras medidas en tantos por ciento

3.4.- Las tipologías en Estados Unidos.

En el campo Norteamericano conviene mencionar a dos grandes iniciadores : Milton Rokeach y Daniel Yankelovich. Asimismo, son importantes los estudios de Arnold Mitchell sobre todo por la gran profusión de variables pertenecientes a variadísimos contextos de la vida cultural de la sociedad USA; así como los de Ronald Inglehart que marcan la intención de observar la evolución de actitudes y valores de varias sociedades occidentales en función de una tipología ya clásica : Valores materialistas frente a los postmaterialistas.

3.5.- Milton Rokeach.

Es el autor que influye a todas las corrientes de estilos de vida. Comienza en 1.960 con su obra *"The open and closed mind"*. Sus investigaciones sobre los valores inspirarán a Daniel Yankelovich (USA), A.R. Nelson (Gran Bretaña), y a Alain Vulpian y a otras corrientes socio-culturales francesas. La obra fundamental en este contexto, sin embargo, es *"The nature of human values"* (50).

Su concepto de valor es el siguiente : *"Una creencia firme de que una forma específica de conducirse o un estado final de existencia, es preferible desde el punto de vista personal o social, a una forma inversa u opuesta de conducirse o un estado final de existencia"*. (51). Forma de conducirse o valores instrumentales y estado final de existencia o valores terminales.

Encuentra 36 valores : 18 terminales o finales y 18 comportamentales o instrumentales, que constituyen el "value survey" establecido en 1.967. Todos ellos, los reduce a 7 factores básicos para cada grupo.

3.5.1.- Los valores terminales e instrumentales. (orden obtenido entre el 68 y 71, en Estados Unidos).

Valores terminales

1. Paz
2. Seguridad familiar
3. Libertad
4. Vida excitante (animada)
5. Placer
6. Status social
7. Belleza

Valores instrumentales

1. Honradez
2. Ambición
3. Responsabilidad
4. Imaginación
5. Lógica
6. Obediencia
7. Intelectualismo (52)

Rokeach lo que hace en su obra "The nature of human values" es aplicar este "value survey" a dos comunidades : Hippies - no hippies y homosexuales - heterosexuales. Por ejemplo, los valores hippies se acercan a :

- La búsqueda de realización personal (Yankelovich, "*New rules*")
- El post-materialismo (Inglehart, "The Silent Revolution")
- El modo de adaptación retraído (Merton, "*Social structure and anomie*")

Rokeach también aplicó este instrumento en examen de los discursos políticos no reductibles siempre al continuum liberalismo-conservadurismo.

3.6.- Daniel Yankelovich.

Fundador y presidente de "Yankelovich, Skelly and White, Inc.". Su obra más importante en relación con los estilos de vida es "*New rules*" (1.981). "*Nuevas reglas : La búsqueda de la realización personal en un mundo boca abajo*". Su objetivo de estudio : Los lazos de significación que los americanos han elaborado alrededor del significado compartido de la realización personal (53). Siguiendo a Clifford Geertz.

Metodología : La búsqueda de la realización personal es analizada mediante la combinación de dos métodos : Las entrevistas personales sobre modos de vida y los estudios de carácter nacional.

La búsqueda de la realización personal supone el rechazo de muchas normas tradicionales relativas a la conducta individual.

- Más libertad sexual
- Menos sacrificio como fin
- Más creatividad
- Tiempo libre
- Autonomía
- Placer
- Participación.
- Comunidad
- Aventura-vitalidad

- Oponer la alegría de vivir a la eficiencia
- Moda más variada
- Bienestar físico
- Cuidado personal

Parece que esta búsqueda envuelve al 80% de los americanos. Después de la guerra de Indochina estos valores se extendieron de la Universidad a la sociedad, tomando como medio de expresión los movimientos sociales. Esta búsqueda de realización personal se puede dividir en tres categorías u órdenes :

1. Forma fuerte (17%)
2. Forma débil (63%)
3. Forma opuesta (20%)

Yankelovich observa que la situación actual de la economía impide el desarrollo de esta tendencia. Es lo que viera Bell como contradicciones culturales del capitalismo: *"Este temperamento desencadena motivos hedonísticos irreconciliables con la disciplina de la vida profesional en sociedad"*.

Yankelovich para solventar este problema plantea la necesidad de crear nuevas reglas que potencien la armonía entre el individuo y la sociedad que canalicen la capacidad creativa y para ello habla del necesario surgimiento de la *"ética de compromiso"* (54).

3.7.- Arnold Mitchell.

Su obra fundamental es : *Los nuevos estilos de vida de los americanos*, escrita en 1.983 (55); en la cuál desarrolla la tipología VALS de estilos de vida, que es aplicada primero en USA y después en Europa. Contiene una variadísima red de variables que miden dimensiones tales como :

- demografía
- actitudes

- status económico
- actividades
- pautas de consumo

Su obra es un retrato sociológico de 9 distintos grupos de individuos. Algunos son muy pobres, otros muy ricos, algunos luchando constantemente por el éxito, otros que están contentos con su suerte. Unos buscando su vida a través de la experiencia, otros esperando a morir. Estudios hechos sobre los desarrollos psicológicos indican que el cambio no es debido al azar; se da paso a paso desde una situación relativamente simple de estados inmaduros hacia otros más complejos.

El crecimiento humano puede ser como una ordenada secuencia, una jerarquía, avanzando del no desarrollo al desarrollo -podemos ver la similaridad con Yankelovich y la tendencia hacia la realización personal, y con Inglehart y los valores post-materialistas-.

3.7.1.- La tipología VALS

La tipología de valores y modos de vida (VALS), comprende: **Cuatro grupos** que están divididos en **nueve estilos de vida**; cada uno intenta describir un único camino de vida por sus diferentes características de valores, direcciones, creencias, necesidades, sueños y en especial puntos de vista.

I) Grupos conducidos por la necesidad : Tienen a ser desconfiados, rebeldes y a pensar que las cosas están cambiando demasiado rápidas.

1. **Superviviente** : Es el segmento de población menos favorecido. La media de edad es muy alta. Tienden a estar desesperados y depresivos. Generación tras generación se suceden sin posibilidades de ascenso y promoción social por los canales establecidos legalmente.

2. **Sostenidos** : Angustiados, resentidos y viviendo en la esquina de la pobreza, envueltos en una economía subterránea. Su problema es menos sobrevivir, es más el de asegurarse su modo de vida y mantenerlo. Necesitan tener status y sentirse pertenecientes a un grupo. Apoyan las tendencias contemporáneas avanzadas. Hay por lo menos 4 grupos de sostenidos.

II) Grupos dirigidos por el exterior : Se conducen de acuerdo con lo que ellos piensan que los otros pensarán. Tienden a crear formas de vida ataviadas por lo visible, tangible y materialista. Dominan la economía y son convencionales.

1. **Los pertenecientes** : Son considerados como la clase media, tradicional, conformista, conservadora y orientada hacia la familia. Buscan seguridad, confort y felicidad a través de ser aceptados por el grupo.

2. **Emuladores** : Se consideran más ricos y exitosos que los primeros. Son ambiciosos y competitivos. Son jóvenes.

3. **Triunfadores** : Han conducido y conducen a la gente que ha construido el sistema. Trabajadores hechos a sí mismos, con éxito. Son ambiciosos, competitivos y fuertemente familiares. Se consideran la clase alta. Republicanos y conservadores. La cultura está montada en torno a ellos.

III) Grupos dirigidos por el interior : Buscan el crecimiento interior. Su sensibilidad hacia sí les capacita para ser sensibles a otros y a los acontecimientos que les rodean. Muchos son activos en movimientos sociales hacia el ecologismo o el arte.

1. **"Yo soy yo"** : Son al mismo tiempo tímidos y narcisistas, conformistas e innovadores. Son muy jóvenes y estudiantes. Es un estadio un tanto caótico y exhibicionista.

2. Experimentales : Tiende a ser gente que se mueve en un plano artístico. Son los que más se conducen por el interior. Es un grupo dado a lo inusual. Son felices, seguros de sí mismos, liberales y soportes de los movimientos sociales.

3. Socialmente conscientes : Exitosos, influyentes y maduros. Difieren de los triunfadores sobre todo en la humanidad y acercamiento a la naturaleza. Están en torno a los 40 años. Técnicos y profesionales.

IV) Combinación interior-exterior: Los integrados : Maduros y equilibrados. Se adaptan a todas las necesidades, al cambio y a la evolución. De edad media alta. Entre conservadores y liberales.

La hipótesis que maneja Mitchell es que los modos de vida de esta tipología suponen una jerarquía que recorre desde la inmadurez psicológica del nivel superviviente hasta la completa madurez del nivel integrado. Y, para él, caminamos hacia el estilo de vida integrado. En general, dice, la progresión es paso a paso, y se debe a varias causas. Entre ellas, Mitchell señala siete: "*acontecimientos y circunstancias especiales -matrimonio, muerte de un familiar, etc.-, edad, historia, problemas no resueltos en la infancia y otras experiencias, cambio de paradigmas, el crecimiento natural y la evolución*" (56).

3.8.- Ronald Inglehart.

Este autor norteamericano desarrolla una tipología bipolar de individuos diferenciados por la tendencia a identificarse con determinados valores, sintetizados en : materialistas y post-materialistas. Su análisis parte de considerar la evolución de esos valores en varias sociedades occidentales a lo largo de las décadas que se suceden después de la segunda guerra mundial. Comprueba que existe una tendencia inexorable hacia los valores post-materialistas, proyectados o ralentizados por dos tipos de efectos combinados; el efecto de la escasez-prosperidad de un período dado y el de la socialización.

3.8.1.- Valores materialistas y post-materialistas.

Los valores a los que se refiere básicamente son :

Valores materialistas

- Seguridad
- Sustento físico
- Reindustrialización
- Rearme

- Control de la inflación
- Luchar contra el crimen
- Economía estable
- Crecimiento económico
- Mantener el orden
- Fuerzas de defensa adecuadas

Valores post-materialistas

- Pertenencia
- Autoexpresión
- Calidad de vida
- Ecologismo
- Crecimiento cero
- Antinuclear
- Más que decir en el trabajo
- Sociedad menos impersonal
- Más que decir en el Gobierno
- Sdad. donde las ideas cuentan
- Ciudades más bonitas
- Libertad de expresión

Su investigación gira en torno al descubrimiento de dos tipos de fenómenos sociales.

En primer lugar, Inglehart comprueba que actualmente asistimos al surgimiento de una "Nueva Clase" en la sociedad occidental impregnada de los valores post-materialistas, los cuales van penetrando paulatinamente todos los estratos sociales y generacionales de nuestras sociedades. Esta "Nueva Clase" está formada por jóvenes ejecutivos, profesionales, gerentes y políticos que vivieron en su juventud épocas de prosperidad económica y efervescencia social que produjeron un tipo característico de persona hoy influyente en todas las esferas sociales que a modo de las élites del poder de Mills (57) extienden sus valores al resto de los estratos menos poderosos.

Segundo, para Inglehart el post-materialismo es un fenómeno que no ha decaído a lo largo de los años transcurridos después de la segunda guerra mundial pese a los avatares y fluctuaciones de la economía occidental (58).

Lo cuál le lleva a estudiar el fenómeno de los valores desde dos enfoques o hipótesis que contrasta :

1. Hipótesis de la escasez : *"Las prioridades de un individuo reflejan el entorno socioeconómico : Uno sitúa el mayor valor subjetivo en aquellas cosas cuyo suministro es relativamente corto".*

2. Hipótesis de la socialización : *"La relación entre el entorno socioeconómico y los valores prioritarios no es el tipo de un ajuste inmediato : Se necesita un tiempo sustancial para que, en mucho, los valores básicos de uno reflejen las condiciones que prevalecieron durante los años anteriores a ser adulto" (59).*

La primera hipótesis refleja el contenido sustancial de la obra de Abraham Maslow, referente a la jerarquía de las necesidades humanas. De tal modo que las necesidades básicas de seguridad, alimentación, habitabilidad, consumo básico, etc., son prioritarias sobre las de tipo comunitario, relativas a determinados "deberes" para con la sociedad, el entorno humano y natural, etc.

Pues bien, dice Inglehart, según esto -según la hipótesis de la escasez-, *"como una norma esperaríamos que los períodos prolongados de prosperidad favorecieran el desarrollo espacial de los valores del Post-Materialismo; el declive económico tendría el efecto contrario" (60);* pero ello no es tan simple, esta relación no se da nunca de forma automática, debe pasar un tiempo hasta que el cambio de valores se experimente, debido a que *"la hipótesis de escasez en sí misma no genera predicciones adecuadas sobre el proceso de cambio de valores. Debe ser interpretada en conexión con la hipótesis de socialización" (61).*

La hipótesis de socialización quiere decir, por tanto, que nuestros valores y la estructura básica de nuestra personalidad cristalizan antes de llegar a la adultez, siendo muy difícil que en la madurez consigamos modificar nuestro pensamiento fundamental. En tal caso, difícilmente un período de recesión económica va a alterar los supuestos valores post-materialistas de un individuo no joven, que los adquirió en las primeras etapas de su desarrollo.

Ahora bien, según esto, van a ser los más jóvenes los que se vean afectados por esas fluctuaciones económicas, lo cual repercutirá años más tarde en la forma de ser de una sociedad, cuando éstos alcancen los puestos dirigentes. O sea que para Inglehart ninguna de las dos hipótesis puede funcionar bien por separado. Solamente es posible explicar el surgimiento o mantenimiento de los valores de una sociedad a partir de combinar adecuadamente ambos fenómenos. *"Juntas, estas dos hipótesis generan un conjunto coherente de predicciones sobre el cambio de valores. En primer lugar, mientras la hipótesis de escasez implica que la prosperidad conduce al desarrollo de los valores del Post-Materialismo, la hipótesis de socialización implica que ni los valores del individuo ni los de la sociedad como un todo van a cambiar de la noche a la mañana. Por el contrario, el cambio de valores fundamental tiene lugar gradualmente, casi invisiblemente; en gran parte sucede cuando una generación más joven reemplaza a una más vieja en la población adulta de la sociedad. (...) habría un espacio de tiempo considerable entre los cambios económicos y sus efectos políticos. Diez o quince años después de que una era de prosperidad comenzara, aquellos sujetos que hubieran vivido sus años de formación en la prosperidad, comenzarían a integrarse en electorado. Diez años más podrían pasar antes de que esos grupos comenzaran a ocupar posiciones de poder e influencia en su sociedad; quizá otra década pasaría antes de que alcanzaran los niveles de alta decisión"* (62).

Según esta hipótesis de la evolución de los valores en virtud de dos fenómenos combinados : la escasez-prosperidad de un período económico y la socialización en edad joven, habría que esperar que en función del primero -escasez en los últimos años- y del segundo, en los adultos, los valores post-materialistas alcanzados en épocas recientes no se verán alterados en la actualidad, mientras que en los jóvenes (15 a 24 años), este

período de recesión económica provocaría una socialización en valores de seguridad antes que pensar en actitudes altruistas, comunitarias, ecológicas, etc.

Inglehart piensa que los datos demuestran que ello es así (63). Es decir, por término medio en Europa y en Estados Unidos desde el 72 al 80 la relación entre los valores materialistas y los post-materialistas no ha variado, prácticamente se ha mantenido la misma paridad, pese a que actualmente el período económico experimenta una fuerte crisis, pero, diría Inglehart, los valores post-materialistas asumidos por la socialización en edades anteriores han permitido mantener el mismo nivel en el 80 que en el 72.

No sucede así, sin embargo, y como cabía esperar según la hipótesis de la combinación de los efectos, entre los más jóvenes. Estos serían los que más sentirían la escasez económica y los que desarrollarían valores menos post-materialistas.

Haciendo una elaboración de los datos de la tabla 3 que presenta Inglehart, tenemos :

Edad	Valores año 70			Valores año 79		
	Materialis.	Post-mat.	Dif.	Materialis.	Post-mat.	Dif.
15-24	20	24	+4	24	21	-3
Total	35	12	-23	35	13	-22

Los mayores se han hecho menos materialistas y los jóvenes más, es a ellos a quienes en mayor medida les ha afectado la crisis de escasez porque están en el período de formación de valores de la personalidad (64).

O sea que, su hipótesis de que los valores post-materialistas avanzan progresivamente en la sociedad occidental se ve confirmada al comprobarse el efecto combinado de la socialización y del período escasez-prosperidad. Siendo así, que la prosperidad surgida después de la segunda guerra mundial ha producido un fuerte

incremento de la socialización de aquellos jóvenes en valores post-materialistas -aquéllos que se sitúan por encima de la preocupación por satisfacer las necesidades básicas- impregnando de ellos paulatinamente las sucesivas generaciones de dirigentes sociales y a la sociedad misma. Consecuentemente, también, es de esperar que el efecto de la escasez de los últimos años haya producido un período de socialización en valores materialistas en los jóvenes por encima de lo que cabría esperar por su edad, pero su hipótesis inicial no se ve alterada al tener que pasar varios años hasta que esos jóvenes influenciados por esos valores, que se arraigan fuertemente en esas edades, tengan capacidad de decisión y dirección de las instituciones sociales.

De todas formas, hay algo en Inglehart que conduce a confusión en el que lee. Y es que cuando habla de socialización uno no sabe muy bien si se está refiriendo a la primaria o a la secundaria. Me voy a explicar. Inglehart dice que los valores adquiridos en las edades de formación de la personalidad se arraigan de tal modo que suceda lo que suceda después en el ambiente de ese individuo, sus valores fundamentales variarán muy poco. Hasta aquí, parece que estamos en condiciones de reconocer lo que cualquier manual de sociología llama socialización primaria, especialmente después de haber leído a Berger y Luckmann. Para afirmarse en su idea Inglehart pone el ejemplo del avaro hoy rico que experimentó pobreza en sus primeros años y que con el tiempo sigue *"apilando riquezas mucho después de conseguir su seguridad material"* o el de aquél *"santo ascético que se mantiene fiel a los ideales impuestos por su cultura, en la más absoluta carestía. En ambos ejemplos, la explicación de sus aparentes comportamientos desviados reposa en su socialización inicial"* (65).

De esta forma elabora su **hipótesis de socialización**, necesaria para entender el desarrollo de los valores materialistas o post-materialistas. Entendimiento que debe completarse con la **hipótesis de la escasez**; algo así como la teoría de la jerarquía de necesidades humanas desarrollada por Maslow; sólo que para Inglehart ésta solamente tiene efecto en los períodos de formación de la personalidad del sujeto, y efectivamente marcan la pauta de los valores que se tenga de adultos, cuya personalidad directamente no queda afectada por las fluctuaciones económicas; se entiende que en cuanto a comportamiento moral, y a valores básicos. Y es por ello que dice : *"la hipótesis de*

escasez en sí misma no genera predicciones adecuadas sobre el cambio de valores. Debe ser interpretada en conexión con la hipótesis de socialización" (66).

Efectivamente los datos confirman sus ideas. En primer lugar, se observa en la sociedad que el avance de los valores post-materialistas no sufre variación, acaso ralentización, al aparecer la crisis económica; lo cual significa que la escasez no provoca efectos inmediatos en los valores de los adultos. Sin embargo, sucede que la penetración de los valores materialistas entre los jóvenes es un hecho evidente, por tanto, la escasez sí influye poderosamente en las mentes aún no formadas. Posteriormente, con el paso del tiempo, se supone que ellas serán las que extiendan sus puntos de vista al conjunto social.

En todo esto lo que es de extrañar es la identificación de **socialización primaria** o inicial con edades bastante tardías, de 15 a 24 años, cuando la mayoría de los sociólogos sitúan ahí la influencia poderosa de la **socialización secundaria**, la de los amigos, la de los mass-media, la de las instituciones educativas, etc., pero no la de sus padres. Si hay un tipo de socialización que marque los valores básicos de un sujeto, ésta es, efectivamente, la primaria, pero a diferencia de Inglehart, en ciencias sociales se considera socialización inicial básica la que proporciona la familiar y en edad puramente infantil.

Creemos que obviando esto, Inglehart cae en un cierto mecanicismo de los datos y no tiene en cuenta otros aspectos que puedan explicar también los cambios o mantenimiento de los valores que él identifica como materialistas y post-materialistas. Por ejemplo, ¿hasta qué punto no toma en consideración la influencia sobre el joven de hoy de un ambiente familiar post-materialista pese a la crisis?, o todo lo contrario : la formación de la personalidad de un joven conviviendo con padres que han vivido su primera socialización en circunstancias de escasez poco propicias para valores post-materialistas manteniendo un nivel de vida elevado. Es decir, para Inglehart el cambio de valores se efectúa en consonancia con las fluctuaciones económicas, y los datos así lo indican; los períodos de escasez tienden a favorecer "valores materialistas", mientras que los de prosperidad hacen avanzar el "post-materialismo", y la acción de estos fenómenos no es de efectos inmediatos en el conjunto social, aunque sí en la juventud debido a la fuerza de

la socialización inicial. Consecuentemente, Inglehart, sigue mecánicamente las correlaciones de los datos y no toma en cuenta otros poderosos agentes de los cambios de valores.

Otros opinan, sin embargo, que en períodos de crisis se da una disminución de la natalidad y por tanto al cabo de 10 ó 15 años, los jóvenes serán menos, habrá más trabajo para ellos, estarán más valorados y por tanto éstos pueden retrasar su entrada en el mundo del trabajo y provocar una explosión juvenil, una valorización del joven, mayor creatividad y mayor facilidad para una subcultura juvenil (con lo que esto ha conllevado siempre : ¿post-materialismo?) (67).

Habermas, citado por el mismo Inglehart, opina que *"la fuerza creciente del post-materialismo no se debe a las diferentes unidades generacionales, sino al hecho de estar expuestos a visiones del mundo específicas, inculcadas por las diferentes comunicaciones entre compañeros"* (68). Así, los jóvenes se vieron identificados como grupo diferente y desarrollaron una contracultura por oposición en los años 60.

Por otra parte, entre la hipótesis de la escasez y la de la socialización se interpone la idea de Habermas de **crisis de motivación**: *"Una crisis de motivación ocurre cuando, debido a una transformación en el sistema socio-cultural, la falta de legitimación no se deriva de la incapacidad para producir suficientes alicientes conformes a la forma capitalista de producción (más neveras, más coches, más dinero ...) sino porque este tipo de alicientes ya no motivan la lealtad de la masa, que ha pasado a interpretar el sentido de su vida de una forma nueva"* (69).

Para Habermas, pues, ya no sería el efecto de la hipótesis de socialización sobre la hipótesis de la escasez, la que mediaría entre la crisis y los valores nuevos, sino la crisis de motivación que independientemente de la escasez y de la socialización produce en un momento dado hastío y falta de sentido.

Otros, como Daniel Bell, parten de considerar la situación de la cultura actual como en crisis, producto de las contradicciones del capitalismo; éste obliga a renunciar a

la ética protestante, fomenta el consumo, y consecuentemente el desarrollo de valores hedonistas, finitos, cambiantes, en una vertiginosa carrera por conseguir, alcanzar y rápidamente cambiar. Entre tanta vorágine es imposible quedarse con una guía moral, con algo que sentir de verdad, y surge el sentimiento de vacío interior. Los adultos copian de los jóvenes, todo es simulacro (Baudrillard), es un intercambio constante de signos. Los jóvenes por contraposición se ven abocados a ir más allá a diferenciarse de sus progenitores; y, no es difícil que surjan posiciones fuertemente materialistas, de búsqueda de sentido, nihilistas y conservadoras, los "renunciators" de los que habla Lipset (70) definiendo una postura de rechazo al status-quo unido a un profundo desengaño por la acción política e institucional.

Ya hemos visto también la importancia de tener en cuenta la influencia familiar en el corazón mismo de la socialización primaria y que Inglehart soslaya, al situarla en edades donde lo que socializa es el entorno social del joven. Por ejemplo, Margaret Mead, nos habla de tres tipos de culturas, según sea que los padres tengan más poder moral sobre sus hijos o a la inversa : La cultura **postfigurativa**: donde los niños son instruídos fuertemente por los padres; la cultura **configurativa** : los niños y los adultos aprenden de sus iguales; y la cultura **prefigurativa** : donde los adultos "reciben lecciones" de sus hijos (71).

En este sentido, González Anhele apunta la hipótesis de que en períodos de cambio y migraciones, los valores tradicionales pierden peso. La familia se descompone, por un lado los valores "sagrados" se quedan en el **campo** mientras que la movilidad, el cambio de perspectivas y de expectativas, lo nuevo, la improvisación y la sorpresa dominan a los nuevos inmigrantes de la **ciudad**. en este contexto de despersonalización, de recambio de valores, porque los que se asumieron en las primeras edades ya no valen, se quedaron en el pueblo, los padres pierden peso como elementos de socialización y los niños y jóvenes deben proporcionarse sus señas de identidad fuera del hogar, entre los amigos. Y, los modelos de socialización en vez de ser los padres para los hijos, son los hijos para los padres y el signo de la cultura deviene en términos de M.Mead, en prefigurativa (72). No es cuestión de buscar más ejemplos, los que hemos visto pueden ser suficientes como contrapunto a las famosas tesis de Ronald Inglehart.

Con Inglehart acabamos este capítulo dedicado a los estilos de vida, en el cuál hemos tratado de reflejar una metodología de descomposición de la cultura actual mediante instrumentos de estadística factorial. Ello también nos ha permitido obtener una visión contrastada por los datos, de los valores, comportamientos y actitudes de nuestra sociedad, que ya tuvimos ocasión de describir desde un punto de vista exclusivamente teórico al abordar el fenómeno cultural de la modernidad desde la perspectiva de varios autores que mantienen un interesante debate sobre estos puntos aportando luz y datos de conciencia para una mayor inteligibilidad del comportamiento y formas de pensar actual. Dos vías, dos caminos, dos métodos, varias perspectivas, varios resultados, un mismo problema. En el fondo: **la cultura.**

Notas al Capítulo III

- (1) Definiciones de estilos de vida podemos encontrar varias y, a veces, poco parecidas. Por ejemplo: "*Los estilos de vida son productos sistemáticos de las costumbres que, apercibidos en sus relaciones mutuales según los esquemas de costumbres, se convierten en sistemas de signos socialmente cualificados*". Ver, P. BOURDIEU. *L'habitus et l'espace des estyles de vie. La distinction: Critique sociale du jugement*. Minuit, 1.979, Cap. 3. *Definiremos sociológicamente los estilos de vida como la variedad de los modelos homogéneos y sintéticos de existencia*". Ver, B. CATHELAT. *Les styles de vie des français: 1.978-1.998*. Stanké, 1.977. "*Las tendencias sociales, profundas y persistentes, que permiten clasificar los hechos cotidianos y darles un sentido*", citado por V. SCARDIGLI. *Modes de vie, déviance et controle social. La recherche en Sciences Humaines, 1.976-1.977*, C.N.R.S. 1.978. "*En general, el modo de vida se refiere a una manera general de vivir de la gente y de gastar tiempo y dinero*". Ver, W.D. WELLS, *Life style and Psychographics*. American Marketing Association, 1.974.
- (2) Como dice E. LUQUE, lo importante, desde el punto de vista de MALINOWSKI "*no es tanto el qué sea la cultura como para qué sirva*", Op. cit., pág. 106.
- (3) BERNHARD BADURA. *Estilos de vida y salud: La perspectiva socioecológica* en J.I. RUIZ OLABUENAGA (Edit.) *Estilos de vida e investigación social*. Mensajero, 1.984, pág. 219.
- (4) SUSAN P. DOUGLAS y PATRICK LE MAIRE. *La mesure des styles de vie a travers les activités les attitudes et les opinions* en *Revue Francais du Marketing*, 1.976, nº 62, pág. 61.
- (5) BERNARD CATHELAT. *Les styles de vie des français : 1.978-1.998*, Stanké 1.977.
- (6) BERNARD CATHELAT. *Un método para el estudio de los estilos de vida y prospectivas sociales* en *Estilos de vida e investigación social*, op. cit., pág. 17.
- (7) Ibid, pág. 16.
- (8) Ver al respecto, JEAN PAUL FRAPPA. *Les styles de vie et le marketing*. Comunicación presentada en el Congreso sobre Estilos de Vida celebrado en marzo de 1.984 en Bilbao.
- (9) B. CATHELAT. Op. cit. pág. 20.
- (10) Ibid, pág. 23.
- (11) MILTON ROKEACH. *The nature of human values*. Free Press 1.973,

pág. 5. Y también en : *Actitudes en la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Tomo I, Aguilar, 1.976, pág. 19.

- (12) DANIEL YANKOLOVICH. *The new rules. Searching for self-fulfillment in a world turned upside down*. Bantam Books, 1.981. Y también: *Life style and psychographies en American Marketing Association*, 1.973.
- (13) CLIFFORD GEERTZ. *The interpretation of cultures*. Basic Books, 1.973. Hay traducción en castellano : *La interpretación de las culturas*. Gedisa, 1.988.
- (14) RONALD INGLEHART. *The silent revolution*. Princeton University Press, 1.977.
- (15) ABRAHAM MASLOW. *El hombre autorrealizado*. Kairós, 1.982. Y también : *Hierarchy of human needs en Motivation and Personality*. Harper and Row, 1.954. Y, *Theory Z en New Developments with the human side of enterprise*. Mcgraw-Hill, 1.969.
- (16) A. MASLOW. *El hombre autorrealizado*. Op. cit., pág. 231.
- (17) Ver ULRICH BECKER y HORST NOWAK (programa SINUS de investigación en la vida cotidiana). *The every day life approach as a new research perspective in opinion and marketing research en European Research Review*, enero 1.983.
- (18) J.F. BERNARD-BECHARIES. *Le signe et le style: recherche épistémologique et theorique d'un concept de style de vie en Revue Francaise du Marketing*, nº 1, 1.980.
- (19) J.F. BERNARD-BECHARIES. *Forma de vida y comunicación social en Estilos de vida e investigación social*, op. cit., pág. 283.
- (20) Ibid, pág. 289.
- (21) Ibid, pág. 286.
- (22) Por eso en las sociedades totalitarias que impiden el intercambio y la comunicación es muy difícil que tengan lugar variedades de estilos de vida. A medida que aquella posibilidad se amplía, se extiende, en consecuencia, la variedad y la diferenciación de gustos y tendencias que se reconocen como tales al tener oportunidad de conocer que se comparten.
- (23) J.F. BERNARD-BECHARIES. Op. cit., pág. 291.

- (24) B. CATHELAT en *Estilos de vida e investigación social*, op. cit., pág. 25.
- (25) *Ibid*, pág. 47.
- (26) *Ibid*, pág. 16.
- (27) Ver CLAUDE JAVEAU. *Prolegómenos metodológicos a una sociología de lo cotidiano* en *Estilos de vida e investigación social*, op. cit., pág. 274.
- (28) Al respecto, puede verse el artículo de JONATHAN GERSHUNY. *Estilo de vida, estructura económica y uso del tiempo* en *REIS*, nº 38, abril-junio 1.987. En él, este autor hace un repaso a la historia reciente del uso de las técnicas de "distribución del tiempo", y, asimismo, comparando los resultados obtenidos en diferentes países a lo largo de varios años, es posible tener una idea clara de estos procedimientos. Para ver de qué se tratan, podemos entresacar la siguiente cita. "*La única fuente sistemática y comprensiva de datos sobre hábitos de utilización del tiempo son los estudios de distribución del tiempo (time budget studies). Dichos trabajos consisten en la encuesta de grandes muestras aleatorias en la cual los encuestados rellenan diarios en los que describen detalladamente sus actividades a lo largo de un periodo determinado (que puede ir de uno a siete días, según la encuesta) (...). La preparación de los datos implica la reestructuración del material bruto de la encuesta de una manera mucho más fundamental que en un cuestionario tradicional. Es preciso traducir las secuencias de actividad descritas por los encuestados (me levanté a las 7,15, luego ...) a un conjunto cerrado de categorías y sumarlos en actividades totales (490 minutos de sueño, 80 minutos de comidas, etc.). Y a continuación, puesto que la gama de posibilidades es muy amplia, incluso para las actividades de un individuo, y dado que hay muchos tipos diferentes de personas (...), la tarea de describir el estilo de vida, aunque sólo sea en una sociedad y en un momento determinado, es una tarea muy compleja y exigente*". Ver p.p. 167-169.

El mismo JAVEAU dedica otro de sus artículos a reflexionar sobre el origen y las consecuencias de tomar como procedimiento metodológico la técnica de los "presupuestos por tiempos", afirmando, por otro lado, que han tenido amplio eco dentro del desarrollo de la sociología soviética, la cuál desde 1.922, de la mano de STROUMILIN y SOROKIN (el que luego sería profesor de PARSONS en Harvard), se ha ocupado intensamente de estos estudios. Ver al respecto CLAUDE JAVEAU. *Comptes et mécomptes du temps* en *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV, 1.983, p.p. 71-82.

- (29) Con prudencia, dice, porque nos acecha aquí el peligro de un cierto psicologismo. Lo cuál nos recuerda el libro de A. MOLES y E. ROHMER. *Micropsicología y vida cotidiana*, op. cit.

- (30) CLAUDE JAVEAU. Op. cit., pág. 269. Otros artículos interesantes sobre la cotidianidad que el mismo JAVEAU cita, podrían ser : M. MAFFESOLI. *Le rituel et la vie quotidienne comme fondament des histoires de vie* en **Cahiers internationaux de sociologie**, Vol. LXIX, 1.980, P.P. 341-349. CL. JAVEAU. *Pour une sociologie descriptive de la vie quotidienne. Quelques pistes et quelques détours* en **Recherches sociologiques**, vol. XIII, N° 1, et. 2, 1.982, p.p. 27-38. Asimismo, *Comptes et mécomptes du temps* en **Communication au colloque du C.E.A.Q.** n° s. 8-9, junio, 1.982. D. BERTAUX. *L'approche biographique, sa validité méthodologique ses potentialités* en **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. LXIX, 1.980, p.p 197-225.
- (31) ALAIN TOURAINE. *Les nouveaux conflits sociaux* en **Revue du sociologie du travail**, n° 1, 1.975. *La sociedad postindustrial*. Ariel, 1.973. *El post-socialismo*. Planeta, 1.982.
- (32) Como vemos el discurso parece fenomenológico, etnometodológico, mientras que el método es positivista empleando un observador externo -interno, lo podrían considerar ellos- que puede obtener el sentido de las acciones, el sentido de la realidad con sólo lanzar las "redes"
- (33) Dicen estos autores: "*Este concepto parte del postulado de que los individuos pueden ser caracterizados en términos de sus estructuras distintivas de comportamiento, tales como por ejemplo sus actividades de ocio, sus centros de interés, sus hábitos de trabajo, sus opiniones, sus actitudes cara a cara hacia ellos mismos, hacia su familia, hacia sus amigos y hacia su entorno*". SUSAN P. DOUGLAS y PATRICK LE MAIRE (CESA) en **Revue française du marketing** n° 62, 1.976, pág. 61.
- (34) Al respecto hay un artículo interesante de JOSE LUIS LOPEZ ARANGUREN en el que toma una actitud netamente fenomenológica al distinguir una diferencia entre el lenguaje manifiesto y el lenguaje latente cargado de sentido en nuestros comportamientos. ARANGUREN nos pone en la pista de la importancia del lenguaje como mediación entre el ser y el rol, aspecto relevante en la comprensión de un estilo de vida. De tal modo que el estilo de vida puede quedarse a nivel de discurso, de símbolo de una forma de ser que se desea manifestar pero lejos de constituir la auténtica realidad de la identidad de un sujeto. Así, es fácil observar el esfuerzo de muchos adultos por mostrar un comportamiento abierto, "progre" de difícil correspondencia con su verdadera forma de sentir y de tomar al otro. Sin embargo, dice ARANGUREN, aunque los jóvenes parecen conservadores han asumido irreversiblemente el espíritu del 68 y, probablemente son muy avanzados en las ideas, aunque su lenguaje sea otro, conservador y supuestamente reaccionario. En definitiva, al medir un estilo de vida, el lenguaje, el discurso, la respuesta a nuestras preguntas puede estar todo ello cargado de intención. Ver, J.L. ARANGUREN. *El 68, veinte años después* en **El País** 21-2-88.

- (35) B. CATHELAT. Op. cit., pág. 30.
- (36) Ibid, pág. 44.
- (37) Ibid, p.p. 45-46.
- (38) YVES KRIEF (SORGEM). *Los estilos de vida para una reinterpretación de la noción de tendencia* en *Consummation revue de socio-économie* nº 4, 1.981, pág. 64. Ver también, KRIEF et LOISEAU. *Les styles de vie* en *Stratégies* nº 199, 1.979.
- (39) Ibid, p.p. 64-65.
- (40) Ibid, pág. 40.
- (41) Ibid, pág. 69.
- (42) JOSE IGNACIO RUIZ OLABUENAGA es uno de los sociólogos vascos de mayor experiencia en el campo de la investigación empírica; sorprende en él sus referencias al mito y al símbolo para explicar el comportamiento de los sujetos colocados en la intersección de dos ejes factoriales. No es de extrañar, por tanto, verle asumir la tipología de KRIEF en la investigación sobre estilos de vida de los vascos que presenta en el libro del que es editor : **Estilos de vida e investigación social**. Op. cit., p.p. 109-147. No obstante, la extrañeza es menor si tenemos en cuenta que en la actualidad se ocupa con ilusión en la investigación cualitativa en la sociología.
- (43) CH. PINSON, N. MALHOTRA y A. JAIN. *Los estilos cognitivos* en *Revue française du marketing*, nº 83, 1.980, pág. 4.
- (44) WILLIAM D. WELLS obtiene ocho segmentos psicográficos de mercado, a saber : I) El hombre de familia callado (8%); II) El tradicional (16%); III) El hombre descontento (13%); IV) El intelectual ético (14%); V) El hombre orientado al placer (9%); VI) El escalador (11%); VII) "The he-man" -es un hombre de acción- (19%); VIII) El hombre sofisticado (10%). Para una explicación más detallada, ver en WILLIAM D. WELLS. *Psychographics : A Critical Review* en *Journal of Marketing Research*, vol. 12, mayo 1.975, pág. 201.
- (45) B. CATHELAT y B. ALLIEN. *Un método para el estudio de los estilos de vida* en *Estilos de vida e investigación social*, op. cit., p.p. 9-69. Y, B. CATHELAT y C. MATRICON. *Los estilos de vida en Francia en 1.976* en *Estilos de vida e investigación social*, Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco, 1.984, p.p. 67-83.
- (46) Para completar toda esta información ver A. VULPIAN. *Características socioculturales y simpatías políticas de los franceses* en *Estilos de vida e*

investigación social, op. cit., p.p. 147-169. Y, *Características socioculturales y simpatías políticas en Estilos de vida e investigación social*, Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco, 1.984, p.p. 96-117.

- (47) A. VULPIAN. *Características socioculturales y simpatías políticas de los franceses*. en *Estilos de vida e investigación social*. Op. cit., pág. 151.
- (48) Ibid, pág. 152.
- (49) GABRIELE CALVI. *Estilos de vida de los italianos en Estilos de vida e investigación social*, op. cit., pág. 99.
- (50) MILTON ROKEACH. *The nature of human values*. Free Press, 1.973
- (51) Ibid, pág. 5.
- (52) MILTON ROKEACH. *The ROKEACH value survey*. Sunnyvalley, California Halgren Test, 1.967.
- (53) DANIEL YANKELOVICH. *The new rules*, op. cit., pág. 13.
- (54) DANIEL BELL. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, op. cit., pág. 244 y XIX del prólogo.
- (55) ARNOLD MITCHELL. *The nine american lifestyles. Who we are and where we are going*. McMillan, 1.982.
- (56) Ibid, p.p. 41-44.
- (57) WRIGHT MILLS. *La élite del poder*. F.C.E., 1.963.
- (58) RONALD INGLEHART. *El postmaterialismo en un entorno de inseguridad en Estilos de vida e investigación social*, op. cit., p.p. 173-179.
- (59) Ibid, pág. 174.
- (60) Ibid, pág. 175.
- (61) Ibid, pág. 175.
- (62) Ibid, pág. 176.
- (63) Ver tablas 2 y 3 de las p.p. 191 y 194, op. cit.
- (64) Llama la atención un dato extraído de las últimas elecciones presidenciales francesas, en las que, al parecer, los más jóvenes tampoco son los que

manifiestan un mayor entusiasmo por el candidato socialista, confirmando así los argumentos de INGLEHART. Así votaron los franceses :

<u>EDAD</u>	<u>MITERRAND</u>	<u>CHIRAC</u>
18-24 años	57	43
25-34	69	31
35-49 "	52	48
50-64 "	49	51
65 en adelante	46	54

Fuente : El Correo, 14 de mayo de 1.988.

- (65) R. INGLEHART. Op. cit., pág. 177.
- (66) Ibid, pág. 175
- (67) ENRIQUE GIL CALVO. **Los depredadores audiovisuales. Juventud urbana y cultura de masas.** Tecnos, 1.985.
- (68) R. INGLEHART. Op. cit. pág. 187.
- (69) Citado por ENRIQUE MARIA UREÑA. **La teoría crítica de la sociedad de HABERMAS**, 1.978, pág. 124.
- (70) S.M. LIPSET. *Juventud y política* en R.E.O.P. nº 29, julio-septiembre 1.972.
- (71) MARGARET MEAD. **La fossé des generations.** Dencel, 1.972, pág. 27 y s.s.
- (72) J. GONZALEZ ANHELO en **Juventud española, 60-82.** S.M., 1.984, p.p. 77-116.

Capítulo IV:

**Modelo de aplicación práctica
de segmentar la cultura mediante
el método cuantitativo de
los estilos de vida**

1.- INTRODUCCION AL METODO

Es nuestro deseo en este punto, tomar postura crítica ante todos aquellos planteamientos que en sociología defienden a ultranza la idea de que nuestra profesión es una ciencia que persigue obtener generalizaciones y leyes de las observaciones que hacemos de los fenómenos sociales. Y, asimismo, reivindican un método, como el positivista, que acerque sus procedimientos a los de las ciencias de la naturaleza.

Nosotros, como decimos, no podemos estar de acuerdo con esta implicación metodológica, al menos, si se toma como medida real del orden social existente, y no como argumento de orden práctico de cara al mercado profesional. En la base de este desacuerdo se halla el reconocimiento de un objeto de trabajo difuso, fragmentado y cambiante como corresponde al de todos aquellos fenómenos que tienen por protagonista a la persona.

Creemos que Miguel Beltrán (1) apunta certeramente a este problema del método cuando describe el objeto de la sociología como "pluralismo cognitivo" al que debe corresponder la aplicación de un pluralismo metodológico, en clara referencia a la pretensión positivista de entender como científico sólo el método de las ciencias físicas. Dice Beltrán: *"No es por azar o por falta de madurez, por charlatanería o porque se trate de una ciencia multiparadigmática, que bajo el nombre de Sociología se hacen tantas diferentes sociologías, sino porque su proteico objeto de conocimiento así lo reclama"* (2). *"Se trata, en efecto, de un objeto en el que está incluido, lo quiera o no, el propio estudioso, con todo lo que ello implica; y de un objeto, podríamos decir, subjetivo, en el sentido de que posee subjetividad y reflexividad propias, volición y libertad, por más que estas cualidades de los individuos son relativas al conjunto social del que forman parte"* (3).

Es decir, un objeto multiforme donde hay que ver la implicación de dos subjetividades; la del propio objeto, que es el sujeto que interactúa significativamente, y la del observador que registra y analiza, según sus esquemas, tales acciones, lo que Cicourel llama "expectativas previas" y "conocimiento tácito" que el sociólogo debe

procurar comunicar al lector para que éste comprenda mejor al objeto a través del conocimiento del observador. Lo cual genera la crítica de Hindess, que hace afirmar a García Ferrando lo siguiente: *"En sus últimas consecuencias lógicas, una posición tal conduce a un relativismo y a un agnosticismo con el que no es posible lograr el rigor científico al que aspira el análisis sociológico"*, puesto que, el sociólogo ininterrumpidamente debe estar dando cuentas al lector de sus presupuestos básicos (4).

A nosotros nos queda la duda de que la sociología deba tener **rigor científico** a partir única y exclusivamente de seguir los pasos de un método específico. O lo que es lo mismo, que no siguiendo estrictamente las pautas de un método no será posible alcanzar nunca tal científicidad. La duda es aún mayor si ciencia y rigor científico se ponen en relación exclusiva con conocimiento causal, o en todo caso, con el hallazgo de una solución o perspectiva única.

Una identificación, que está muy lejos de la postura personal de Feyerabend y Phillips (5), autores que rechazan cualquier procedimiento metodológico como herramienta para alcanzar la realidad y su verdad; porque no creen que exista, en ciencias humanas, ni la posibilidad de alcanzar la verdad, ni la verdad misma.

Esta actitud escéptica que también recorre el pensamiento del mismo Kuhn cuando habla de los paradigmas refutables por competitividad, nos pone en la antesala del pensamiento posmoderno de los "postestructuralistas" franceses (Lyotard) y del "pensamiento débil" italiano (Vattimo). En él, hay una ruptura radical con la lógica del camino único. Hay un temor absoluto a la fuerza totalizadora de una razón y de una verdad. La tarea, pues, deviene en "de-construcción" de un orden así constituido. *"Asistimos de esta manera, a la pérdida y paulatina desaparición de los valores progresistas de la Ilustración, a la postergación absoluta de la idea de progreso y transformación social, renunciamos al dudoso beneficio de la utopía y presenciamos un debate alejado en muchos aspectos de la vida cotidiana"* (6).

Este pensamiento puede perfectamente situarse detrás de una concepción del método sociológico que, como en Phillips, no pueda caer en la ilusión de validar

científicamente algo por el mero hecho de seguir con rigor unas pautas metodológicas establecidas. El rechazo de la razón única, de la verdad, del progreso, de los hilos conductores, como forma de pensamiento no puede estar lejos de aquella actitud que antepone la argumentación y la confrontación de opiniones al método. En ambas posturas anida una intención de base: la resistencia a cualquier criterio de validez absoluto e impersonal.

Hemos de ver, también, que la lógica que subyace, al menos, en el pensamiento posmoderno, proviene de constatar una realidad a partir de los años 60: La acumulación y transmisión masiva de información que hace pedazos el tradicional monopolio de la misma por parte de ciertas instancias de poder. La sociedad se seculariza en virtud de la posibilidad de acceder y conocer simultáneamente múltiples acontecimientos e ideas que ya no son susceptibles de poder ser manipuladas con un determinado fin. Los fines desaparecen, y con ellos la idea de progreso, de futuro y de utopía. Hoy, afirma Vattimo, ya no existe un punto de vista desde el cual se pueda hacer historia universal: *"ni el sacro imperio romano, ni la ciudad de Dios, ni Occidente centro de la civilización, ni siquiera un mítico proletariado mundial. Por tanto, ¿Cómo es posible todavía hablar de progreso? ¿Cómo es posible hablar de historia si ya no sirve nuestra gramática del tiempo?"* (7).

Y, si la idea única desaparece y con ella la posibilidad de recurrir a una verdad, a una razón como fundamento de un método de abordar la realidad, también sucede que la sociedad se fragmenta en múltiples grupos con sentido. La secularización y la informatización como fenómenos sociales producen el consecuente proceso de personalización e individualización, que tan magníficamente estudia Helena Béjar, acercándose a autores como Simmel, Lipovetsky, Sennet y Lasch, entre otros, y refleja Kundera en *La insoportable levedad del ser*, una de cuyas posibles lecturas es ésta precisamente; y, el mismo Neisser que nos muestra la importancia de un hombre informado, para ser autónomo, capaz de predecir su conducta y la de los demás.

El transcurso de estos fenómenos es el que nos ha dado pie a considerar la cultura cotidiana como un suceso dinámico que se construye a base de las interacciones de

los sujetos, cada vez más liberados de las ataduras de la tradición y de la "modernidad", menos sujetos al rol y más capaces de manifestar una identidad (Goffman) que una sociedad, así abierta, permite más. La consecuencia inmediata, es caer en la cuenta, como lo hace el marketing publicitario, que los individuos tienden a estar menos sujetos a estructuras sociales, como lo son el estatus, el origen, la demografía, la profesión religiosa, la ideología política etc... y, en seguida, norteamericanos (Yankelovich) y franceses (Cathelat, Vulpian), sobre todo, se apresuran a estudiar los comportamientos, actitudes y opiniones de la gente como formas independientes de constituir grupos sociales, al margen, cada vez más, de esas tradicionales sujeciones socio-demográficas. Estamos pues, ante los estudios de estilos de vida.

Pero, para llegar a ellos hemos debido recorrer los caminos de la cultura: primero, definirla, después, identificarla con el modo de vida y finalmente, considerar la cotidianidad como fragmentada a partir del fenómeno actual de fuerte penetración del proceso de individualización y personalización. Y, si como dice Beltrán: *"objeto y método, sin ser idénticos, se implican y determinan mutuamente, y ello hasta el punto de que no sólo dice el método los objetos que conciernen a la ciencia, sino que acota y define aquellos aspectos de los mismos que se consideran relevantes para el conocimiento"* (8).

Un objeto multidimensional por efecto de la intervención de múltiples significatividades de acciones de un sujeto cognoscente y afectivo definido, así, en relación con una fuerte tendencia al subjetivismo y a la puesta en escena de su identidad, liberado poco a poco de las máscaras del rol, requiere consecuentemente una perspectiva metodológica que parta de considerar, al menos, lo siguiente: **Primero**, como decimos al principio, tener una precaución de base respecto al uso del método, a las consecuencias del método. Somos escépticos con el fin de la aplicación de un método, somos más partidarios de considerar los resultados de la aplicación de un método como datos, simplemente, para argumentar y contrastar, de ningún modo creemos que tales datos son criterios de verdad, aunque la herramienta haya sido correctamente empleada. **Segundo**: Conscientes de que tratamos con seres humanos. Es más, con sujetos que cada vez tienen más criterios personales al margen de estructuras subyacentes, es preciso que tomemos en consideración, preferentemente, aquellos métodos que tienden a fijarse en los procesos de

interacción, de significación y de sentido de la acción humana. Por ello, abordamos la sociología de la vida cotidiana desde el plano del objeto: La sociedad de masas y la cultura personalizada; y desde el método: el interaccionismo y la etnometodología. Simmel que fué el primer sociólogo cotidianista procuró siempre tener presente la fuerte implicación de lo subjetivo en el análisis social. Dado que para él la esencia de la modernidad es la experiencia e interpretación del mundo en función de las reacciones de nuestra vida interior, ese debería ser el objeto de estudio de la sociología, y no las formas reificadas, en formas de instituciones y estructuras, de tales procesos de interacción. En Simmel, como sucede en la actualidad, hay una perspectiva social fragmentada que requiere unas formas de conocimiento también fragmentadas. Por eso, interacción y asociación son conceptos claves en Simmel, al igual que estados emocionales y psicológicos (9).

Finalmente, en el estudio de los estilos de vida, cuyo objeto es, pues, conocer la cultura cotidiana a través de sus fragmentos, esto es, los grupos de individuos con intenciones, actitudes y comportamientos diversos, alcanzamos a comprobar que un método cuantitativo si emplea herramientas multifactoriales, que midan distancias y las representen en planos topológicos como por ejemplo el análisis de correspondencias múltiples, puede perfectamente corresponderse con la primera precaución que aludíamos, puesto que el fin de estas técnicas es subrayar descripciones y no validaciones, mucho menos causales, y por lo tanto, permiten obtener, en suma, datos de conciencia que nos acercan a la comprensión de los hechos sin alejarnos de la verdad de la duda que es la mejor verdad (10).

1.1. La naturaleza del método de los estilos de vida

Los caminos de la epistemología del método pertenecen a la sociología del conocimiento, y por ahí ya no seguimos. Nuestra pretensión a lo largo de toda la obra no ha sido otra que la de obtener **información** que pueda guiarnos y orientarnos en la comprensión de la actividad del hombre; y, también, entablar un diálogo con los métodos de acceder a ella.

Las páginas que siguen a continuación quieren ser explicativas de las implicaciones del método cuantitativo que empleamos para llegar hasta los estilos de vida y a la cultura del comportamiento misma, con la naturaleza de los procesos metodológicos en Ciencias Sociales.

Nuestra intención a lo largo de este capítulo IV es **probar un método**. Un método que está a medio camino entre positivismo y sociología cualitativa, en cuanto que utilizamos un **instrumento** de recogida de información que nos distancia del sujeto que pretendemos conocer (como en las ciencias naturales), pero, a partir de un objetivo no positivista, en la medida que no pretende obtener **causas** ni rigurosas leyes científicas de los hechos analizados. Tampoco analiza **estructuras**, sino sujetos en acción (11). Y, no busca conocer las estructuras que forman esas interacciones sino las interacciones mismas, que dan lugar a **grupos** de sujetos. Pretende observar cómo los gustos o intereses de la gente tienen que ver con las estructuras en las que nos vemos colocados pero también con formas de acción y de pensar y actuar propias de los sujetos **al margen de estructuras** -es la cultura como control o como cambio. El sujeto como dependiente o independiente. El sujeto como rol o como identidad.

Después, usamos de esos grupos para ver qué relación tienen con un comportamiento concreto pero, a diferencia de las **variables socio-demográficas**, las **variables culturales** surgen de la acción significativa propia del sujeto; mientras que por el contrario, aquéllas, son una estructura que el sujeto no elige y que se le impone, al margen de él.

Si, estudiáramos los comportamientos de los sujetos, fijados a estructuras, los hechos sociales serían como cosas, determinados, y el fin de la sociología se centraría en estudiar las **estructuras causales** que están detrás de las acciones de los sujetos.

Mientras que si estudiamos los hechos sociales como producto de acciones significantes de sujetos con voluntad propia, el fin de la sociología se trastoca: En vez de perseguir causas, se buscan los **comportamientos** mismos. En vez de utilizar un método de validación de resultados se manejan métodos descriptivos; en vez de analizar

unas pocas variables productoras de la acción del sujeto se estudian muchas porque el objetivo es describir sujetos, no estructuras subyacentes.

Nos interesa descubrir diferencias entre sujetos y ver qué tienen que ver esas diferencias para producir un determinado comportamiento.

La teoría de la que se parte es bajo la hipótesis del proceso de **individualización** que hace posible eliminar estructuras monolíticas que determinan las acciones de los sujetos. Al sujeto se le reconoce su capacidad para decidir y producir sus propios comportamientos.

Para todo ello es preciso utilizar una herramienta, una **técnica** de trabajo: la multifactorial del análisis de correspondencias, que produce representaciones topológicas gráficas que nos ayudan a obtener un plano general de los sujetos según sus gustos e intereses. Por ello, también, es preciso acercarnos a la metodología **cuantitativa** del empirismo positivista y a la metodología **cuantitativa** de la fenomenología, hermenéutica, etc., de la comprensión

Normalmente, la diferencia entre la sociología **positivista** y la **cuantitativa** estaba en el método usado.

El positivismo: método matemático, estadístico, cuantitativo (válido y fiable).
Observador externo.

La sociología **cuantitativa**: método de la comprensión, observador interno participante.

Así como en el objeto de estudio. Positivismo: Causas y estructuras. Mientras que la sociología **cuantitativa**: interacciones, tipos de sujetos, descripciones.

Ahora, aquí, nosotros, podemos decir que la diferencia persiste en el **objeto** pero no enteramente en el método, o mejor dicho, en la herramienta del método. Pues hay

un acercamiento a partir de poder implicar en **técnicas cuantitativas** a la sociología cualitativa. Bien es verdad, que el investigador se aleja (como sucede con el positivismo) del objeto (sujeto) que analiza, pues utiliza un **cuestionario**; pero, a diferencia con el positivismo, estas técnicas cuantitativas no dan explicaciones válidas y fiables de los hechos, no dan la posibilidad de inferir causas sino que proporcionan únicamente **representaciones y descripciones** que pueden ser utilizadas para el **objeto** del que se parte: la comprensión de las acciones de los sujetos. Así, podemos obtener información (para ampliar nuestros procesos cognitivos) que pueda permitirnos saber más cosas y mejor, sin caer en la ingenuidad de creer que los hechos sociales no tienen que ver con el **contexto** de las acciones dónde y cuándo se producen.

2.- INTRODUCCION A LA HERRAMIENTA DE TRABAJO: EL ANALISIS DE CORRESPONDENCIAS MULTIPLES

2.1.- Descripción o explicación

Las investigaciones empíricas en el ámbito de las ciencias sociales pueden clasificarse, a grandes rasgos, en dos tipos: en descriptivas y explicativas. El objetivo principal de una investigación de tipo descriptivo es la presentación de cifras o datos relativos a la situación o estado de un determinado fenómeno social o humano: por ejemplo, a la pregunta "*¿ha aumentado la delincuencia en los últimos años?*" corresponde un estudio de tipo descriptivo que presente las cifras actuales de delincuencia y las compare con las cifras de delincuencia habidas en años anteriores. En cambio, un estudio de tipo explicativo no se limita simplemente a la presentación de datos, sino que pretende "*explicar*" unos fenómenos o acontecimientos a partir de la ocurrencia o no de otros fenómenos o sucesos. Por ejemplo, a la pregunta "*¿influye la cantidad de violencia que se proyecta en la televisión sobre la cantidad de violencia presente en la calle?*" corresponde un estudio de tipo explicativo que investigue la posible interrelación o relación de "*causalidad*" entre las dos formas de violencia mencionadas. En general, un estudio de tipo descriptivo comporta la recolección de datos, tabulación y representación gráfica de los mismos, etc.; mientras que un estudio de tipo explicativo implica la formulación de hipótesis estadísticas o "*modelos*" de interrelación entre variables, la contrastación estadística de las mismas, así como la estimación de la magnitud de los "*efectos*" hipotéticos entre variables (12).

Cuando se trata de utilizar información concerniente al ser humano la pretensión de hallar causas explicativas de su comportamiento de una manera enteramente fiable no deja de ser una "*ingenua esperanza*" (13). No obstante, acercarse a la verdad es la meta de todo científico realista, por lo tanto, la búsqueda de técnicas sofisticadas que relacionen unas variables con otras y expliquen la causa de la interrelación con el mayor grado de seguridad posible entra dentro del sentido de la investigación en ciencias humanas. Y, probablemente debería ser uno de sus capítulos imprescindibles. Lo deseable desde la ciencia, así como para la estadística, sería que toda hipótesis sugerida sólo por

procedimientos exploratorios fuera posteriormente contrastada con nuevos datos a los que debería someterse a controles estadísticos más rigurosos.

En general, las técnicas que tienen como fin principal sintetizar datos y representarlos de forma gráfica son llamadas **descriptivas**. Mientras que aquellas que pretenden explicar los fenómenos sociales, partiendo de la formalización de una teoría que determina las variables pertinentes para su explicación, vienen dadas en forma de **modelos causales** que tienen por función estimar la influencia de unas variables explicativas sobre otras explicadas, que pueden ser también explicativas.

Teniendo esto en cuenta, hemos de decir que el caso que presentamos en este capítulo representa un ejemplo del uso de técnicas no causales y sí, por el contrario, de estadística puramente descriptiva. Lo cual significa que los resultados obtenidos van a ser tratados, y así deberemos tenerlo en cuenta, con la precaución lógica intrínseca a las características del método. Esto es, la información es pertinente siempre que situada en el contexto del método la consideremos como un punto de vista excepcional y como un análisis exploratorio de los datos que nos sirva para tener un punto de referencia óptimo del conjunto de lo que tratamos, que, por las propiedades del mismo se hace difuso, disperso, oscuro y difícilmente abordable. Así, la cultura, nuestro objeto de estudio, es posible segmentarla en diversos espacios coherentes internamente, que llamamos estilos de vida, para poder aproximarnos desde otro ángulo, desde la perspectiva empírico-positivista, al fenómeno cultural. Entendiendo, además, que la cultura en sí, puede ser convertida en variable explicativa o independiente de un comportamiento o producto cultural concreto (variable dependiente). Sin olvidar por un instante que el objetivo no es explicar o encontrar causas y relaciones exactas -ni el método lo permite-, sino síntesis de fenómenos, reducción de una realidad multidimensional, ubicación de individuos en ese marco, y la observación de una posible asociación de un comportamiento cultural concreto con el conjunto de la cultura de la actividad de una sociedad.

2.2.- El análisis de datos: factorización-clasificación

Los franceses suelen denominar análisis de datos a las técnicas de la estadística descriptiva que juegan el papel de instrumentos de observación.

Pueden ser: la descripción uni o bivariada (histogramas, tablas cruzadas,...); o multivariada (regresión, análisis factorial...) Estos últimos, son métodos a la vez exploratorios y multidimensionales que permiten descubrir la estructura, ocasionalmente complicada, de una gran tabla de números de varias dimensiones, y traducirla por otra estructura más sencilla y que la resume mejor. Con ello, se consiente una pérdida de información para obtener una ganancia en significación y en claridad.

Se pueden dividir las técnicas del análisis de datos en dos grandes familias:

a) Los **métodos factoriales**: Están emparentados en su principio con las técnicas de análisis factorial propuestas y puestas a punto al principio de este siglo por los psicólogos. Utilizan unos cálculos de ajuste que recurren esencialmente al álgebra lineal, y producen unas representaciones gráficas donde los objetos a describir se transforman en puntos sobre un eje o en un plano.

b) Los **métodos de clasificación**: Son más recientes. Ponen en juego una formulación y unos cálculos algorítmicos, y producen unas clases o unas familias de clases, que permiten agrupar y ordenar los objetos a describir.

Estas dos familias de métodos son más complementarias que concurrentes y pueden ser utilizadas provechosamente de forma simultánea sobre un mismo conjunto de datos. Cada una de ellas da un punto de vista diferente sobre los materiales estadísticos que le son proporcionados.

A menudo se empieza por colocar los objetos a describir los unos respecto a los otros mediante una representación espacial continua (factores). Después se intenta

agruparlos, y se examina si existen constelaciones, a las cuales el procedimiento precedente no ha tenido en cuenta.(clusters) (14).

Bajo el título de **análisis factorial** se incluyen modelos diferentes como son el análisis de componentes principales, el análisis factorial exploratorio y el análisis factorial confirmatorio. En los tres casos el punto de partida es la matriz de correlaciones o de varianzas-covarianzas de las diferentes variables incluidas en el análisis -por lo tanto el nivel de medida que se requiere es de tipo intervalo. El objetivo de los tres tipos de análisis es obtener e interpretar un conjunto reducido, r , de componentes o factores latentes (no observados empíricamente) que expliquen la covariación existente entre las p variables originales, siendo $r < p$.

Tanto en el análisis de las componentes como en el análisis factorial se parte de un desconocimiento teórico del objeto de estudio y se selecciona una muestra de variables tratando de descubrir los componentes o los factores necesarios para explicar sus interrelaciones. Este uso del método se dice que es exploratorio. Ahora bien, cuando se conoce el proceso que genera la covariación es posible formular hipótesis acerca de la estructura causal que existe entre las variables observadas y los factores no observados que las explican. Para ello hay que construir un modelo causal en el que se especifican las relaciones entre las variables, restringiendo los valores de algunos parámetros. Estamos ante el **análisis factorial confirmatorio** (15).

Los franceses agrupan el método del análisis factorial bajo el término de análisis factorial clásico o general y hacen, a su vez, una triple clasificación de los diferentes métodos factoriales:

"El análisis factorial clásico (o análisis en factores comunes y específicos), a pesar de no ser un método puramente descriptivo, debe incontestablemente ser citado como antecedente. Fundado y perfeccionado por Spearman (1904) y Thurstone (1974), este método se proponía ir más lejos de las apariencias, permitiendo exhibir unas variables que se escapan a la observación directa. Así las numerosas notas obtenidas en tests psicológicos podrían ser explicadas por un pequeñísimo número de factores ocultos,

tales como la memoria o la inteligencia, por ejemplo. Este método, el más antiguo, no es muy utilizado fuera del dominio de la psicología, ya que recurre a un modelo a priori bastante restrictivo.

El análisis en componentes principales (Pearson (1901), Hotelling (1933)), permite obtener un resumen descriptivo (en forma de gráfico lo más a menudo) de un conjunto de n observaciones efectuadas sobre p variables numéricas continuas.

El análisis de correspondencias (Benzecri, 1964). Los principios subyacentes a los aspectos técnicos de este método tienen unos antecedentes bastante antiguos: se pueden remontar a ciertos trabajos de Hirschfeld (1935) y de Fisher (1940). Se consultará sobre este punto las notas históricas de Hill (1974) y de Benzecri (1976). Los trabajos de este último autor son los que, con la aparición de los ordenadores, son responsables del desarrollo de este método. Benzecri menciona igualmente los trabajos de Guttman (1941) y Hayashi (1950, 1952).

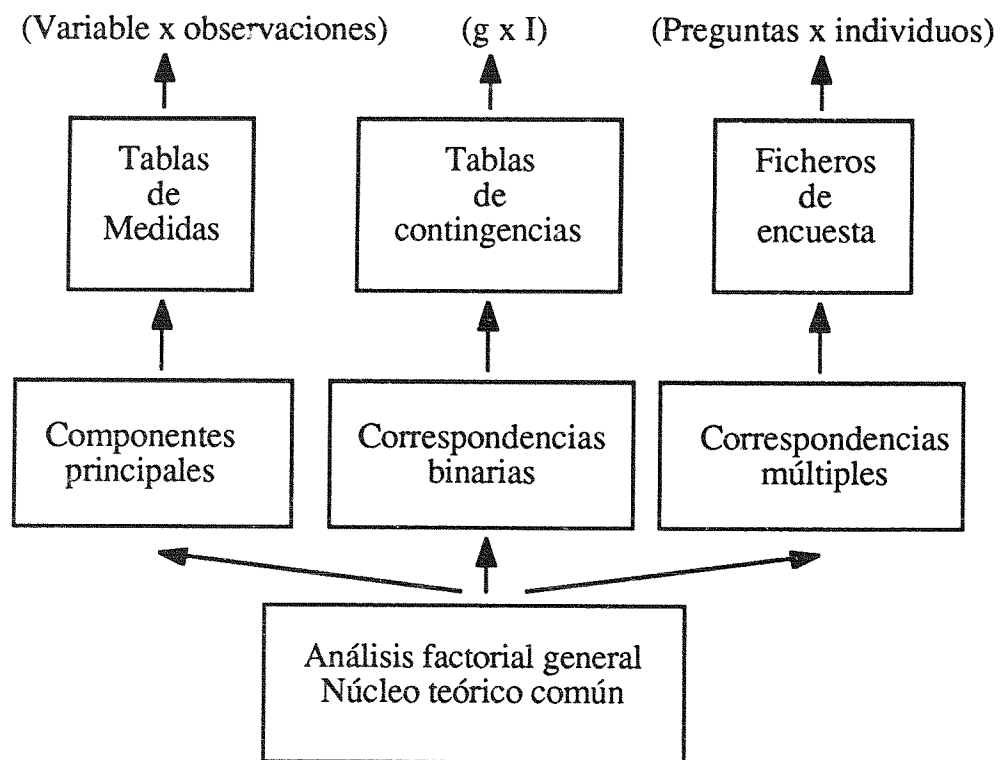
Si el análisis permite obtener la descripción de tablas de contingencia, se puede extender también al estudio de tablas de números positivos bastante diversos: tablas de incidencia (codificación binaria de presencia-ausencia), o también tablas codificadas en forma disyuntiva completa. La elección del análisis de correspondencias como algoritmo privilegiado para estos tipos de tablas está justificado por ciertas propiedades del método. Los papeles análogos atribuidos a cada una de las dos dimensiones de las tablas analizadas tienen unas aplicaciones generales y permiten una lectura fácil de los resultados, ya que las reglas de interpretación de las proximidades son las mismas para los dos conjuntos. Las propiedades de invariancia de las representaciones, que resultan de la selección de las distancias, son interesantes. La verificación del método sobre unas tablas de estructura típica (escala de Guttman, matrices asociadas a unos gráficos particulares) muestra su aptitud para detectar estas estructuras. Por último, el carácter óptimo de la representación simultánea facilita la interpretación de los resultados.

Otros métodos pueden ser considerados como derivados de los métodos precedentes: el análisis de las covariancias parciales, el análisis de los rangos que es una variante no paramétrica del análisis en componentes principales. El análisis canónico de Hotelling juega un papel teórico importante: contiene en efecto como caso particular la regresión múltiple y el análisis discriminante. El análisis de correspondencias de una tabla

de contingencia puede ser considerado por otra parte como un análisis discriminante aplicado a unas codificaciones particulares" (16).

Desde nuestro punto de vista lo que nos interesa ahora es distinguir dentro del análisis exploratorio de casos o análisis de datos el método del análisis de correspondencias múltiples en relación con los de correspondencias binarias y el análisis factorial de componentes principales.

Primeramente, la distinción proviene de las características de las variables utilizadas y, en consecuencia, de las tablas cruzadas que se forman para el análisis estadístico. En general, el esquema es el siguiente (17):



Las **tablas de medidas** (componentes principales) tienen como base variables continuas y enfrentan individuos con observaciones o medidas.

Las **tablas de contingencia** se forman al cruzar dos únicas variables que pueden ser nominales, dando lugar a la posibilidad del análisis de datos mediante las correspondencias binarias.

Finalmente, la diferencia entre las correspondencias binarias y las múltiples estriba en que estas últimas cruzan varias modalidades de diferentes variables, siendo que las variables están representadas en lo que se denomina "*codigo disyuntivo*", que en general quiere decir que las diversas modalidades de respuesta a una pregunta se excluyen mutuamente y una única modalidad es escogida obligatoriamente por el encuestado (si-no, una posibilidad de 5 etc.).

2.3.- El análisis de correspondencias múltiples

Ya hemos visto que una característica que diferencia a esta técnica del análisis factorial clásico se basa en la naturaleza cualitativa de las variables que se utilizan. Mientras que, un requisito del análisis factorial era el uso de variables medidas a un nivel de intervalo, en el análisis de correspondencias las variables son de tipo categórico (nominales u ordinales), y en el caso de las correspondencias múltiples, del tipo de código disyuntivo completo. Sin embargo, hay otro punto que distingue al análisis de correspondencias y que le hace, también, especialmente interesante para trabajar en ciencias humanas. Es el que se refiere a la métrica utilizada. Si en los componentes principales o en el análisis factorial clásico los puntos vienen representados por sus valores en un espacio de tantas dimensiones como variables existan, siendo la métrica utilizada la euclídea; las correspondencias se basan en la distancia Benzocri, o lo que es lo mismo, la distancia χ^2 entre dos distribuciones, lo cual tiene de positivo entre otras cosas que las variables quedan ponderadas en función de sus pesos respectivos (frecuencia relativas), es decir, quedan resaltados los datos raros. Hecho que da lugar, hay que decirlo también, a la posibilidad de altas saturaciones de efectivos débiles, con la consiguiente distorsión en la interpretación del factor. Pero, teniendo en cuenta esta limitación -que salvaremos "jugando" con las variables activas e ilustrativas-, la distancia χ^2 es de enorme utilidad para el análisis de datos exploratorio, a veces, único, necesario,

oportuno y fiable en las ciencias que tratan del comportamiento humano con medios estadísticos.

El análisis de correspondencias busca como primer objetivo reducir la dispersión original: representa las categorías de todas las variables en un espacio del menor número posible de dimensiones respetando las distancias originales. Segundo; como cualquier tipo de análisis factorial se puede estar interesado en la interpretación de los ejes factoriales. Y, tercero, de la observación de las representaciones donde interactúan las variables, siempre nos cabe la posibilidad de inferir posibles relaciones y asociaciones que nos dan idea de las concomitancias entre fenómenos o comportamientos. Ahora bien, hay que tener en todo momento bien presente que las consideraciones que se hacen para llegar a los resultados son de carácter geométrico y están dentro de las técnicas descriptivas de la estadística, no pudiendo debido precisamente a esto extender en principio ninguna de las conclusiones que se obtengan más allá del conjunto del colectivo observado.

El tipo de resultados a los que se llega tiene por tanto un carácter meramente descriptivo del colectivo estudiado, siendo especialmente idóneo para aplicarlo a situaciones donde sean pocas o ninguna las hipótesis previas de trabajo y se requiera un análisis exploratorio de la situación a tratar (a través de una muestra del colectivo en estudio) con el fin de establecer los puntos de partida de análisis posteriores (18).

2.3.1.- La construcción de la técnica de medida

Primeramente, hemos de decir que el análisis de correspondencias múltiples que nosotros desarrollamos en nuestro experimento procede de la utilización del paquete informático S.P.A.D., desarrollado y adaptado por los estadísticos franceses. El ordenador ha sido un VAX del Centro de Cálculo de la Universidad del País Vasco.

Dicho esto, se entiende que el ataque del programa parte de cubrir una serie de etapas y de instrucciones lógicas. Traducidas en términos teóricos vamos a exponer las más significativas para que se hagan comprensibles los resultados.

Una vez determinados los parámetros de número de sujetos de la muestra, número de variables y de modalidades de éstas (en código disyuntivo completo), procedemos a determinar la selección de variables activas e ilustrativas, y, seguidamente, pedir los cálculos para extraer los factores a partir de una tabla de valores cruzados de Burt.

En síntesis, la información general que podemos obtener se concreta en: frecuencias de las modalidades, tabla de Burt y factores. Estos se presentan bajo las siguientes características: valores propios y tasas de inercia, coordenadas, contribuciones absolutas y relativas y valores tests. Vamos a referirnos, ahora, a todos aquellos puntos de información que sean pertinentes para la construcción e interpretación de los resultados.

a) **Variables activas e ilustrativas:** El análisis de correspondencias múltiples hace posible distinguir entre dos tipos de variables de distinta contribución a la formación de los factores y de naturaleza interna también diferente. Es decir: Las variables **activas** son todas aquellas que nosotros deseamos colocar como formadoras de los factores. Serían aquellas que nos interesa reducir a dimensiones más operativas con un doble fin: trabajar de esta forma con factores y no con variables, o, si se quiere, con variables menos numerosas, y, por otro lado, situadas a modo de variables dependientes endógenas a explicar (19), contrastarlas con otros tipos de análisis y de variables dentro de un mismo estudio. De este modo podremos situar en el plano factorial los grupos surgidos de un análisis de clasificación o de clusterización, y, asimismo, nos permitirá observar el comportamiento de otras variables que no intervienen en la formación de los factores (Variables **ilustrativas**, endógenas o explicativas) con respecto a las primeras convertidas en factores. La distinción de las variables intervinientes en el análisis es muy útil como podemos comprobar.

Antes de pasar a otro punto conviene hacer notar una precisión. Hemos de tener en cuenta que para interpretar los resultados podemos entender que dos variables activas situadas próximas una respecto a la otra además de ser posibles conformadoras del sentido de un factor, son variables que están entre sí relacionadas de alguna manera. Pero, y esto es importante porque a veces tiende a confusiones fáciles, dado que activas e ilustrativas se presentan juntas en el plano podemos inferir erróneamente que dos de ellas, igualmente, próximas entre sí están también relacionadas, y esto no es enteramente cierto. Si bien la relación entre variables cercanas debe ser significativa entre variables que forman los factores (activas), cuando se juntan una activa y una ilustrativa, o dos ilustrativas entre sí, hay que entender únicamente como válido que las dos tienen que ver con lo que significa el factor. Un ejemplo aclarará enseguida lo que decimos. Puede ocurrir que dos colectivos que voten a partidos totalmente contrapuestos, pongamos por caso A.P. y H.B. se hallen próximos en el plano de un factor. Como es lógico, pensar, las correlaciones simples nos darían una situación completamente opuesta. Lo que ocurre aquí es que se trata de dos variables ilustrativas que están próximas entre sí porque lo que les une es su afición a un hecho concreto en nuestro caso podría ser su interés por el deporte, definido así como un vector surgido de la asociación entre variables activas, no lo olvidemos.

b) **Coordenadas, contribuciones y valores tests:** Las coordenadas son las distancias con respecto al punto central del eje vectorial. Las coordenadas nos dan una visión muy esquemática de la posición de las variables en el plano y nos permiten así, tanto la interpretación del significado del factor como el de las interrelaciones de las variables. Hay que tener en cuenta que las proximidades entre elementos de un mismo conjunto son tanto más significativos cuanto más nos alejemos del origen de los ejes hacia la periferia del gráfico (20). En este punto hay que hacer, pues, una precisión. Es importante considerar el peso de los efectivos de una modalidad porque las tasas de inercia debido a la debilidad de su N tienden a sobrevalorarse, pues tengamos en cuenta que la base del análisis es las distancias χ^2 que toman las frecuencias relativas. Por tanto, los resultados pueden quedar un tanto falseados si no tomamos en consideración esta particularidad. La solución para que esto no ocurra suele ser la conversión en ilustrativas de esas variables con pocos efectivos.

En cuanto a las **contribuciones**, hay que decir que se dividen en absolutas y relativas. Las primeras, expresan la proporción de la varianza explicada por un factor debida a un elemento y las segundas, o correlaciones entre elemento-factor, expresan la contribución de un factor en la explicación de la dispersión de un elemento (21). En realidad, las contribuciones relativas permiten saber qué variables son exclusivas de un factor. Ambas sirven como ayudas para la interpretación de los ejes, pero, normalmente las que nos dan una mayor facilidad y precisión son las absolutas, que son las que dan una idea mejor de la contribución de una variable (activa) a la formación de un factor. También ellas se ven alteradas por el sesgo de la inercia de las modalidades débiles.

Y, por fin, los **valores tests**. Son muy útiles porque es la única herramienta que nos puede proporcionar la significación del posicionamiento de una variable ilustrativa en el plano. En general, se trata de ver en qué medida un punto es significativo respecto al promedio, teniendo en cuenta que los alejamientos me pueden salir al azar (22). Es la distancia del punto al promedio y está basada en el χ^2 . En términos generales, podemos decir que si el t-test me sale mayor que 1,96 es significativo a más del 5%, de lo cual se deduce que ese punto tiene una diferencia significativa respecto al promedio y que su posición en el plano indica una relación real con otros puntos próximos. Si es menor, diré que esta distancia me sale al azar y esa modalidad no la puedo tener en cuenta en relación con su factor.

c) Validación de los resultados: Valores propios y tasas de inercia: Fundamentalmente lo que aquí nos interesa es responder a esta pregunta: Los subespacios obtenidos mediante el análisis factorial ¿son significativos en el sentido estadístico del término?. Es decir, ¿se prueba la hipótesis de independencia?. Porque claro, una cosa es decir que el análisis de datos proporciona esencialmente una pista, un buen argumento exploratorio para continuar con otros análisis causales más sofisticados, etc,... y otra, que los resultados obtenidos no tengan ni siquiera la significatividad para proporcionar una lectura fiable de lo que allí se representa. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de la necesidad de la prueba de la independencia de la hipótesis, porque si ésta no se diera, tanto la significación de los factores como las asociaciones intervariables no tendrían ningún sentido.

En principio, podemos decir que en el análisis de correspondencias binario la prueba de independencia viene dada sometiendo al conjunto de los valores propios hallados a la prueba del χ^2 haciendo intervenir los grados de libertad. De esta manera obtenemos un grado de significatividad del conjunto de los factores hallados (23).

Una vez efectuada esta operación, que normalmente da resultados óptimos, lo que interesa es observar las cifras de los valores propios y las de las tasas de inercia. Así, para el caso del análisis de correspondencias, un **valor propio** nulo indica que todos los puntos tienen la misma proyección sobre un punto del espacio, por el contrario, un valor propio próximo a 1 indica que la representación simultánea es de buena calidad: los elementos de un conjunto son casi baricentros de los del otro conjunto. Mientras que los porcentajes de **inercia** pueden ayudar a juzgar la significación estadística de un factor (24). Sin embargo, hay que tener en cuenta, y esto es algo que todos los estadísticos franceses reconocen, que las tasas de inercia cuando se trata de análisis de correspondencias múltiples son necesariamente débiles. Lo cual quiere decir que a la hora de interpretar los análisis no debemos tener en cuenta el porcentaje de dichas tasas (Los λ). Dice al respecto Lebart, "*bajo código disyuntivo se podrían dar tasas de inercia considerablemente más débiles que para el análisis, equivalente, de una tabla de contingencia que cruce dos variables (correspondencias simples). Las tasas de inercia dan pues una idea muy pesimista de la parte de información representada*" (25).

En cualquier caso, propone fijarse en un ábaco construido por él que puede darnos una idea de los umbrales de significación de las inercias (ver hoja adjunta).

Otra fórmula en este mismo sentido, sería la sugerida en el manual de SPAD, versión del 82 (26) que nos remite a los cálculos hallados por Benzecri (27) para transformar los valores propios en aras de un mayor grado de significatividad.

figure 3

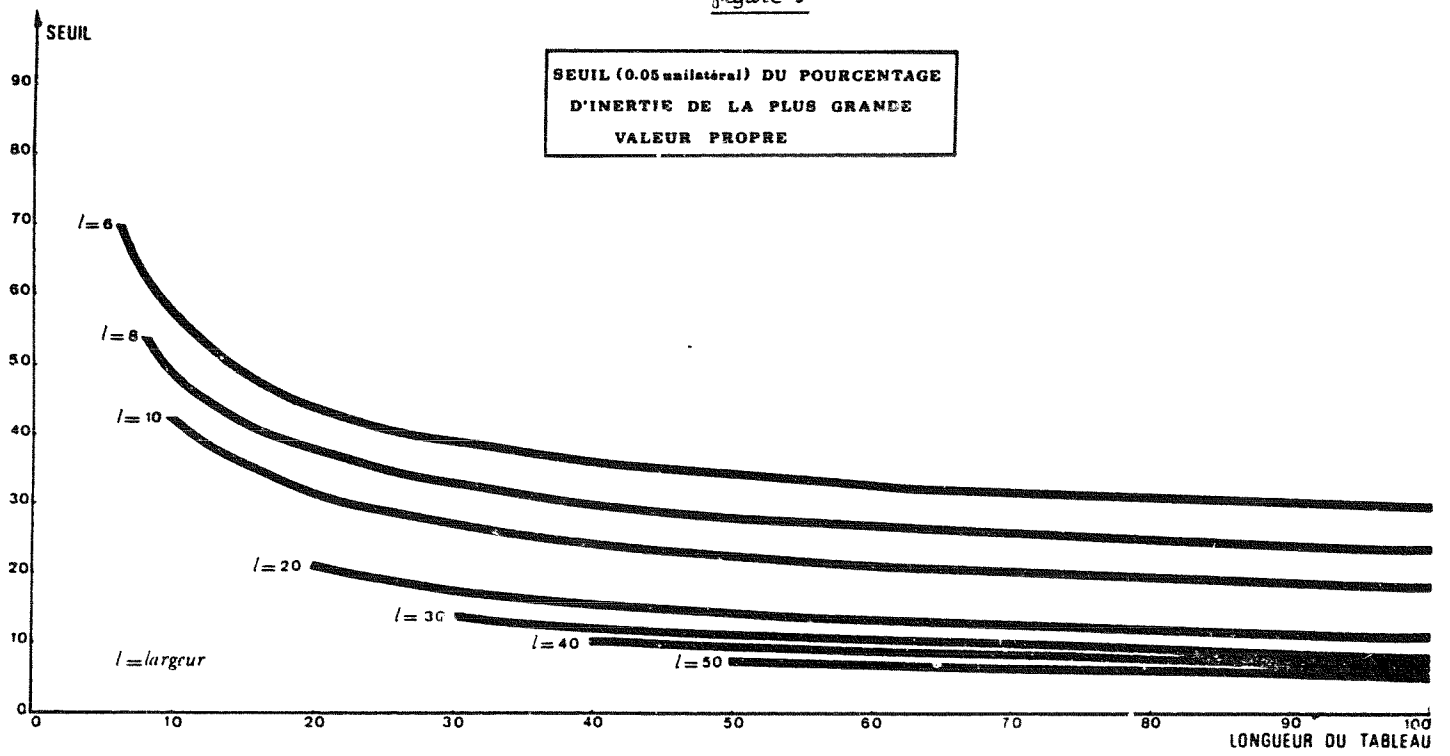
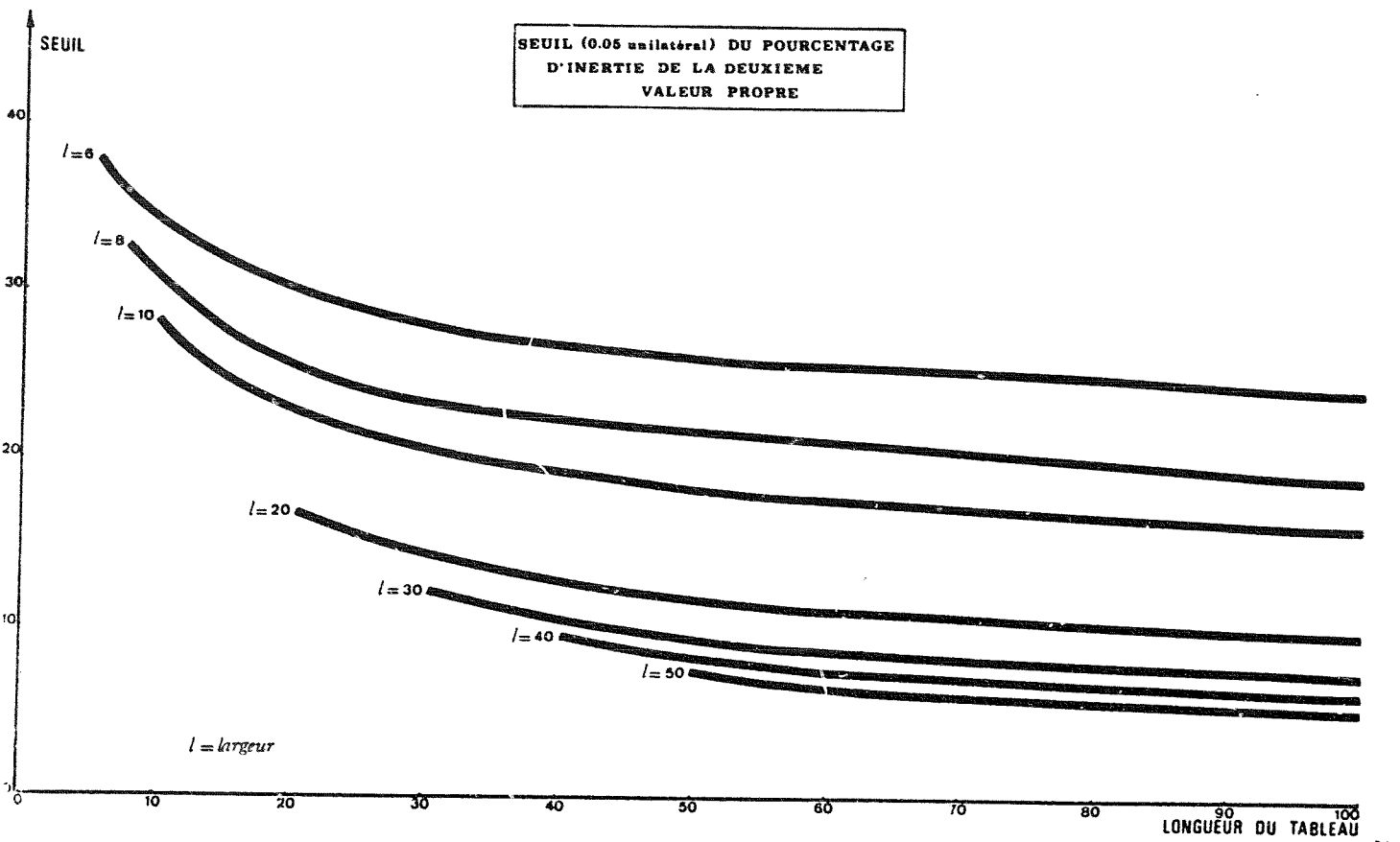


figure 4



A propósito de todo esto, estamos en disposición de decir, en base a nuestra propia experiencia en el cálculo de factores por medio de diferentes métodos, que independientemente de los resultados que se obtienen utilizando el análisis factorial clásico a través del paquete SPSS, -el cual proporciona una información totalmente falseada para variables de tipo nominal-, mediante el uso de componentes principales y correspondencias binarias es posible hallar resultados similares a los de las correspondencias múltiples mientras que, para una misma información bruta, por el contrario el grado de significatividad de las tasas de inercia es aparentemente mayor (28). Podemos decir, entonces, que tenemos suficientes elementos de juicio para validar el método de las correspondencias múltiples como técnica **descriptiva** y exploratoria que es, pero, también con el suficiente grado de significatividad de los resultados hallados como para poder avanzar líneas de correspondencias, **asociaciones** y relaciones entre variables y factores.

Antes de terminar esta fase del análisis de datos correspondiente a la factorización, conviene recordar un punto relativo a dos cualidades que deben poseer la colección de datos sometidos a este tipo de análisis: La **homogeneidad** entre líneas y columnas -No se deben mezclar cantidades expresadas en diferentes medidas, p. ej. gramos con km-; y, la **exhaustividad**, que estipula que todas las situaciones o todos los aspectos de un fenómeno estén representados (29).

2.4.- La clasificación

Como decíamos al principio, un análisis exploratorio de datos se entiende, hoy en día, suficientemente completo si se efectúan conjunta y sucesivamente las etapas de factorización y de clasificación. Como dice Lebart, *"en el caso del tratamiento estadístico de ficheros de encuestas grandes, el paso de visualización precedentes (análisis factorial), tiene al menos dos defectos: a) Las visualizaciones están limitadas a dos, o en todo caso a muy pocas dimensiones, cuando el número de ejes significativos puede a menudo llegar a ser de 8 ó 10. b) Ellas pueden comportar centenares de puntos, y dar lugar a gráficos cargados o ilegibles"* (30).

En tal sentido, estas técnicas de clasificación están destinadas a proporcionar agrupaciones de individuos caracterizados por un cierto número de variables o modalidades (31). En definitiva, el objetivo que se pretende con el análisis de cluster (clasificación) es el siguiente: dado un conjunto de individuos, y teniendo de cada uno de ellos una información, el análisis debe ser capaz de clasificarlos en grupos, de manera que los individuos pertenecientes a un grupo -y siempre con respecto a la información de que se dispone- serán tan similares como sea posible. Así pues, un cluster es un conjunto de individuos similares (32).

Estos métodos de clasificación tienen un origen histórico no muy lejano, y actualmente se utilizan mucho. Nosotros, concretamente, hemos seguido en todo momento el método francés proveniente de Jean-Paul Benzècri (1973) plasmado en el paquete estadístico SPAD versión 1982. Como es lógico, la clasificación que es posterior a las etapas de factorización, se realiza con los mismos datos brutos iniciales y en base a los resultados de la etapa precedente. Por lo tanto, la información tratada debe seguir las mismas reglas que a grandes rasgos mencionábamos líneas más arriba; esto es, homogeneidad, exhaustividad, tablas cruzadas, etc.

Si bien el resultado de la clusterización o clasificación persigue siempre el mismo objetivo: agrupar a los individuos que se identifican por poseer ciertos rasgos similares, los métodos utilizados para lograrlo son diversos; dependen de los algoritmos estadísticos utilizados. Existen *"los algoritmos ascendentes (o aglomerativos) que proceden a la construcción de clases por aglomeración sucesiva de los objetos dos a dos, y que suministran una jerarquía de partición de los objetos; los algoritmos descendentes (o divisivos) que proceden por dicotomías sucesivas del conjunto de los objetos, y que pueden, también, dar una jerarquía de particiones; y en fin, los algoritmos pueden conducir directamente a las particiones, como es el caso de los métodos de agregación en torno a centros móviles"* (33).

Bien, el **algoritmo** utilizado por nosotros, siguiendo la versión 82 del SPAD es uno mixto constituido por tres fases:

a) Partición inicial en algunas decenas de clases, mediante la técnica de **nubes dinámicas** o clasificación alrededor de centros móviles.

b) Agregación jerárquica de las clases obtenidas.

c) Corte del árbol (visualizado) y optimización de la partición obtenida por reafectaciones (34).

Sería prolijo hacer aquí una descripción exacta de aquello que caracteriza principalmente a cada una de las etapas. En general, podemos decir que la base del análisis se halla en este método de clasificación no jerárquica alrededor de centros móviles que efectúa los pasos necesarios para que nubes de puntos dispersos vayan agregándose en grupos más homogéneos entre sí, unidos por centros específicos de cada nueva clase (35).

Al final, el SPAD permite ver la calidad de las agrupaciones obtenidas, mediante el hallazgo de los índices de inercia. Así, la distancia de todos los centros de todas las clases entre sí es la **inercia intergrupo**. Mientras que, las distancias entre los puntos y su respectivo centro de clase es la **inercia intra-grupo**. Lo que interesa, lógicamente, es que los resultados se acercuen a una inercia intergrupo grande y a una intra-grupo mínima; así, las clases son más puras a fuer de homogéneas. La diferencia entre las dos dividida por el índice de inercia total nos dará idea de la calidad media de esas agrupaciones halladas. Por tanto, lo que interesa es que ésta sea lo mayor posible, teniendo la precaución de que la intergrupo no disminuya a su vez.

Hemos de decir que todos estos pasos se comprenden dentro de la etapa SEMIS del SPAD del 82. En la versión del 85 solamente se utiliza una etapa (DECLA) que se basa en el algoritmo de los vecinos recíprocos, quizá más seguro que el de centros móviles pero más costoso porque va segregando los puntos uno por uno.

Finalmente, nos queda por concretar el significado de la etapa TAMIS. Es posterior a la SEMIS y va íntimamente unida a ella. Esta etapa hace particularmente

interesante el paquete SPAD puesto que nos permite observar las relaciones entre las clases obtenidas y las variables-modalidades originales, amén de otras explicaciones muy gráficas, útiles y de fácil comprensión.

Esta etapa sale con distintos parámetros, como digo, para hacer fácil la lectura de las relaciones. Estos parámetros son: las clases numeradas con las consiguientes frecuencias absolutas y relativas que los constituyen; asimismo, una relación, normalmente jerarquizada, de modalidades que forman la clase. Todas ellas se representan por dos tipos de índices, que a los efectos son los que más nos interesan. Uno de ellos nos proporciona el porcentaje de la modalidad en la clase y el otro, el porcentaje de la modalidad sobre el conjunto de las modalidades de la variable de esa clase. O sea, con el primero, podemos ver cuánto una modalidad está representada en una clase; y, con el segundo, observamos si una clase está poco o mucho representada por una modalidad de una variable (36). El índice que nos va a proporcionar mayor utilidad es el primero -que en el SPAD va el último- porque nos servirá, posteriormente, para construir los histogramas de variables en función de los porcentajes de inclusión en todos los grupos o clases. Con lo cual, obtenemos una idea exploratoria, no solamente, de qué es lo que forma al grupo, sino, de qué (grupos) están formadas las variables que nos puedan interesar contrastar.

En nuestro caso, sería ver la relación de los estilos de vida (clusters) con un tipo particular de comportamiento cultural (hábitos deportivos situados como variables dependientes); algo que ya tuvimos ocasión de ver en los procedimientos usados por los estudiosos franceses de los estilos de vida, concretamente, Cathelart y Vulpian.

3.- BASES PARA EL DISEÑO DE LA ENCUESTA (*)

3.1.- Objetivos

1º) Conocer cuál es la realidad cultural entre los adultos de la Comunidad Autónoma del País Vasco. Es decir; la demanda cultural. Con ello estamos posibilitando también, tener un instrumento de medida válido para posteriores sondeos en otros colectivos.

2º) Descomponer la cultura cotidiana en sus partes constituyentes, para observar las oposiciones y afinidades entre productos culturales y tener, a su vez, una base para operar más simple y eficaz.

3º) Clasificar a la población en estilos de vida según sus gustos, intereses y preferencias; de acuerdo con su cultura.

4º) Dar cuenta de un hábito cultural puesto en relación con los diversos estilos de vida de la gente.

3.2.- Marco teórico

Está constituido por el conjunto de las páginas que hasta ahora nos han precedido. A partir de ellas nos es posible fijar los parámetros necesarios para lograr una definición operacional del término cultura desde la cual trabajar, y más en concreto del término producto o expresión cultural que es en realidad lo que vamos a medir directamente.

* El lector encontrará abundancia de detalles para la comprensión de este punto en el libro: Hábitos culturales de la Comunidad Autónoma de Euskadi, op. cit. En él, también, pueden verse el análisis y las representaciones gráficas de los resultados meramente descriptivos de las frecuencias.

Un **producto cultural** podemos convenir que es todo aquello que rodea al hombre en su existencia y que le sirve para formarse como ser y para formar la sociedad recreando su cultura.

Quiere esto decir que debemos tener en cuenta que nosotros tenemos acceso a un producto cultural a través de dos mediaciones; una mediación de primer grado: Todos los objetos y la misma información que puedan transmitir: Un bolígrafo, la T.V. y sus mensajes o una simple calle; y las mediaciones de segundo grado que traducen esa realidad y son la interpretación simbólica de aquello que percibimos por los sentidos. Ya no será la poesía escrita con el bolígrafo sino lo que sentimos cuando la recibimos. Lo mismo que no es la calle por la que paseamos sino el itinerario contemplativo que nos evoca algo o por el contrario, nada.

Quizá por ello podamos entender que las diferencias interculturales en esta parte del mundo son más de significado que de acción o de información o en todo caso de frecuencia o grado de aceptación.

Por tanto, una definición de cultura con este sentido globalizador -siguiendo la tradición antropológica americana- sería aquella que entienda la cultura como toda producción del hombre en tiempo de trabajo o en el de ocio, producción que comprende: valores, ideas, actitudes, percepciones, sensaciones, productos materiales (creaciones), comportamiento (formas de expresarse) y actividades.

Incluye:

- a) Lo que el hombre hace, ve, escucha, etc.
- b) Lo que significa para él aquello que hace.

Cultura es todo aquello que el hombre realiza y le proporciona un sentido (que es por lo que lo hace). Lo que ocurre es que de lo cultural a menudo extraemos un aspecto que suele ser en definitiva quien define normalmente los parámetros entre los que se encuentra una persona desde el punto de vista cultural. Esto es; la cultura, por así decirlo, letrada: dominio del conocimiento intelectual y artístico. Frente a la actividad, que

podemos convenir en llamar de masas, de quien interactuando en su entorno de una forma o de otra no participa del gusto por este tipo de acciones o representaciones, o en todo caso de forma complementaria.

En este estudio hemos intentado abarcar muchos aspectos, limitando los campos objeto de investigación y operacionalizando los pasos. Así; buscamos actividades, no buscamos el sentido de las mismas. Y, tampoco vamos a analizar de entre las **actividades** aquéllas que no tengan que ver con el tiempo de ocio: tiempo libre ocupado en algo después de trabajar. Ese "algo" es el objetivo que perseguimos.

Son recortes que debemos imponernos al abordar un área de trabajo tan dispersa.

Por lo tanto, dos cosas necesitamos conocer:

a) Cuál es el consumo de productos culturales que se ofrecen en el mercado o desde las instituciones: cine, t.v., libros, teatro, música...

b) Cuál es el consumo cultural propio que no es comercial ni institucional: Por ejemplo: la actividad convivencial-relacional (en familia, txikiteo, paseo, viajar...).

Quedaría una segunda parte a investigar que nos situase en los espacios simbólicos de los diferentes grupos que consumen nuestra cultura. Es decir un análisis tipológico que incluya valores, actitudes y opiniones.

Igualmente, conviene conocer de qué forma las personas pueden llegar a consumir los productos culturales. Esto es, cómo accede a cualquiera de ellos. Hay dos maneras:

1) La acción directa y personal: Por ejemplo, la realización de un hobby o un curso, la lectura de un libro o el paseo por la calle.

2) La representación-observación: Por ejemplo, la asistencia a espectáculos, a museos o a un concierto, o simplemente utilizando los medios audiovisuales (T.V. y Radio) para recibir cualquier mensaje cultural.

3.3.- Nota técnica

- **Universo:** Población de 18 o más años de edad y residente en cualquier punto de la geografía de la Comunidad Autónoma Vasca.

- **Tamaño muestral:** 2.400 entrevistas distribuidas en muestras independientes en cada uno de los tres Territorios Históricos con un tamaño de 800 individuos cada una.

- **Sistema de muestreo empleado:** Sistema mixto consistente en los siguientes pasos:

- a) Distribución de la muestra por comarcas.
- b) Estratificación de las entidades de población.
- c) Determinación de los puntos de muestreo.
- d) Selección de los individuos encuestados.
- e) Fijación de cuotas por edad y sexo.
- f) Ponderación de los datos a nivel del conjunto de la Comunidad Autónoma.

- **Fechas de realización del trabajo de campo:**

Durante los meses de junio y julio de 1984.

- **Procesamiento de datos y tratamientos estadísticos:**

Una vez grabada la información ésta ha sido procesada en el Centro de Cálculo de la U.P.V./E.H.U., utilizando un VAX y mediante la aplicación de los programas: SPSS, que proporciona una gran versatilidad para sintetizar y recodificar variables, así

como, para obtener los resultados primeros más descriptivos; y, el **SPAD**, con el cual hemos trabajado para sacar factores y clusters, a través del subprograma de análisis de correspondencias múltiples.

- Areas de la cultura que se han analizado:

I: Viajar

II: Lectura de libros

III: Lectura de prensa: periódicos y revistas

IV: Asistencia a locales de cultura clásica

V: Conocimiento académico, asistencia a cursos

VI: Música

VII: Medios audiovisuales

VIII: Expresión escénica

IX: Juego

X: Hobbys

XI: Cultura ambiental, relacional y convivencial

XII: Hardware cultural

XIII: Lugares de encuentro y participación comunitaria

XIV: Actividad física y deportiva

4.- **PROCEDIMIENTO PARA LA DESCRIPCION Y ANALISIS DE LA CULTURA POR MEDIO DE LOS ESTILOS DE VIDA: LOS PASOS DE LA INVESTIGACION**

El objetivo general es describir la realidad social mediante oposiciones y semejanzas. Para llegar a él, tres son los objetivos específicos que desarrollamos:

1º) **La factorización por hábitos culturales:** Se trata de descomponer la cultura del comportamiento de la sociedad vasca en dimensiones sintéticas operativas.

Metodología: En vez de reducirla enteramente en dos o cuatro dimensiones básicas, es más funcional y explicativo sintetizar la cultura a partir de hábitos o comportamientos específicos. Con ello, conseguimos mayor poder de comprensión y descripción, sacrificando la simplicidad.

Además, se trata de sacar partido de la técnica para que no haya fuerzas subyacentes básicas (las variables sociodemográficas, o la idea genérica de ilustración frente a hábitos menos trascendentes) que provoquen la reducción de la realidad a unas pocas dimensiones, impidiendo hacer resaltar otras también importantes.

Es decir; se trata de simplificar la realidad sin renunciar a la exhaustividad. Así, lo que hacemos es sacar factores de cada producto cultural. En vez de reducir toda la realidad cultural al mismo tiempo, comprimimos la variabilidad de cada hábito o comportamiento cultural. De este modo, logramos el objetivo de describir la cultura a partir de observar las unidades más pequeñas del comportamiento general, que no lo son, tanto, como para no tener información suficiente del fenómeno -sería el caso de la síntesis en una o dos dimensiones básicas-, pero, tampoco tan grandes como para perdernos en el volumen de información, -aquí, estaríamos ante los datos provenientes de cada variable-. El objetivo se cumple en esta fase al sintetizar la realidad a unidades elementales.

2º) **La relación de un hábito cultural con el resto:** Nos interesa, ahora, extraer un producto cultural -en nuestro caso, el deporte- del total general y ponerlo a

prueba, a partir de relacionarlo con las partes que componen el conjunto cultural. De esta manera, queremos observar qué relaciones de oposición-asociación experimenta tal comportamiento con el resto. Es decir, operativamente, el hábito que sometemos a prueba funcionaría como variable dependiente y cada una de las otras dimensiones, como variables independientes.

Metodología: 1) El producto cultural factorizado -reducido a cuatro dimensiones básicas- se pone en relación con las variables que constituyen cada fragmento de cultura -el resto de factores culturales-. 2) Igualmente, cada variable del producto cultural que se somete a prueba (la variable dependiente) se pone en relación con cada dimensión cultural factorizada.

De esta manera conseguimos representar mejor con qué tiene que ver un hábito cultural. Mientras que, para saber con quién tiene que ver un hábito cultural, utilizamos el método de clasificación (clusterización).

3º) **La clasificación:** El objetivo es, como decimos, conocer los tipos sociales que forman el espectro cultural de la muestra, así como, sus pesos específicos, es decir, la cantidad de individuos que los representan.

Metodología: 1/Obtenemos diez grupos de sujetos caracterizados por un comportamiento cultural similar entre sí. 2/ A continuación, ponemos en relación el producto cultural que deseamos analizar, el comportamiento que nos interesa (el qué) con las personas que constituyen la muestra agrupadas en los clusters (el quién).

Es decir; una cosa son los comportamientos, hechos, productos, intereses etc..., y otra, individuos y grupos. Los primeros, son realidades a observar; los segundos son estilos de vida. Los primeros son hábitos o costumbres que llegamos a tipificar convirtiéndolas en estructuras de pertenencia (variables socio-demográficas) o de preferencia (comportamientos culturales). En un primer paso, se trata de trabajar con ellas como si fueran cosas, hasta conseguir una descripción plausible de su funcionamiento.

Los segundos, en cambio, son sujetos definidos por su pertenencia y sus preferencias. Son individuos con intenciones, significatividades, gustos y deseos que nos interesa ver cómo toman un comportamiento, hábito, producto etc. determinado.

Así, conocemos algo de los **sujetos**: su **estilo de vida**; de un comportamiento o **producto cultural**: **qué es y a quién pertenece**; y de la **cultura** en general: **por qué grupos está formada** (estilos de vida), de qué tipo de sujetos está constituida; y de qué partes se compone, de qué tipo de comportamiento, hábitos, actitudes etc. se forma en la actualidad.

Para todo esto ha debido servir este ejemplo práctico que presentamos en el capítulo IV. No interesa tanto el contenido de los resultados cuanto el procedimiento que supone para llegar a un mejor conocimiento de nuestra cotidianeidad. Tómese de este modo.

5.- FORMACION DE LOS FACTORES DE UN PRODUCTO CULTURAL: FACTORES DEPORTIVOS

El primer factor que contribuye a explicar un 11% de la variabilidad total, está formado en base a una oposición básica entre las variables que hacen más hincapié en el acceso a la cultura deportiva. Esto es; hacer, ver, gastar, estar federado y ser socio de algún club. Son las preguntas cuyas respuestas dan luz sobre el nivel de consumo de deporte, y que, es preciso aclarar, no es lo mismo que interés por el deporte. Se puede uno interesar por determinadas modalidades deportivas y no consumir demasiado deporte debido a la edad, el poder adquisitivo etc... Si bien es verdad, que en la mayor parte de las ocasiones estas dos acepciones significan lo mismo.

Por lo tanto, este tipo de variables son las que contribuyen mejor a la formación de este primer factor. Poseen contribuciones absolutas y relativas muy superiores a las del resto de las cuestiones que constituyen el bloque de variables activas. Consecuentemente, sus proyecciones sobre el factor son, también, las más significativas.

En definitiva, podemos denominar a este factor decisivo como: **Ambiente deportivo**. Lo cual lleva consigo dialécticamente, la idea de un entorno nada deportivo. En el primer caso, las coordenadas las situaremos arbitrariamente en el lado positivo y en el segundo, en el lado negativo.

El segundo factor parece sugerirnos una polaridad entre modalidades deportivas clásicas y tradicionales, como por ejemplo el Fútbol, y otras mucho menos popularizadas. Es por ello que aparecen con fuertes contribuciones, de un lado: Esquí, Patinaje, Natación, Deportes varios así como "No interesa el deporte". Del otro, estarían: Pelota, Fútbol y "No gasta en deporte".

Por tanto, todo hace pensar que estamos ante un factor que tiene como específico el **Deporte de masas** y su opuesto, el **Deporte minoritario**. Este segundo factor tiene una explicación del 8%.

Estos son los dos grandes indicadores que consideramos básicos e imprescindibles para el análisis de las proyecciones del resto de las variables culturales y socio-demográficas de la encuesta. En los mapas adjuntos se pueden observar tales puntos enmarcados en los cuadrantes que forman el espacio cruzado de estos dos primeros factores.

No obstante, es preciso decir que hay más especificidades en el conjunto de las variables deportivas que señalan la existencia de tres o cuatro factores más, con porcentajes de explicación notables. Aunque, creemos que el comentar la incidencia de los hábitos culturales sobre ellos no debe tener excesivo interés, habida cuenta de dos importantes razones. Una, porque de una forma o de otra estos factores residuales pueden considerarse como derivaciones de los otros dos grandes indicadores primeros, y en parte, vienen explicados por ellos. Y, además, algunos tienen como elemento singular una o dos únicas variables, tan particulares en sí mismas que pueden formar, y de hecho lo hacen, un solo factor.

Por todo lo cual, nos inclinamos a considerar preferentemente el primero y segundo factor que, a buen seguro, son los que mejor dan idea de los gustos y preferencias en materia deportiva de los vascos. Todo ello en relación con sus comportamientos culturales durante el tiempo libre.

El resto de los factores con cierto peso a que hacemos referencia estaría formado por: Factor III, 6,3% de explicación. Es un factor que parece contraponer un cierto tipo de deporte **urbano**: Tenis y "Balón", a modalidades típicamente **rurales**: Remo, Pelota y Deporte rural. Aunque, desde otro punto de vista podríamos, también, ver su singularidad en una especie de oposición entre deportes más **lúdicos** y deportes claramente **agonísticos**.

El Factor IV, con un 5,7% de explicación de la variabilidad total, es un factor que tiene que ver con el colectivo que asiste a **presenciar** frecuentemente acontecimientos deportivos. Y, en el que puntúan positivamente, también, Motor y "Hacen algo deporte".

El quinto Factor (5,1%), viene caracterizado por dos modalidades del mismo signo: **Ciclismo y Rural**.

Finalmente, el Factor VI (5%), opone a **Motor con Montañismo** (Ver tabla 1).

FACTOR I -11%	Contribuciones		FACTOR II -8%	Contribuciones	
	Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa
Hacen mucho deporte	8.3	0.26	Esquí	(-) 11.9	0.22
Ven algo de deporte	7.3	0.23	Patínaje	(-) 9.4	0.19
Ven mucho deporte	4.4	0.11	Natación	(-) 9.1	0.19
Gastan algo en deporte	9.9	0.31	No interesa el deporte	(-) 5.4	0.10
Gastan mucho en deporte	6.5	0.17	Pelota	6.1	0.13
Está federado	9.3	0.24	Fútbol	10.2	0.36
Es socio de un club	12.2	0.36	No gasta en deporte	2.6	0.13
No hace deporte	(-) 5.7	0.39			
No ve deporte	(-) 4.4	0.38			
No gasta en deporte	(-) 7.8	0.58			
DENOMINACION: Ambiente deportivo			DENOMINACION: Deporte de masas-Deporte minoritario		

Tabla 1

6.- PROYECCION DE LOS HABITOS CULTURALES Y DE LAS VARIABLES SOCIO-DEMOGRAFICAS SOBRE LOS FACTORES DE UN PRODUCTO CULTURAL

6.1.- Variables relacionadas: Viajar. Lectura de libros. Lectura de prensa escrita. Acudir a manifestaciones artístico-culturales.

Lo más llamativo de esta proyección es la alta relación que existe entre todas estas variables que se citan en el encabezamiento y el espíritu deportivo.

De igual forma, la mayoría se sitúa, a su vez, en el cuadrante que se corresponde con el interés por un deporte no convencional, sobre todo los indicadores de presencia manifiesta en actividades artísticas o de índole cultural-educativo. No obstante, conviene señalar que ni la lectura de periódicos (salvo El País y en menor medida Egin y Diario Vasco), ni la mayor parte de los estilos de revistas, tienen que ver con este segundo factor.

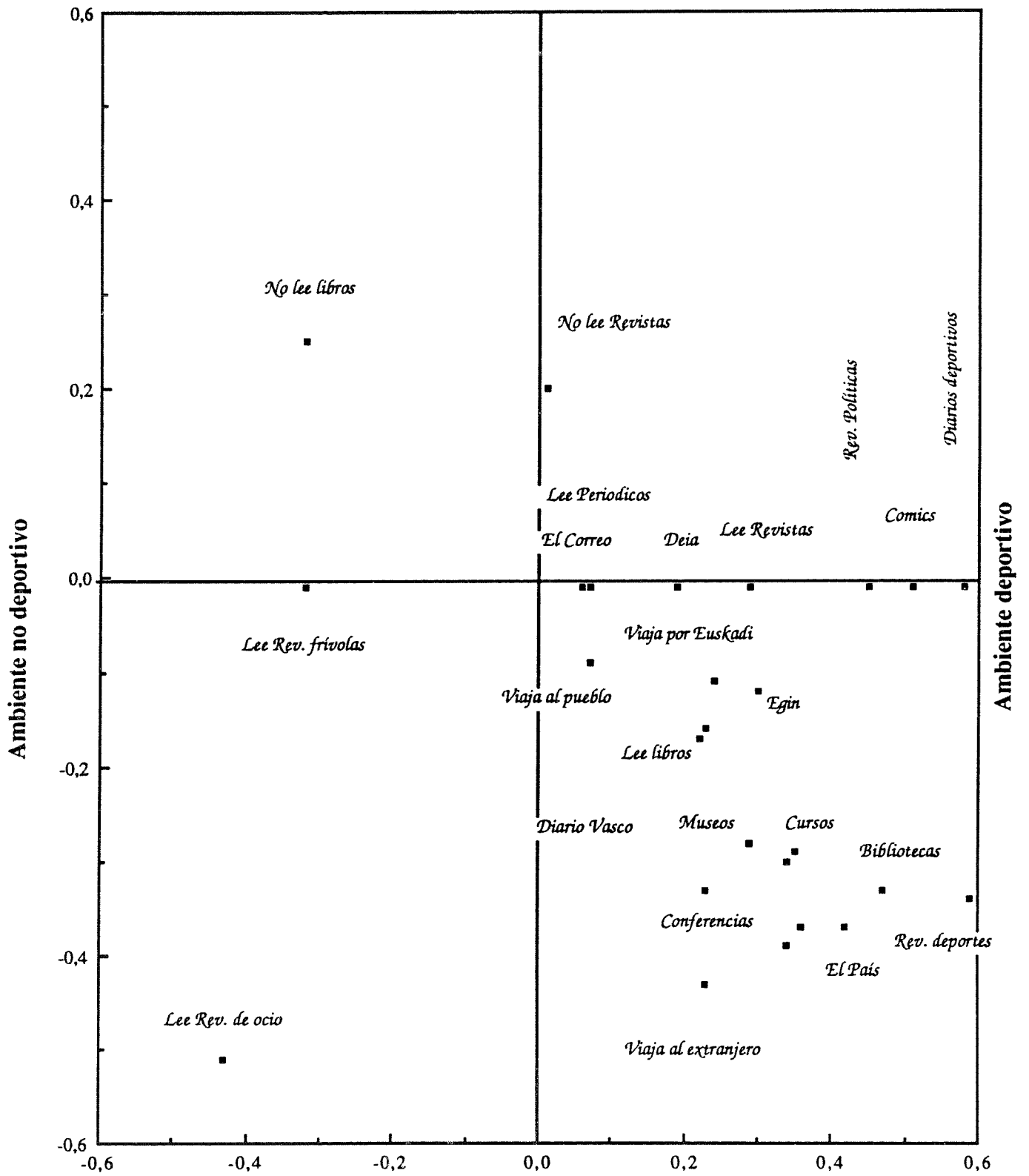
En el lado opuesto al primer factor (ambiente deportivo), resalta, como es natural, la relación negativa con la no lectura de prensa y libros. Asimismo, estas dos formas de acceder a la cultura son coincidentes con un gusto en materia deportiva muy convencional.

Finalmente, diremos que tanto la lectura de revistas del corazón como las de ocio y pasatiempos juntan a grupos de gente muy poco atraídos por el deporte; aunque es lógico pensar que formen dos clientelas no necesariamente similares. La prueba está en que mientras que los que leen con avidez los sucesos más frívolos de nuestras sociedades no puntúan en el factor II, los que compran las revistas de pasatiempos, por el contrario, cuando se interesan por algún tipo de deporte lo hacen por los menos tradicionales (Ver tabla 2 y Mapa 1).

VARIABLES	FACTOR I				FACTOR I I			
	Ambiente Deportivo		Ambiente No Deportivo		Deporte Convencional		Deporte No Convencional	
	V-tests	Coordenadas	V-tests	Coordenadas	V-tests	Coordenadas	V-tests	Coordenadas
Va al pueblo todos los veranos	1.93	0.06					-2.24	-0.7
Viaja por Euskadi	9.91	0.24					-4.56	-0.11
Viaja por Estado	9.80	0.22					-7.52	-0.17
Viaja por Extranjero	5.48	0.23					-10.19	-0.43
No lee libros			-12.13	-0.32	9.65	0.25		
Lee libros (mucho)	5.91	0.23					-4.14	-0.16
Biblioteca	9.02	0.47					-6.34	-0.33
Conferencias	8.41	0.35					-7.03	-0.29
Ir a Cursos	8.96	0.34					-10.35	-0.39
Ir a Museos	10.59	0.34					-9.38	-0.30
Ir a Exposiciones	9.48	0.29					-9.30	-0.28
Leer Correo	3.11	0.07						
Deia	5.39	0.19						
Egin	6.88	0.30					-2.75	-0.12
Diario Vasco	2.05	0.07					-2.58	-0.09
El País	8.68	0.42					-7.60	-0.37
Diarios deportivos	7.98	0.75						
Lee Periódicos	8.70	0.06						
No lee revistas					7.76	0.20		
Revistas Vascas	2.17	0.29						
Revistas del Corazón			-10.34	-0.32				
Revistas Políticas	8.58	0.45						
R. Comics	2.03	0.51						
R. Ocio			-3.54	-0.43			-4.23	-0.51
R. Deportivas	8.95	1.25					-2.46	-0.34
R. de Ciencia	3.81	0.36					-3.90	-0.37
R. Otras	2.87	0.23					-4.12	-0.33

Tabla 2

Deporte convencional



Deporte no convencional

MAPA - 1

6.2.- Variables relacionadas: Temas de interés de lectura en prensa

El simple hecho de afirmar que se lee ya implica un acercamiento paralelo al mundo del deporte. Es por eso, que casi todos los temas de lectura en prensa correlacionan alto con el interés deportivo, lo cual quiere decir, como es obvio, que el no leer está reservado para ambientes poco favorables a la actividad física. Hay, no obstante, cuatro excepciones que justifican la regla, y son: los temas religiosos, frívolos, salud y hogar. Todos ellos de amplio eco en el mundo femenino que como estamos comprobando es el que marca distancias más profundas con el deporte.

Además, hay que decir, que la mayor parte de las noticias periodísticas tienen un público cuyos gustos están más cerca de deportes no clásicos, incluídos los lectores de estos cuatro temas, digamos, "*femeninos*", que acabamos de mencionar.

Entre los diversos tipos de lectura, los temas siguientes son de clara relación con el deporte tradicional: el mismo reportaje deportivo, el agrícola, el sindical, la información sobre el tiempo y destacando sobre todos ellos, la fiesta de los toros (Ver tabla 3 y Mapa 2).

6.3.- Variables relacionadas: Musica. Juegos.

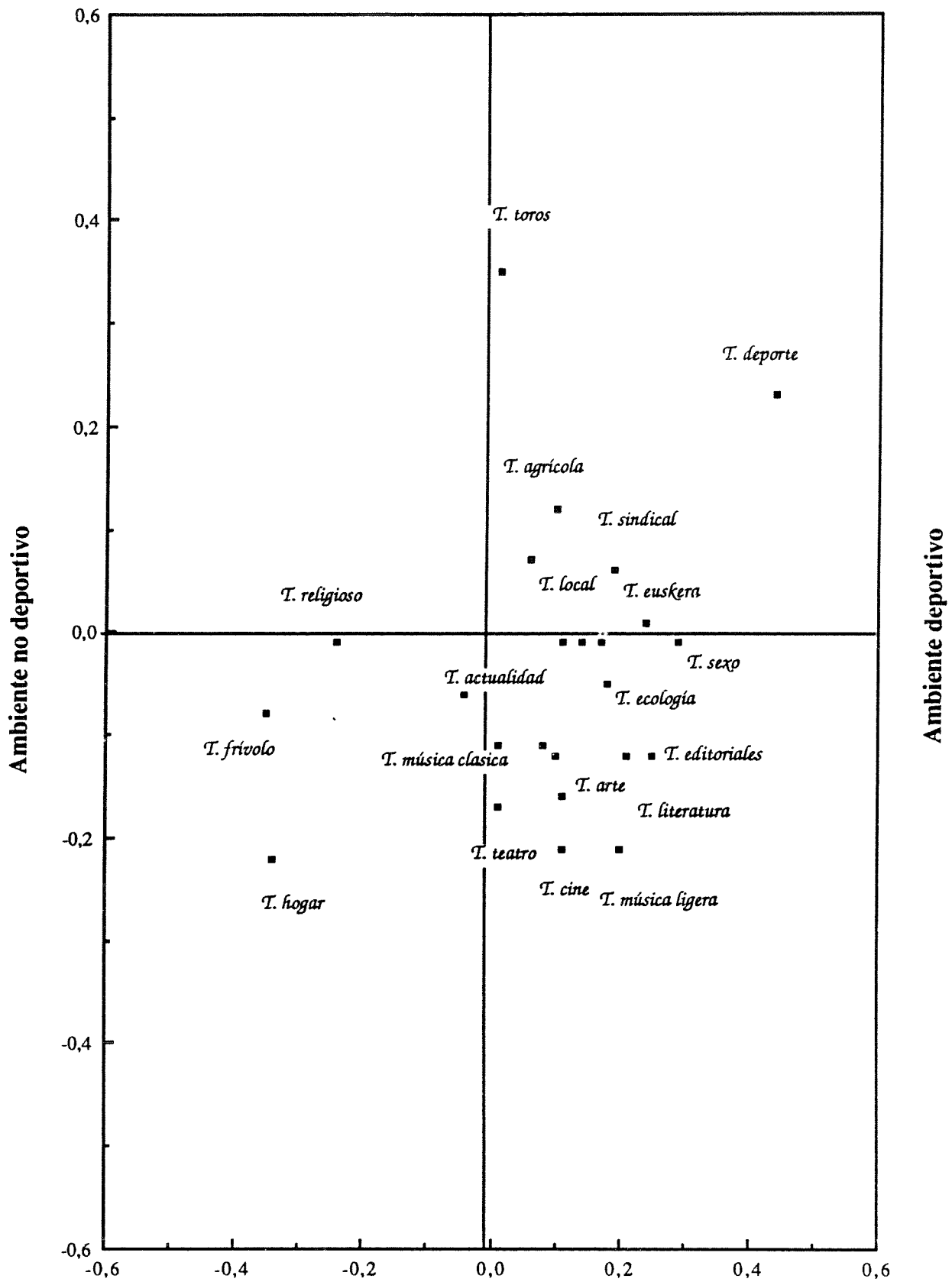
Todo lo que está relacionado con el mundo de la música joven lo está a su vez con el deporte: discotecas, pubs, discos y cassetes rock, jazz etc., incluso los seguidores de la orquesta de Euskadi y del folk euskaldún, referido este último a cantautores de actualidad. En el lado de los poco motivados por el deporte estarían los aficionados a la música camp y melódica. Los primeros, más cerca del deporte convencional y los segundos, próximos a las otras variedades aún poco extendidas.

Es preciso señalar que el resto del interés musical se situa preferentemente del lado del deporte no convencional.

VARIABLES	FACTOR I						FACTOR II					
	Ambiente Deportivo			Ambiente No Deportivo			Deporte Convencional			Deporte No Convencional		
	V-tests	Coordenadas	Coordenadas	V-tests	Coordenadas	Coordenadas	V-tests	Coordenadas	Coordenadas	V-tests	Coordenadas	Coordenadas
T. Actualidad	7.61	0.17										
T. Literatura	2.82	0.11								4.17	-0.16	
T. Cine	2.91	0.11								5.63	-0.21	
T. Arte	2.27	0.10								2.92	-0.12	
T. Teatro										3.62	-0.17	
T. Educación	2.92	0.08								3.82	-0.11	
T. Sindical	6.67	0.19					1.95	0.06				
T. Deporte	19.36	0.44					10.08	0.23				
T. Toros							6.73	0.35				
T. Historia	3.09	0.11										
T. Música Clásica										2.85	-0.11	
T. Música Ligera	6.02	0.20								6.22	-0.21	
T. Sexo	5.61	0.29										
T. Hogar				-11.08	-0.34					7.07	-0.22	
T. Salud				-2.07	-0.04					3.15	-0.06	
T. Religioso				-6.05	-0.24							
T. Ciencia	6.59	0.21								3.80	-0.12	
T. Ecología	8.19	0.18								2.40	-0.05	
T. Agrícola	3.37	0.10					3.94	0.12				
T. Local	6.70	0.14										
T. Frívolo				-9.24	-0.35					2.19	-0.08	
T. Cartas al Director	7.09	0.19								2.35	-0.06	
T. Editoriales	8.46	0.25								3.96	-0.12	
T. Historietas, chistes	3.27	0.08								1.86	-0.05	
T. Tiempo	2.00	0.06					2.51	0.07				
T. En Euskera	5.76	0.24										

Tabla 3

Deporte convencional



MAPA - 2

Deporte no convencional

De forma distinta ocurre con los juegos de azar puesto que, salvo el bingo, que no puntúa significativamente en este segundo factor debido al influjo que ejerce en el sector femenino, esta modalidad de apuesta, tanto como las quinielas y la lotería forman parte del abanico de entretenimientos, gustos y deseos de aquéllos que, a su vez, incorporan a su repertorio cultural la atracción por los deportes tradicionales.

Finalmente, mientras que quinielas y bingo hallan su caldo de cultivo entre la gente más deportivizada, la lotería, en cambio, es cosa de otros sectores, en general, poco entusiastas de la actividad física (Ver tabla 4 y Mapa 3).

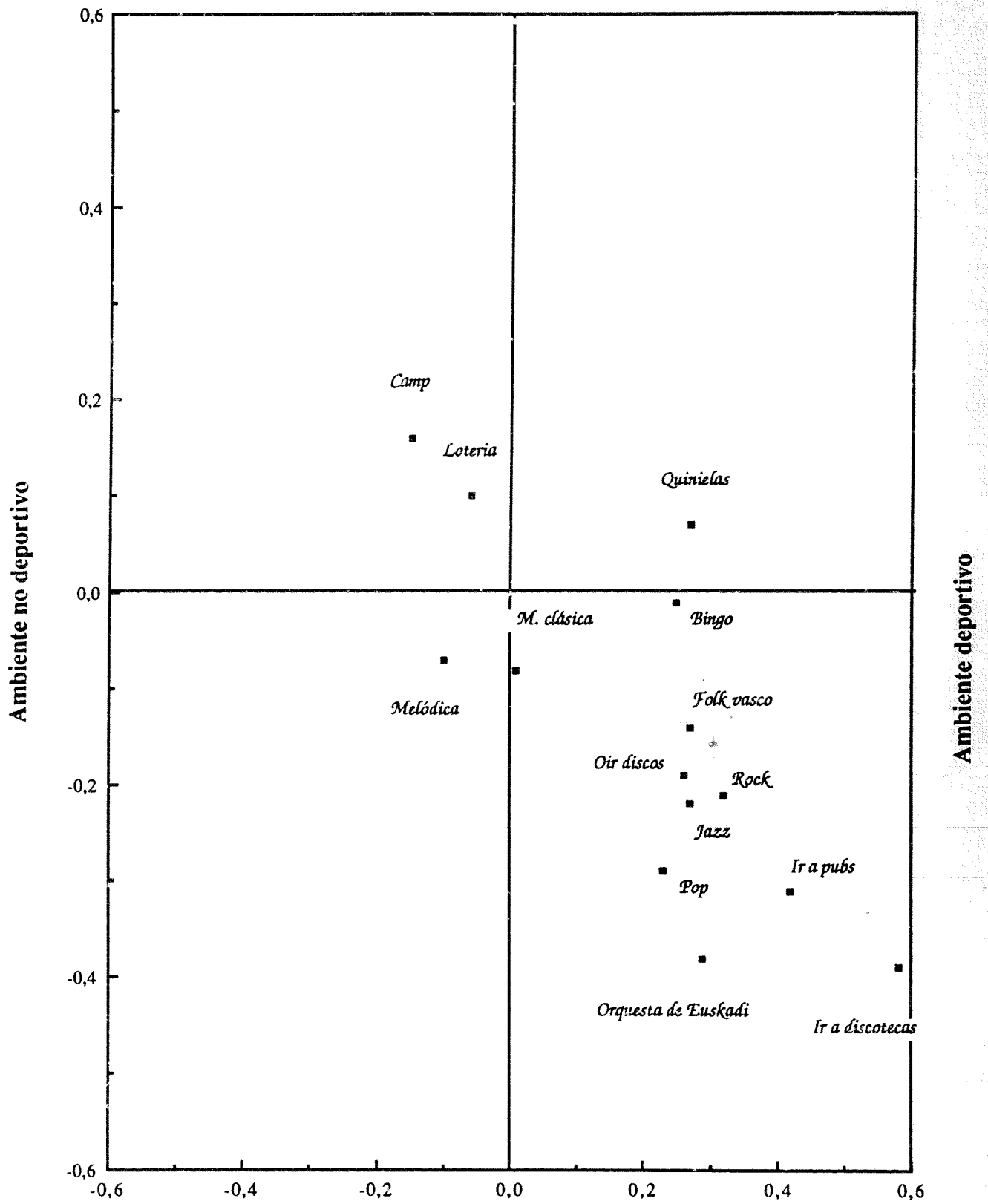
6.4.- Variables relacionadas: Mass-media audiovisual. Temas de interés en Radio y T.V., Teatro y Cine

De entre las variables que claramente podemos situar en relación con el ambiente deportivizado están: Teatro y cine; Radio Euskadi; la S.E.R. y Radio Popular; E.T.B. y radio en euskera; así como las películas de T.V. Todas ellas también, más o menos, se encuadran en el lado negativo del factor II — decir, dentro del grupo favorable a los deportes minoritarios.

Contrariamente, observamos cómo la saturación de radio y televisión; la posibilidad de usar un video-club; los concursos; el magazin; lo infantil; y las películas seriadas o telefilms, junto con la audiencia de R.N.E., forman el público más refractario al deporte.

Y, finalmente, digamos que las variables que aparecen más relacionadas con las preferencias deportivas más clásicas son: los concursos, la radio infantil, Tele Norte, pasar muchas horas ante el televisor y frecuentar los video-clubs (Ver tabla 5 y Mapa 4).

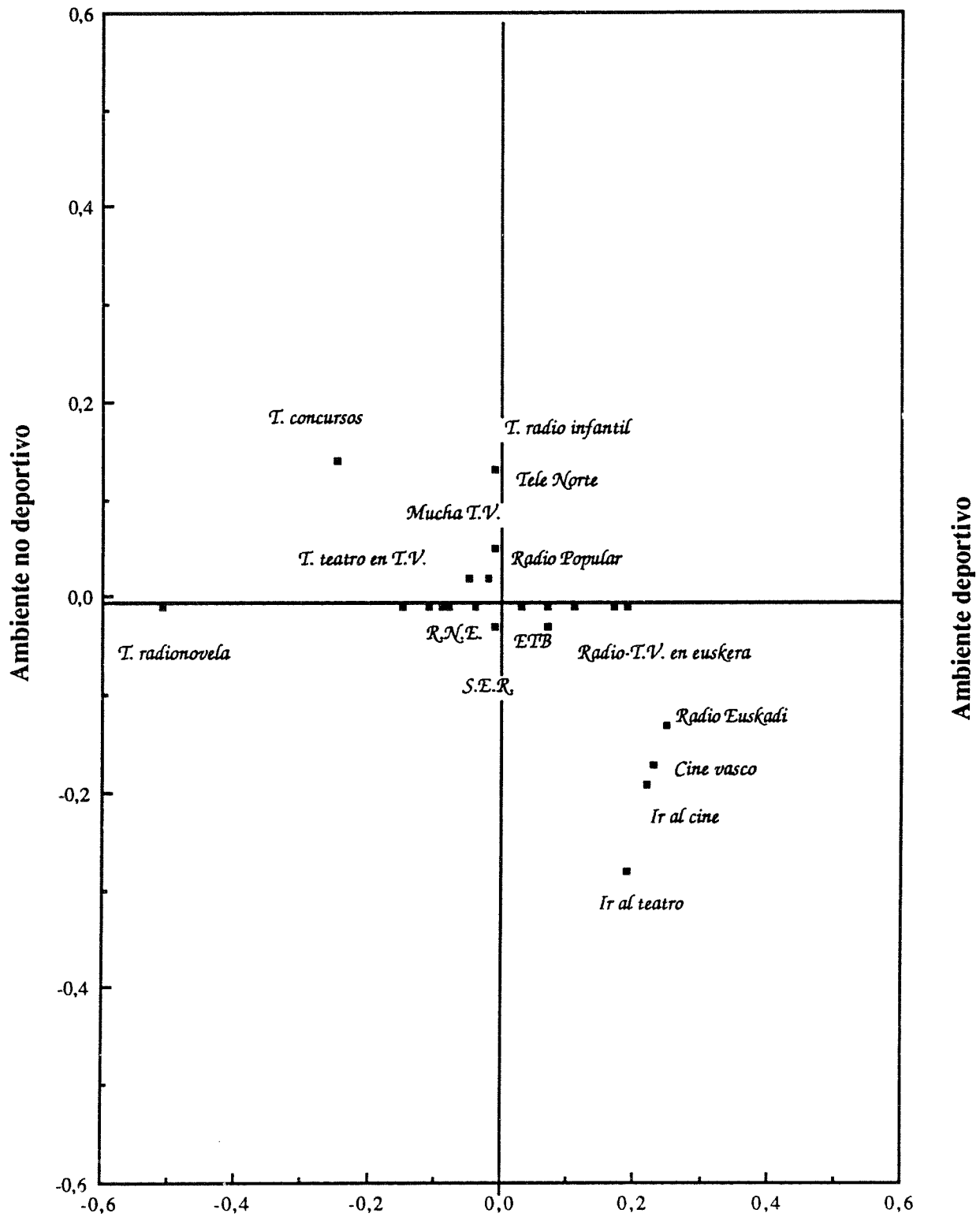
Deporte convencional



MAPA - 3

Deporte no convencional

Deporte convencional



MAPA - 4

Deporte no convencional

6.5.- Variables relacionadas: Hobbys. Salidas y pequeñas fiestas. El mundo asociativo y de convivencia. Ocio en la calle. Posesión de bienes de uso cultural

En general, cuanto mayor sea la frecuencia de la relación externa, con amigos y compañeros, cuanto más se disfrute de la acción festiva y cuantos más útiles de recreo se posean, mayor será también el interés por la actividad deportiva. Mientras que, contrariamente, el hecho de no tener amigos, de participar en actos religiosos, el ser aficionado a algún hobby, el tener por costumbre pasear por calles de pueblos y ciudades, y el no poseer un nivel medio de hardware cultural, identifica a un tipo de persona que tampoco es nada entusiasta de la condición deportiva.

Todo hace pensar que estamos dibujando un perfil de individuo entrado en años y en ciertos casos, mujer. Así, cuando vemos a las variables: Pasear por la calle y tener hobbys -aquellos que no son ni lectura ni radio-T.V. sino, en gran medida, costura, punto y jardinería- situarse en el cuadrante que marca la intersección entre no deporte y deporte no convencional, detrás hay, muy probablemente, señoras que hacen de la calle un lugar de uso, que pasean y ven escaparates, y señoras que trasiegan con el punto y la costura, y al mismo tiempo vigilan las flores de sus macetas.

De la misma forma, el que se considera solo porque no tiene amigos, vive de espaldas al escaparate de los útiles de recreo, es muy religioso, con toda seguridad jubilado y, por tanto, mayor y sin muchos recursos económicos, es lógico, pues, que integre un grupo que tampoco consume deporte, y cuando mucho le pueda interesar alguna modalidad clásica y tradicional como son Fútbol, Pelota, Remo etc.

Finalmente, quedan dos cuestiones por comentar: La calle como lugar de uso en sí misma y la convivencia con la familia; ambas tienen de común que no puntúan significativamente en el factor I, pero sí en el II. Así, mientras que los que matan el tiempo en plazas y bancos, que son por lo general adolescentes y viejos, prefieren los deportes tradicionales, por el contrario, las personas que experimentan en el seno familiar frecuentes ratos de convivencia entre padres, hijos y hermanos, de edad joven, están más

próximos de los deportes minoritarios, como corresponde a la relación entre interés por modalidades no convencionales y grupo de menos edad que comienza a partir de los 18 años y se prolonga hasta los 34, período de intenso contacto con la familia, primero como hijo y hermano y después, en ciertos casos, además, como esposo y padre (Ver tabla 6 y Mapa 5).

6.6.- Variables relacionadas: Sexo. Edad. Confesión religiosa. Partido político. Euskera

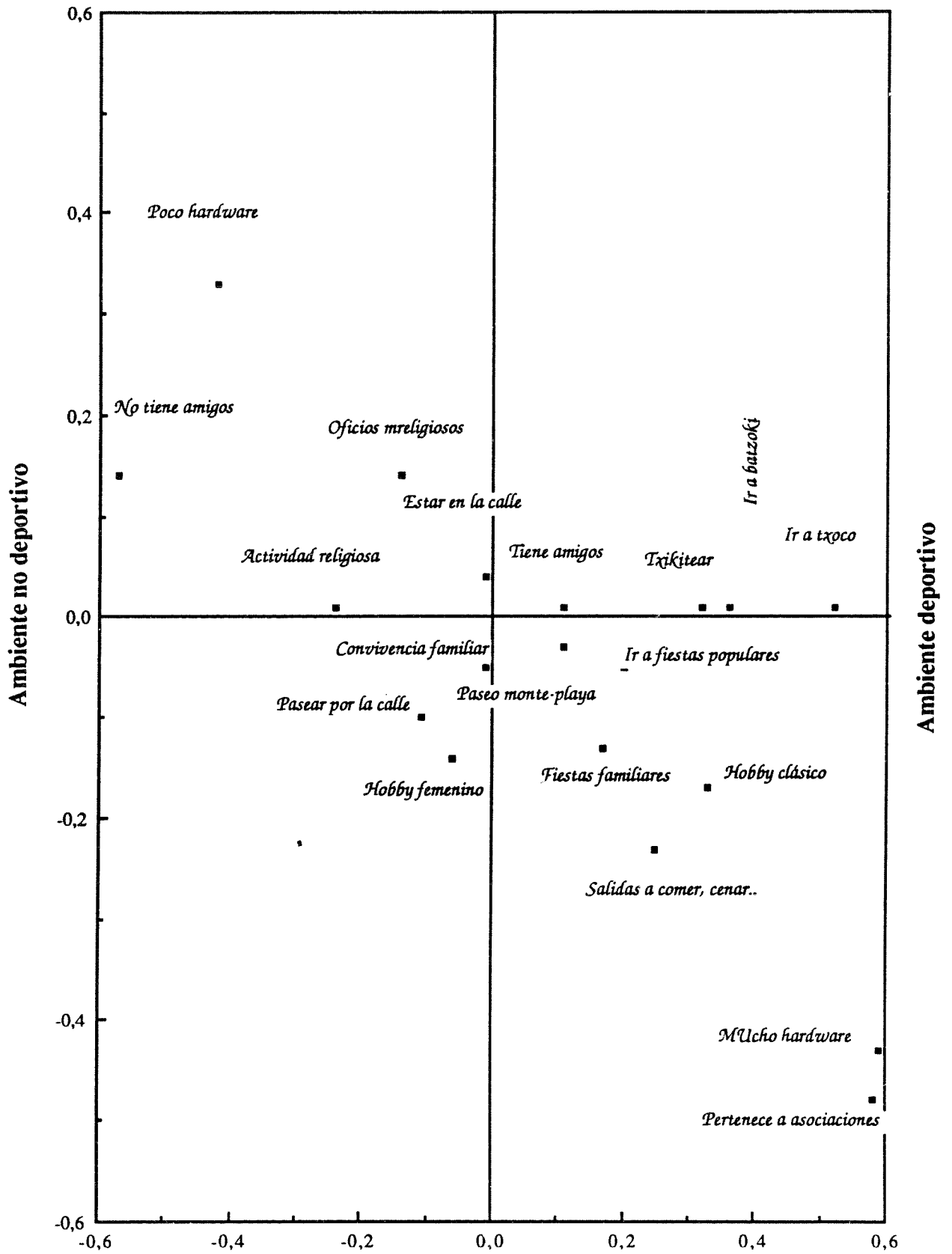
El deporte tiene sus adeptos, preferentemente, entre los varones jóvenes o adultos: seguidores políticos de las coaliciones abertzales de izquierda E.E., H.B. y el extinto Auzolan. Sus defensores se declaran agnósticos o católicos no practicantes; y hablan bien euskera o tienen algunos conocimientos.

Mientras que, por el contrario, el colectivo si no de detractores, por lo menos, de reacios a la actividad física está mejor definido por los siguientes parámetros: Mujer de mucha edad; católico practicante; no sabe euskera, y prefiere no definirse políticamente.

Dicho esto, conviene situar a ambos grupos en el factor II: Deportes convencionales-deportes minoritarios. En una rápida mirada se observará que de entre los menos favorables al deporte, tan sólo las mujeres prefieren modalidades no convencionales. La gente mayor, que es católica practicante y no sabe euskera, dentro del no posicionamiento a favor del deporte su elección dentro de la gama de especialidades es por las más clásicas y tradicionales, entre las que destaca sobremanera el Fútbol.

En el otro grupo, en el de los que se mueven dentro de un ambiente propicio al ejercicio físico como práctica habitual o como mero interés "*voyeur*", el deporte tradicional gusta más a los hombres adultos y que se muestran atraídos por el ideario político del P.N.V. y del P.S.O.E.

Deporte convencional



MAPA - 5

Deporte no convencional

Contrariamente, el defensor de un deporte menos popular presenta este perfil: Joven agnóstico, que cree en otras religiones o simplemente en Dios, que sabe algo de euskera, y que votaría a la izquierda abertzale simbolizada especialmente por Auzolan (Ver tabla 7 y Mapa 6)

6.7.- Variables relacionadas: Origen. Provincia de residencia. Comarca de residencia

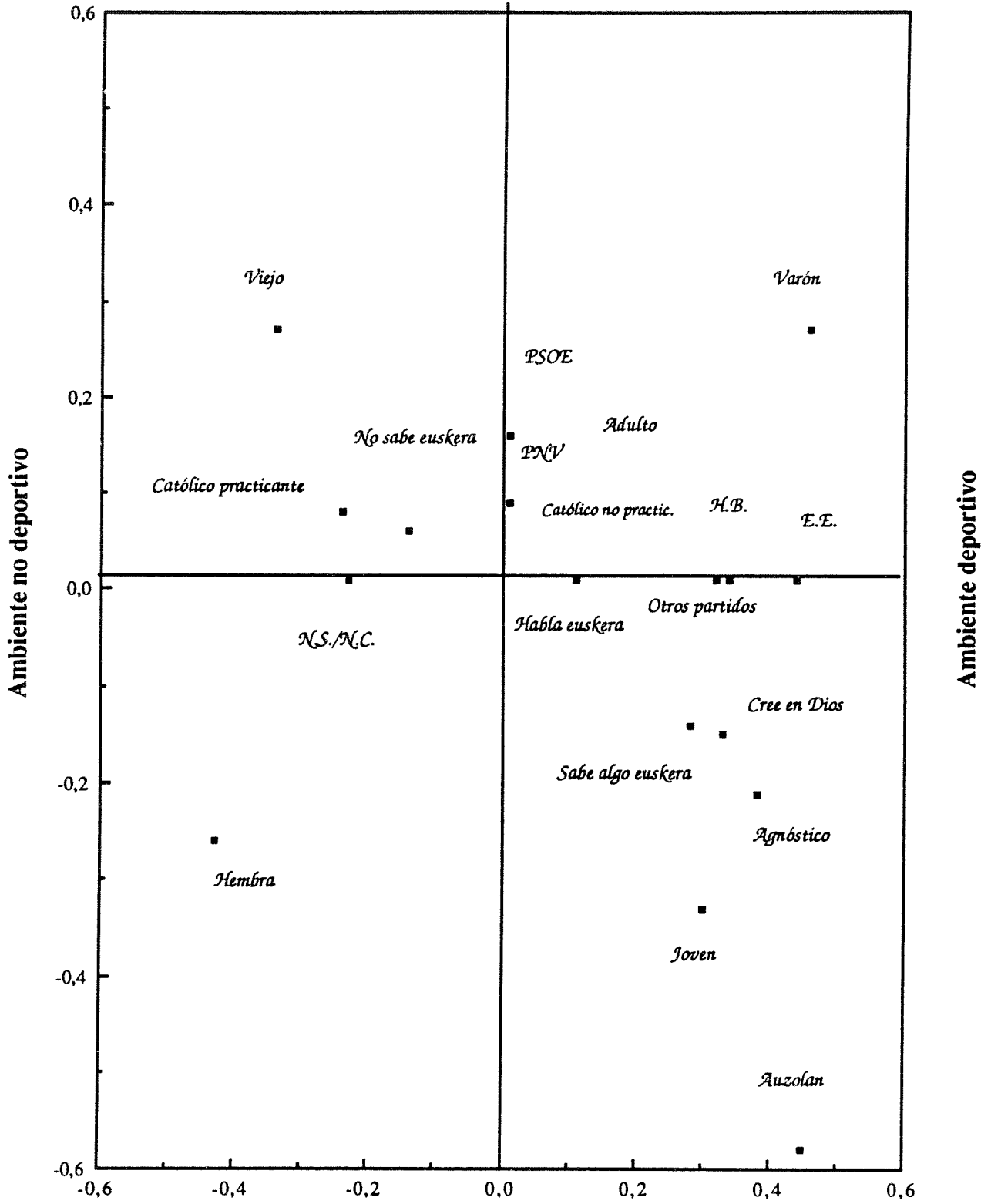
En primer lugar vamos a analizar el posicionamiento de las variables respecto al factor I. Pues bien, proyecciones significativas y favorables al deporte, es decir, decantadas hacia el lado positivo del vector, son: Nativo de generaciones y nativo que uno de sus progenitores no ha nacido en el País Vasco; residente en casi todo el territorio de Alava, así como, en la margen derecha del río del Nervión.

Por contra, los habitantes de Bizkaia, en especial los de Gernika y Zona Minera, al igual que los guipuzcoanos del Bajo Bidasoa, juntamente con los no nacidos en el País Vasco, son los menos motivados por el deporte.

En relación con el Factor II, la significatividad está más extendida entre todo el conjunto de variables que aquí estudiamos. Toman la dirección positiva del factor, esto es, presentan una mayor relación con la idea de un deporte masificado y popular los siguientes colectivos: Los residentes en las comarcas vizcaínas de Plencia, Markina, Encartaciones, Durango y Nervión, así como la guipuzcoana de Donostialdea. Además, en este cuadrante se sitúan, también, los nativos, los nacidos fuera del País Vasco, Bizkaia -por supuesto- y resto de Araba -digamos, la Tierra Llana-.

En el lado negativo están, claramente, Goierri, Tolosa, San Sebastián y en general todo el territorio de Gipuzkoa. Igualmente, Margen Derecha del Nervión, Bilbao y quien tiene los dos padres no nacidos en el País Vasco. Este grupo prefiere un deporte más selectivo, menos masificado.

Deporte convencional



MAPA - 6

Deporte no convencional

Antes de terminar conviene hacer un apunte de lo que sugieren estos últimos datos.

Si son las grandes urbes de la Comunidad Autónoma de Euskadi -si es que verdaderamente las hay-, las que albergan ciudadanos que prefieren modalidades deportivas no clásicas, y si además es la gente nacida aquí pero de padres oriundos de otras regiones la que elige estos deportes que tienen menos resonancia, seguramente, no es por casualidad y tiene mucho que ver con el componente joven que vive en las ciudades fruto de la expansión demográfica que trajo la industrialización y los que en gran parte la hicieron posible, los que en su día fueron clásicos inmigrantes (Ver tabla 8 y Mapa 7).

6.8.- Variables relacionadas. Actividad socio-profesional. Situación laboral actual. Estudios. Clase social

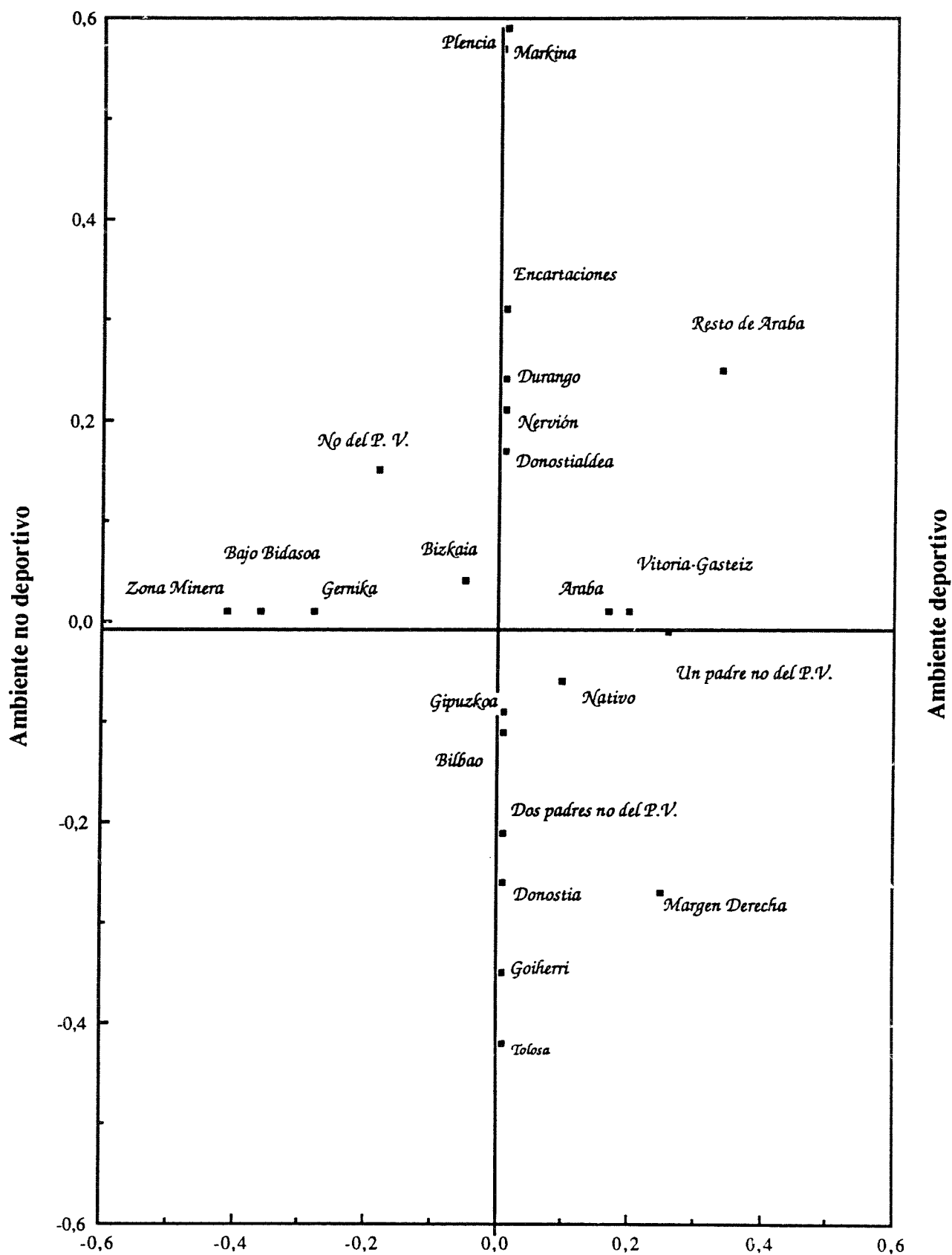
Claramente, la élite de nuestra sociedad se posiciona favorable a la actividad física. Los estratos altos de la pirámide ocupacional y de estudios muestran su interés por el deporte, pero además, son los fervientes defensores de las modalidades menos populares, de los deportes menos convencionales.

Junto a estos sectores de privilegio ocupa plaza en la zona de confluencia del deporte no convencional y ambiente deportivizado, también, la clase media. Asimismo, el deporte es apoyado por el mundo obrero en general, aunque las preferencias de este último sector se inclinan esta vez hacia el lado de los deportes convencionales. (*)

En esta misma orilla se sitúan jubilados, de clase baja, con estudios primarios, y asalariados.

(*) Se observa a la luz de estos datos, que la relación obrero-clase baja no es absolutamente directa, puesto que influyen en ella otros grupos que dan carácter en sí misma a esta clase.

Deporte convencional



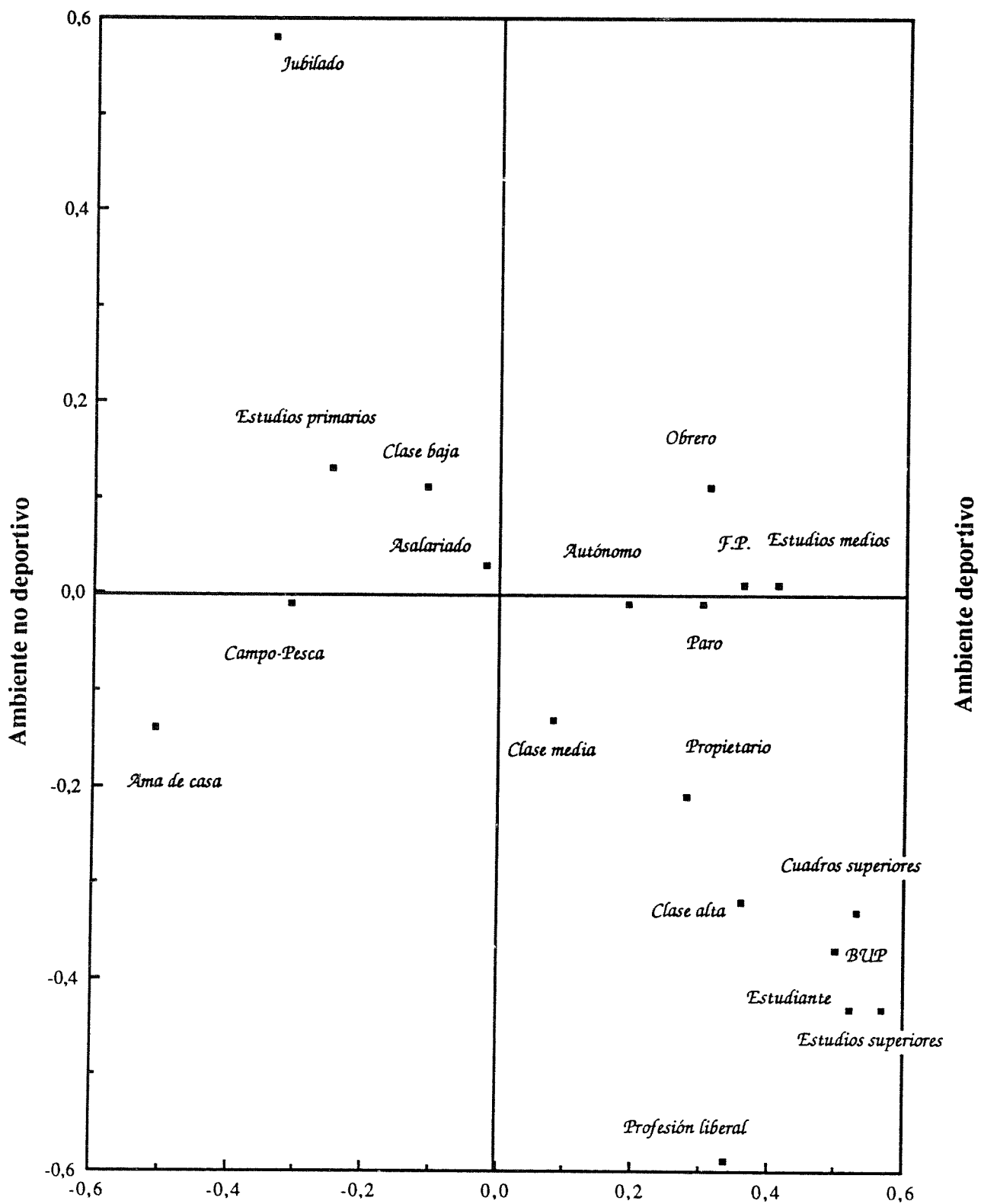
MAPA - 7

Deporte no convencional

Un grupo fuertemente influenciado, sin duda, por la gente de más edad. Todos ellos tienen en común, además, el hecho de no interesarles la actividad deportiva.

Finalmente, queda por comentar el lugar que ocupan las amas de casa y los que viven del campo o de la mar. Pues bien, las mujeres, que no se interesan por el deporte, lejos de gustarles los deportes clásicos, prefieren en su lugar modalidades de menor arraigo popular. Mientras que los del sector primario de la economía, tan sólo presentan una especificidad, la cual es de signo contrario a la cultura deportiva (Ver tabla 9 y Mapa 8).

Deporte convencional



MAPA - 8

Deporte no convencional

7.- FORMACION DE LOS FACTORES DE LOS HABITOS CULTURALES

7.1.- Indicadores que forman los factores: Viajar. Asistir a locales de expresión artística o cultural. Lectura de libros y de Prensa

Con todas ellas, el análisis relacional nos parece sugerir la existencia de tres dimensiones básicas con las cuales podemos trabajar más cómodamente, y que no son sino la síntesis del sentido que señalan el conjunto de estas variables.

Un primer factor parece estar mejor explicado por las cuestiones relativas a los hábitos de formación artística y erudita en general. Puntúan alto: Museos, Bibliotecas, Cursos..., lectura de libros, el periódico El País y viajar, sobre todo, al extranjero. Nos parece adecuado en consecuencia, denominar a este factor, cuya explicación es de un 14,3% de la varianza total, **Ilustración**, puesto que resume un tipo de individuo abierto a la ampliación constante de conocimientos universales.

De otro lado, existe un segundo factor (6,5%), que cuenta para su constitución con tan sólo dos variables claras, y entre sí contrapuestas: Lectores del Diario Vasco frente a la masa social que compra El Correo. Curiosamente, dos diarios del mismo grupo editorial. Lo cual hace pensar, a primera vista, que es mucho más lo que les une que lo que les separa, pero, no sucede así, y la explicación puede estar en el ámbito territorial de su tirada. El Correo representa a una parte sustancial del público vizcaíno, y El Diario Vasco, por contra, cuenta con lectores que, prácticamente, en su totalidad son guipuzcoanos. Es pues, un factor que opone, **Correo a Diario Vasco**.

En el tercer grupo de variables sintetizadas, observamos la unión de aspectos que tienen de común la lengua vasca y/o el lector de prensa, más o menos abertzale.

Conforman el factor: Deia, Egin, Revistas vascas y Lecturas en euskera. Por tanto, creemos que la mejor manera de respetar el sustrato básico que hace surgir al factor

es darle el nombre de **Lector euskaldun**. El porcentaje de explicación se sitúa en 4,8% (Ver tabla 10).

7.2.- Indicadores que forman los factores: Temas para leer en la prensa escrita

El primer factor se constituye, de forma evidente, con un tipo de lectura que muestra un individuo preocupado por la lectura clásica, tal como se suele entender a la cultura de la civilización occidental en general.

Son temas que denotan un interés por las artes, las letras, las ciencias, la escena, la educación... Por tanto, no debemos estar muy alejados de la realidad si, en definitiva, denominamos a este factor **Temas de formación cultural**. Su explicación es muy alta, 21%, lo que indica, en cierta forma, lo mucho que contribuyen cada una de estas variables al sustrato común de este primer factor.

El segundo y el tercer factor recogen la estela que ha dejado el primero, y los porcentajes de explicación, como era lógico esperar, disminuyen ostensiblemente: 7,4% para el segundo y 6,1% para el tercero. Lo cual quiere decir que la variabilidad queda sobrerrepresentada por el factor I, habiendo una parte de dispersión que recogen los otros dos factores aún con peso. El resto, comienza a parecerse, ya, a un todo homogéneo sin distancias entre sí, y, en consecuencia, nada significativo.

El factor II muestra con claridad una oposición entre dos estilos de información muy diferentes entre sí. Por un lado, está el gusto por la actualidad, a través de los artículos de opinión; editoriales; política; sociedad; vida sindical etc., y por otro, estarían los temas frívolos, intrascendentes, relativos al hogar, etc; más propios, seguramente, de un público femenino. Por tanto, a este factor lo podemos definir a partir de la disyuntiva: **Temas de actualidad político-social frente a ecos de sociedad**.

FACTOR I (14.3)	Contribuciones		FACTOR II (6.5)	Contribuciones		FACTOR III (4.8)	Contribuciones	
	Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa
Exposiciones Artísticas	8.2	0.46	El Correo	20.3	0.69			
Museos	7.9	0.43	D. Vasco	(-) 18.0	0.42			
Conferencias	7.3	0.35						
Cursos	6.3	0.31				Revistas Vascas	24.9	0.33
Bibliotecas	6.0	0.27				Egin	13.7	0.22
El País	6.5	0.29				Deia	12.5	0.21
No lee libros	(-) 5.2	0.32				Lectura en Euskera	12.0	0.16
Viaja al Extranjero	5.4	0.26						
Viaja por el Estado	2.9	0.21						
Viaja por Euskadi	2.9	0.19						
DENOMINACION: Ilustración			DENOMINACION: Correo-D. Vasco			DENOMINACION: Lector euskaldun		

Tabla 10

Finalmente, el factor III parece querer hacernos ver la existencia de dos cosmovisiones distintas de la realidad cotidiana. Por una parte, estarían los que se interesan por cuestiones que no tienen una trascendencia real, práctica e inmediata. No se refieren al mundo del trabajo, ni a lo que sucede en la calle día a día. Son temas como el arte, la escena o la literatura que sirven a un mundo interior y espiritual educado en la más exquisita erudicción de la tradición cultural occidental.

Mientras que, frente a ellos, observamos a un grupo de gente que centra su atención en lo cotidiano, en lo que sucede en un entorno suyo muy próximo. Por lo tanto, les es de sumo interés lo que va a pasar con el tiempo climatológico; lo que ha sucedido ayer en la calle -los sucesos- qué ocurre en el campo y probablemente, qué han hecho el Athletic o la Real.

Quizá podamos llamar al factor, por todo ello, **Temas de pensamiento abstracto frente a interés concreto.**

Antes de terminar con este punto, cabe señalar la existencia de, al menos, otras tres dimensiones básicas, realmente específicas, aunque, con poca explicación factorial y escaso valor de síntesis. Nos referimos al cuarto factor (5,1%), formado por temas de salud y religión; el factor V (4,5%), compuesto por temas de toros y deportes; y, el VI (4%), originado únicamente por el tema de los toros, que al parecer, agrupa a un colectivo tan peculiar que logra formar por sí solo una dimensión básica subyacente (Ver tabla 11).

7.3.- Indicadores que forman los factores: Música y juego

La música forma parte de dos factores, los dos primeros, con una explicación de 19,6% y 11,2% respectivamente; mientras que el juego es el tercero de los factores con un 9,5% de explicación.

El primer factor agrupa a las cuestiones que tienen como referencia un estilo musical propiamente juvenil. Es la **Música ligera**, que se encuentra detrás del rock, del

FACTOR I (-21%)	Contribuciones		FACTOR II (7.4)	Contribuciones		FACTOR III (6.1%)	Contribuciones	
	Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa
Tema Teatro	5.1	0.37	Tema Hogar	(-) 12.9	0.40	Tema Arte	(-) 9	0.19
Tema Literatura	4.6	0.36	Tema Frivolidad	(-) 12.8	0.36	Tema Teatro	(-) 8.7	0.18
Tema Arte	4.4	0.33	Tema Radio	(-) 5.5	0.16	Tema Cine	(-) 7.6	0.17
Tema Historia	4.3	0.34	Tema Actividad	4.2	0.16	Tema Literatura	(-) 7.6	0.17
Tema Cine	3.9	0.30	Tema Sindical	3.6	0.11	Tema Agrícola	5.1	0.13
Tema Educación	3.6	0.33	Tema Editorial	(-) 3.6	0.11	Tema Sucesos	4.7	0.12
Tema Editorial	3.5	0.31	Tema Ciencia	3.2	0.10	Tema Deporte	4.4	0.14
Tema Ciencia	3.1	0.27	Tema Publicidad	(-) 3.2	0.07	Tema Tiempo	4.1	0.11
Tema Director	3	0.29	Tema Sucesos	(-) 2.8	0.09			
Tema Ecología	2.8	0.32	Tema Director	2.4	0.08			
DENOMINACION: Temas de formación cultural clásica			DENOMINACION: Temas de actualidad político-social frente a ecos de sociedad			DENOMINACION: Temas de pensamiento abstracto frente a interés concreto		

Tabla 11

pop, jazz, la joven música de cantautores y grupos vascos salidos de los últimos años, y, asimismo, del que posee discos y cassettes y acude a pubs y discotecas.

En el otro lado de la balanza se sitúa un tipo de gente que se interesa más por otro estilo de música, más "formal" y sosegada. Es el caso de la música clásica, la melódica, el camp y la danza vasca. Es el factor II que nos acerca a un tipo de música que por combinar todos esos estilos podemos denominar **Música del recuerdo**.

En el factor III, como decimos, se sitúan las variables propias del **juego**, que, por otra parte, no tienen nada que ver con la música, si exceptuamos la inclusión del hábito a frecuentar discotecas, al parecer, muy relacionado con rellenar quinielas, jugar a la lotería o ir al bingo.

Por último, cabría mencionar la existencia de un cuarto y quinto factor (7,7% y 7% respectivamente), formados, el uno, por los aficionados a la orquesta de Euskadi y el otro por el de las discotecas (Ver tabla 12).

7.4.- Indicadores que forman los factores: Temas de la programación de Radio y Televisión. Frecuencia de recepción de medios audio-visuales. Emisoras de radio preferidas. Asistencia a cine y teatro

Con estos conjuntos de variables, sometidos al análisis de correspondencias múltiples, obtenemos tres factores principales y, al menos, otros tres menos explicativos.

El primer factor surge de la interrelación de las cuestiones que tienen que ver con la programación radio-televisiva. Aunque, como siempre, señalando dos direcciones de signo contrario en el mismo vector. De un lado, estarían aquellos que se interesan por una televisión formativa, y, que gustan de las películas y de los programas culturales. Mientras que en el otro, ocupan posiciones todos los que prefieren usar la televisión, simplemente, como medio de pasar el rato, sin más pretensiones. Son los adictos a los

FACTOR I (19.6%)	Contribuciones		FACTOR II (11.2%)	Contribuciones		FACTOR III (9.5%)	Contribuciones	
	Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa
Rock	14.4	0.57	Música Clásica	(-) 10.4	0.33	Quinielas	(-) 15.7	0.36
Pop	11.6	0.52	Danza Vasca	(-) 9.6	0.36	Bingo	(-) 11.7	0.18
Pubs	10.9	0.37	Música Melódica	(-) 9.8	0.31	Lotería	(-) 11.2	0.31
Jazz	8.8	0.33	Música Camp	(-) 7.9	0.24	Discoteca	(-) 7.5	0.12
Folk Vasco	6.6	0.29						
Discos y Cassettes	4.4	0.27						
DENOMINACION: Música Ligera			DENOMINACION: Música del recuerdo			DENOMINACION: Juego		

Tabla 12

concursos, magazín, los espacios infantiles, el teatro de la pequeña pantalla e, incluso, el horario de Tele-Norte. Lo cual da entender, que el público identifica lo que ofrece el centro regional de televisión española con una sana disposición de entretener a costa de una programación más sofisticada. Aunque, gran parte de la verdadera explicación vendría dada por el hecho de que Tele-Norte se emite en un horario eminentemente femenino. Con todo, creo que el nombre genérico del factor que mejor define su espíritu de síntesis puede ser el de **Programas de entretenimiento** teniendo en cuenta, según hemos dicho, que en el otro extremo del factor cabría ver un especial interés por una programación más selectiva, más de signo culturalista. Este factor tiene una representatividad de 11,8%.

El segundo factor (10,2%), parece centrarse en las variables que tienen de común la expresión oral en euskera. Radio, televisión y cine. Lo cual sugiere una denominación clara: **Audiovisual euskaldun**.

Finalmente, el tercer factor (6,1%), es el formado por el interés **al cine y al teatro**. Es la frecuencia de asistencia a las salas de representación escénica.

Además, cabe señalar la aparición de otras tres áreas residuales: El factor IV (5,7%), formado por películas y telefilm en T.V., que tiene que ver, también, con: Radio Popular, R.N.E. y Radio Juventud. El factor V (4,8%), que es la programación infantil; y, el factor VI (4,6%), relacionado con radionovela, con la S.E.R. y con Radio Vitoria (Ver tabla 13).

FACTOR I (11.8)	Contribuciones		FACTOR II (10.2)	Contribuciones		FACTOR III (6.1)	Contribuciones	
	Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa
Tema Cultura en T.V.	(-) 5.7	0.28	Radio en Euskera	14.5	0.52	Ir al Teatro	16.2	0.37
Tema Telefilm	(-) 4.6	0.25	Tema Radio en Euskera	13	0.45	Ir al Cine	9.8	0.41
Tema Películas en T.V.	(-) 4.1	0.18	Radio Euskadi	11.2	0.39	Cine Vasco	4.7	0.19
Tema Concursos en T.V.	5.5	0.30	Radio Loiola	5.6	0.17			
Tema Infantil en T.V.	5.2	0.22	Tema ETB	5.4	0.26			
Tema Magazin en T.V.	4.8	0.36	Cine Vasco	5.2	0.35			
Tema Magazin en Radio	4.2	0.24	ETB	2.6	0.24			
Tema TeleNorte	4	0.25						
Tema Teatro en T.V.	3.9	0.24						
DENOMINACION: Programas de entretenimiento en T.V.			DENOMINACION: Audiovisual euskaldun			DENOMINACION: Cine y teatro		

Tabla 13

7.5.- Indicadores que forman los factores: Actividad religiosa, comunitaria y asociativa

En este apartado analizamos en exclusiva las variables que tienen que ver con los gustos de la gente en materia de relación con los demás. Es el ocio que se emplea en compañía de otros sin más fin que el de comunicarse y saborear juntos el espacio libre que queda después de las horas de trabajo; pasarlo bien y disfrutar alrededor de amigos y familiares.

Pues bien, de la "coctelera factorial" nos surgen tres dimensiones principales con un 12,8%; 8,8% y 6,7% de explicación respectivamente.

El primero de ellos es el formado por los hábitos societarios propiamente dichos. La gente tiene un círculo de relación próximo con el que pasa ratos agradables en casa o en lugares apropiados en torno a una buena mesa de un restaurante simpático. Es el tipo de persona que no ha perdido la sana costumbre -al menos, en la mayor parte de las ocasiones- del txikiteo cotidiano, y, que, en definitiva, actúan movidos por un impulso relacional; el deseo de comunicar experiencias, sucesos y acontecimientos de la inmediatez que les une. Chistes, risas, penas, frustraciones, opiniones, deseos y emociones; parte de una comunicación catártica que nos libera de la fuerza constriñente del super-yo exponiéndonos en el mercado-truque de la amistad. La excusa es el soporte físico del acto comunicacional: un lugar ad-hoc. Este hábito cultural, que, afortunadamente aquí, poseemos muchos, podemos convenir en llamarlo: **Vida social**.

La segunda costumbre, no menos arraigada entre nosotros, es la religiosa. Unos de una forma, otros de otra, lo cierto es que la religión constituye un punto de referencia importante en la vida espiritual del vasco.

El factor que analizamos recoge, no obstante, lo que de proyección externa tiene este sentimiento interior. Es la práctica constante. Es el deseo de sentirse y sentir a los demás, comulgando con ellos en los actos religiosos, unas veces, diluido en el público asistente; otras, lejos del sosiego del templo, en acción más personal,

contribuyendo en cualquier caso a la regeneración de la Iglesia. Creemos, por tanto, que estamos ante un ser **eminente religioso**.

Finalmente, conocemos un estilo de vida marcado por el uso de la calle como producto consumo directamente. Es el paseante taciturno que se deja llevar por la muchedumbre silenciosa. El que mata las muchas horas de ocio sentado en un banco, observando impertérrito el devenir del tiempo urbano que es siempre igual pese a la apariencia engañosa de sucesos y acontecimientos vertiginosos. Seguramente, ni siquiera la gente que pasa por sus ojos es diferente. Unos a unas horas y otros a otras, pero casi siempre los mismos.

A veces, "la calle" se torna en lugar de reclamo visual que provoca el mensaje de los escaparates, siempre dispuestos a que el paseante quede seducido y compre en la imaginación. Pero, es una forma más de distraerse y por tanto de cultura popular. **Es la calle como lugar de ocio.**

Cabría citar un último tipo de ciudadano, marcado fuertemente por la frecuencia de asistencia al batzoki, poseer amigos de cuadrilla y ser muy poco aficionado a los hobbies (*).

Es un grupo que en el conjunto de las variables asociativas presenta una especificidad en torno al 5,8% (Ver Tabla 14).

(*) No olvidemos que en esta encuesta el hobby clásico está representado casi exclusivamente por actividades típicamente femeninas, tales como punto o flores.

FACTOR I (12.8)	Contribuciones		FACTOR II (8.8)	Contribuciones		FACTOR III (6.7)	Contribuciones	
	Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa
Comer, Cenar en Restaurante	9.6	0.40	Oficios religiosos	15	0.43	Estar en la calle	10.1	0.26
Fiestas familiares, con amigos	8.9	0.38	Procesiones	14.8	0.30	Pasear por la calle	9.4	0.28
Fiestas populares	5.3	0.29	Catequesis	12.6	0.25			
Txikitear	4.8	0.22						
Pasear por el monte, playa, etc.	3.7	0.28						
Sin amigos	(-) 6.1	0.17						
Sin "Hardware"	(-) 7.5	0.28						
DENOMINACION: Vida social (societaria)			DENOMINACION: Ser religioso			DENOMINACION: Las calles como lugar de ocio		

Tabla 14

7.6.- Indicadores que forman los factores: Variables socio-demográficas

En primer lugar, vamos a comentar las que tienen relación con el origen del entrevistado y con el lugar de residencia.

Así pues, surgen tres factores explicativos, y otros tres menos relevantes, que, seguramente, se contienen en los anteriores.

El primer factor (6,7%) es el que expurga claramente, la típica rivalidad, o en todo caso diferencia, entre **Bizkaia y Gipuzkoa**. Esta oposición suele ser tradicional en los sondeos que se hacen en la Comunidad Autónoma, y como podemos apreciar, también forma parte de los resultados de esta encuesta.

Las cuestiones que mejor contribuyen a mostrar la diferencia son: Gipuzkoa, Donostia y Nativo por un lado, y Bizkaia, Bilbao y Margen Izquierda por el otro.

El segundo factor, sin embargo, lo forma exclusivamente el territorio de Araba. Podría entenderse la existencia de una cierta relación-oposición con Gipuzkoa, pero da la impresión que los datos desean hacernos ver que lo importante y decisivo sólo es **Araba** y sus comarcas. Tiene una explicación del 7,33%.

Y, el tercero (4,6%) nos señala sin muchas dudas la característica del lugar de origen pues, sobre todo, lo que da impronta al factor es el hecho de ser **Nativo**. Con el mismo signo estarían las comarcas de Gernika y Markina; mientras que de signo contrario serían: Los nacidos fuera del País Vasco, los que siendo ellos nacidos aquí sus padres han nacido fuera, y la comarca de Donostialdea.

El cuarto factor (4,14%), agrupa a Bilbao y a quienes uno de sus padres es de fuera, frente a los no nacidos en Euskalherria y a la gente de Durango.

El quinto (4%) estaría integrado por los que residen en Tolosa frente a los de Bilbao y Margen Izquierda. Como vemos, estos últimos grupos tienen menor sentido teórico, y lo que en verdad es interesante comentar es los tres primeros factores.

Toca el turno a la factorización que resulta de combinar variables como, clase social, estudios, edad, confesión religiosa y política, sexo, profesión, origen, provincia de residencia, y, conocimiento de euskera.

Un primer factor (7,5%) parece querer indicarnos la polaridad **joven-viejo**, moderno-anticuado, actual-pasado... El centro de atención, sin duda, está en la edad, pero junto a ella contribuyen a formar el factor otras como estudios: superiores-primarios; religión: agnóstico-católico practicante; ocupación: estudiante-ama de casa, y, probablemente origen: sabe algo de euskera-nacido fuera del País Vasco.

En el segundo factor la oposición tiende a presentarse entre **empresario** medio-trabajador (5,7%). Da la sensación de estar ante el enfrentamiento cultural de dos tipos clásicos del perfil humano y social del País Vasco. Por un lado, las cuestiones que guardan una relación positiva entre sí son: sabe euskera, es nativo, de profesión autónomo, vota al P.N.V., es de clase media y católico practicante. Mientras que en el lado opuesto la persona representada es un asalariado de clase baja y del P.S.O.E.. Curiosamente, hoy es el día que ambos grupos mayoritarios en nuestra población se han visto obligados a entenderse -superando diferencias- en el plano de la gobernabilidad del País.

En el tercer factor (4,7%) surge la clase alta como elemento diferencial de la clase media. El status es una inferencia que hacemos a partir de la inserción del individuo en el mundo laboral. Su trabajo es un síntoma de posición social. De esta forma, hemos sintetizado tres únicas clases. En este factor aparecen claramente opuestas la media y la alta. Además, acompañando a la media van las variables: autónomo de profesión y obrero por cuenta propia. Una situación laboral que coincide plenamente con la clase media tradicional de este País.

El cuarto factor (4,3%) se forma con los atributos que se relacionan con el origen de nacimiento y con un grupo de gente próximos a Alianza Popular y a la clase alta. Podemos denominar a este factor nativo-no nacido en el País Vasco. Junto a nativo aparecen, vivir en Gipuzkoa y hablar euskera. Y, junto a nacido fuera del País Vasco están no habla euskera, de clase alta y de A.P.

Por último, hay un claro factor (4,1%) que indica exclusivamente la pertenencia a un determinado sexo. Hombres y mujeres, que muestran gustos y preferencias muy diferentes, en especial , en todo aquello que se refiera a la cultura físico-deportiva (Ver Tablas 15, 16 y 17).

FACTOR I (7.67)	Contribuciones		FACTOR II (7.33)	Contribuciones		FACTOR III (4.6)	Contribuciones	
	Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa
Bizkaia	19.7	0.92	Araba	41.6	0.94	Nativo	20.4	0.46
Margen Izquierda	5.2	0.12	Vitoria	29.3	0.63	Markina	10.0	0.13
Bilbao	7.5	0.19	Aiala	6.5	0.13	Gemika	9.7	0.12
San Sebastián	(-) 6.1	0.14	Araba otras	(-) 7.5	0.22	De fuera	(-) 10.8	0.20
Gipuzkoa	(-) 24.4	0.75	Gipuzkoa	5.8	0.12	Los dos padres de fuera	(-) 8.7	0.12
Nativo	(-) 3.9	0.15				Donostialdea	(-) 8.5	0.11
DENOMINACION: Bizkaia-Gipuzkoa			DENOMINACION: Araba			DENOMINACION: Nativo		

Tabla 15

FACTOR I (7.5)	Contribuciones		FACTOR II (5.7)	Contribuciones		FACTOR III (4.7)	Contribuciones	
	Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa
Joven	7.2	0.35	Sabe Euskera	7.6	0.22	Clase Media	16.3	0.37
Estudios superiores	6.5	0.21	Nativo	6.2	0.26	Autónomo	14	0.29
Estudiante	6.2	0.21	Autónomo	7.5	0.19	Obrero por cuenta propia	12.6	0.25
Agnóstico	4.6	0.15	P.N.V.	6.4	0.20	Clase Alta	(-) 10.8	0.24
Sabe algo Euskera	4.4	0.16	Clase Media	5.5	0.16			
Viejo	(-) 6.2	0.32	Católico	4.5	0.19			
Estudios Primarios	(-) 6.7	0.56	Asalariado	(-) 3.5	0.34			
Ama de casa	(-) 6.3	0.27	Clase Baja	(-) 4.5	0.31			
Católico	(-) 4.2	0.24	P.S.O.E.	(-) 2.4	0.06			
De fuera	(-) 4.5	0.21						
DENOMINACION: Joven-Viejo			DENOMINACION: Empresario medio-Trabajador			DENOMINACION: Clase Media-Clase Alta		

Tabla 16

FACTOR IV (4.3)	Contribuciones		FACTOR V (4.1)	Contribuciones	
	Absoluta	Relativa		Absoluta	Relativa
No habla Euskera	5.3	0.22	Hombre	(-) 11.3	0.36
De Fuera	4.4	0.12	Mujer	10.6	0.36
Clase Alta	11.9	0.24			
A.P.	6.3	0.11			
Habla Euskera	(-) 11.3	0.25			
Gipuzkoa	(-) 6.1	0.16			
Nativo	(-) 4.7	0.15			
DENOMINACION: Nativo-No nacido en el País Vasco			DENOMINACION: Mujer-Hombre		

Tabla 17

8.- PROYECCION DE LAS VARIABLES DE UN PRODUCTO CULTURAL SOBRE EL RESTO DE LOS HABITOS CULTURALES FACTORIZADOS

8.1.- Factor I: Ilustración-No ilustración y Factor II: Lee Correo-Lee Diario Vasco

En primer lugar, hemos de considerar que se sitúan del lado del factor I, es decir, puntúan alto en "**Ilustración**" las actividades deportivas siguientes: Judo, Montañismo, Tenis, Esquí, Atletismo, Hacen deporte, Gastan en deporte, Socio, Federado, Varios deportes, Natación y "Balón".

En el lado opuesto estarían: Patinaje, Fútbol, No ven deporte y No gastan en deporte.

Por tanto, cabría suponer que la actividad física se relaciona muy positivamente con la actividad cultural de signo más erudito, mientras que, por el contrario, la abulia deportiva tiene el mismo signo que la apatía cultural.

Asimismo, vemos como al menos dos deportes: Patinaje y Fútbol gustan a la gente con menos interés formativo.

De otro lado, en el factor II: **Lectura de El Correo**, es posible situar a la mayor parte del espectro deportivo, salvo: Rural, Caza, Montañismo, No gastan en deporte y , tampoco asisten a espectáculos deportivos.

De este modo, constatamos el extraordinario atractivo que tiene El Correo para todos aquellos para los cuales el deporte significa algo. El lado opuesto de la moneda lo representa el Diario Vasco, que se lee casi exclusivamente en Gipuzkoa, y que parece se distribuye entre los círculos más apáticos con el fenómeno deportivo. Están próximos a este diario los puntos que representan a los que ni gastan ni ven deporte. Aunque,

también se mueven en su órbita los aficionados al Deporte Rural, la Caza y el Montañismo. Modalidad esta última que es la única que está relacionada, a su vez, con lo que convenimos en llamar ilustración, que agrupa a la actividad cultural entendida tradicionalmente como tal.

Con respecto al factor III: **Lectura de prensa euskaldun**, cabe señalar una gran coincidencia con modalidades típicas de las zonas rurales: Remo, Pelota, Rural, Montañismo, Ciclismo y, en menor medida, el Fútbol. De entre todas ellas, sólo Montañismo presenta signos de tener aficionados preocupados por la ilustración cultural. Entre ellos, como hemos indicado más arriba, se presentaría una oposición frontal entre lectura de El Correo y lectura de prensa euskaldun. Siendo éstos poco partidarios de leer el diario vizcaino, no así de la información en euskera, de la cual son grandes "depredadores".

En parecidos términos, con signo contrario, estarían la mayor parte de la actividad deportiva, estrechamente unida a los sectores de población que no leen en euskera, y, por el contrario, leen El Correo y están vinculados a una formación cultural de signo erudito (Ver tabla 18 y Mapas 9 y 10).

8.2.- Factor I: Temas de educación clásica Si-Temas de educación clásica No. Factor II: Actualidad político-social-Ecos de sociedad

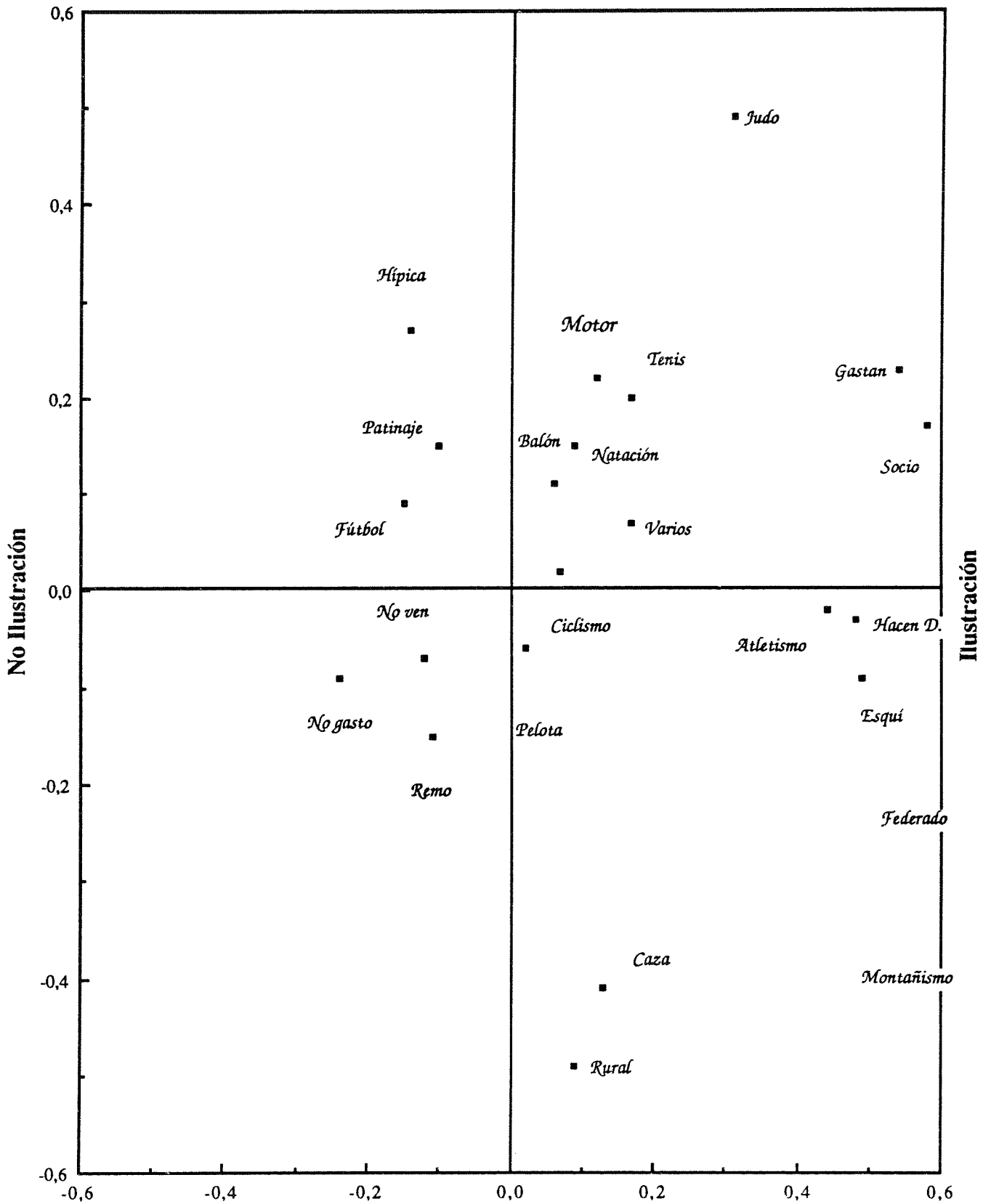
En el primer factor destacan positivamente las modalidades siguientes: Atletismo, Ciclismo, Tenis, Natación, Patinaje y socio de algún club. Y de forma negativa: No asisten a presenciar espectáculos deportivos, No gastan en deporte y No hacen deporte.

Nuevamente, el poco interés por el deporte viene asociado con la escasa afición por la educación clásica, esta vez, transmitida a través de los medios de comunicación escrita. Destaca el hecho de que ninguna modalidad deportiva presenta, claramente, estas

Modalidades	FACTOR I (14.3)				FACTOR II (6.8)				FACTOR III (4.8)			
	Ilustración		No Ilustración		Lee Correo		Lee Diario Vasco		Lee prensa euskaldun		No lee prensa euskaldun	
	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas
HACEN DEPORTE	12.83	0.48					-0.88	-0.03	0.24	0.01		
VEN DEPORTE												
NO VEN DEPORTE			-9.03	-0.12			-5.19	-0.07			-3.24	-0.04
GASTAN EN DEPORTE	8.47	0.54			3.61	0.23					-2.22	-0.14
NO GASTAN EN DEPORTE			-16.85	-0.24			-6.06	-0.09	1.58	0.02		
ES FEDERADO	9.31	0.76					-1.22	-0.10			-2.32	-0.19
ES SOCIO	12.69	0.58			3.77	0.17					-1.89	-0.09
ATLETISMO	7.89	0.44					-0.36	-0.02			-3.23	-0.18
MOTOR	1.44	0.12									-0.20	-0.02
PATINAJE			-1.87	-0.10	2.70	0.22					-1.78	-0.09
TENIS	4.31	0.17			2.81	0.15					-3.36	-0.13
BALON...	1.82	0.06			5.04	0.20					-5.20	-0.17
CAZA	0.66	0.13			3.45	0.11						
CICLISMO	1.47	0.07					-2.15	-0.41	0.07	0.01		
ESQUI	6.08	0.49			0.37	0.02			3.84	0.19		
FOOTING							-1.11	-0.09			-2.05	-0.16
HIPICA			-1.64	-0.14								
JUDO	2.00	0.31			3.14	0.27					-1.85	-0.16
NATACION	1.97	0.09			3.16	0.49			1.00	0.15		
REMO			-1.11	-0.11		0.15					-2.41	-0.11
MONTANISMO	5.54	0.67					-1.48	-0.15	4.41	0.45		
PELOTA	0.35	0.02					-3.69	-0.45	3.39	0.41		
FUTBOL			-7.46	-0.15			-1.25	-0.06	7.39	0.34		
D. RURAL	0.67	0.09			4.67	0.09			2.05	0.04		
VARIOS DEPORTES	2.78	0.17					-3.81	-0.49	5.04	0.65		
					1.13	0.07					-2.60	-0.16

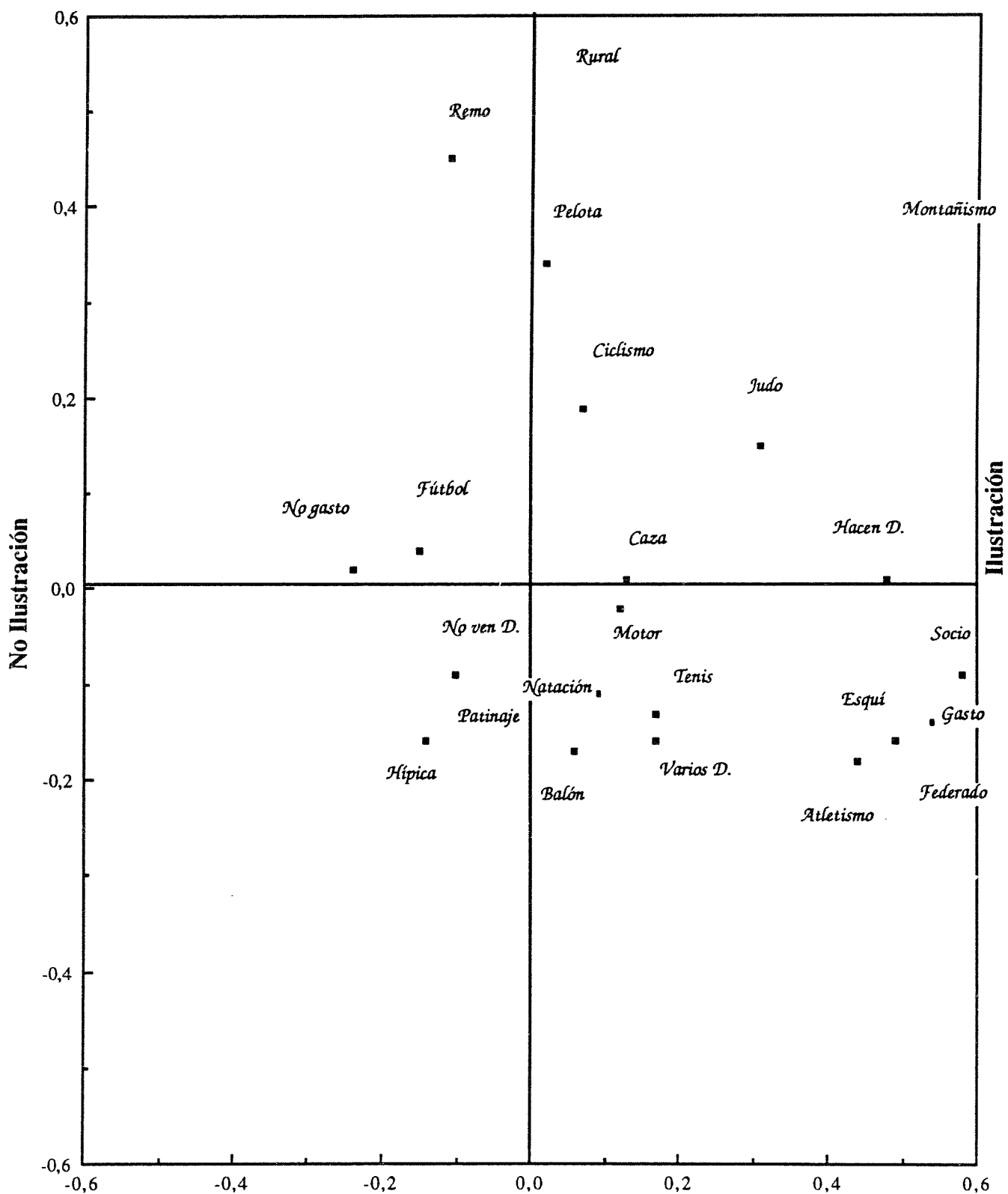
Tabla 18

Lee El Correo



Lee Diario Vasco

Sí lee Prensa Euskaldún



características negativas, aunque, tampoco son muchas las que de forma significativa se unen a la actividad cultural tradicional que transmiten los artículos de la prensa.

Antes de pasar a comentar otro capítulo, conviene señalar una particularidad que afecta en especial al Patinaje, pero que nos permite precisar mejor el significado general de los factores. Si bien anteriormente, en el factor Ilustración el Patinaje daba puntajes negativos, ahora resulta ser una modalidad asociada con el interés por leer en la prensa temas de cultura clásica. Lo cual nos lleva a pensar que el factor Ilustración implica participación directa en ese tipo de actividades culturales, que suponen, en la mayor parte de las ocasiones, salir de casa para poder participar de ellas, y, en parte, tener edad para ello, es decir, ser joven. Mientras que la lectura en casa de la prensa -periódicos y revistas- puede, perfectamente, situar a una persona en el circuito cultural de su tiempo sin necesidad de hacerse presente en los locales correspondientes. Conviene traer a colación este dato porque puede ser revelador del espíritu latente que hay detrás de la formación de las dimensiones factoriales.

Ahora bien, de la misma forma, y por el mismo motivo de la argumentación anterior, hemos de afirmar la gran relación que existe entre consumo de deporte e interés por el mismo y consumo cultural e interés por la cultura clásica, independientemente del hecho cierto de la dificultad para desplazarse que puedan tener los sectores de edad más avanzada. Y esto es así porque cuando se da la oportunidad de expresar, de forma teórica, el acercamiento a la temática cultural a través del vehículo inmóvil de la prensa, la verdad es que la gente de más edad, tampoco, muestra signos positivos en este sentido. Lo cual quiere decir que el bajo consumo cultural no se debe exclusivamente a las dificultades de acceso a las "factorías" de producción cultural que afecta en especial a los viejos, sino que las razones son más amplias y, probablemente, tengan mucho que ver con la inercia de otras costumbres que desarrollaron en la infancia en los tiempos en los que la cultura clásica estaba reservada a pocos privilegiados.

Pero, también, todo esto viene a demostrar que el interés deportivo está íntimamente relacionado con el interés, en general, por la tradición cultural occidental, y no solamente con el tipo de consumo cultural que implica participación.

Volviendo a los mapas explicativos, nos queda por describir el factor II que contrapone el gusto por la lectura de **Actualidad político-social y los Ecos de sociedad**.

Pues bien, en el lado positivo, es decir la actualidad político-social, se sitúan, marcadamente, la mayor parte de las modalidades deportivas; mientras que en el negativo -Ecos de sociedad-, estarían el desinterés por la actividad física, Tenis, Natación, Patinaje e Hípica. Aunque, tan sólo el desinterés deportivo se coloca, también, en el cuadrante de la abulia por los temas de formación clásica. Por tanto, lo deportivo y lo cultural van, una vez más, unidos.

Hay otro factor, el III, que da la sensación de diferenciar en la prensa temas muy cotidianos, útiles, prácticos y **concretos**, de otros más **abstractos** sin una utilidad material inmediata. ¿Cómo se sitúa el deporte en este mapa?, de la siguiente forma: Pelota, Fútbol, Remo y Ciclismo se dirigen por el signo de lo concreto, y la Hípica, Esquí, Patinaje, Natación, Atletismo y Tenis, así como los que no ven deporte, por el de lo abstracto. Esta oposición tendrá relación, seguramente, con la variable sexo: hombres por un lado y mujeres por el otro con sus respectivos gustos deportivos y de lectura (Ver Tabla 19 y Mapas 11 y 12).

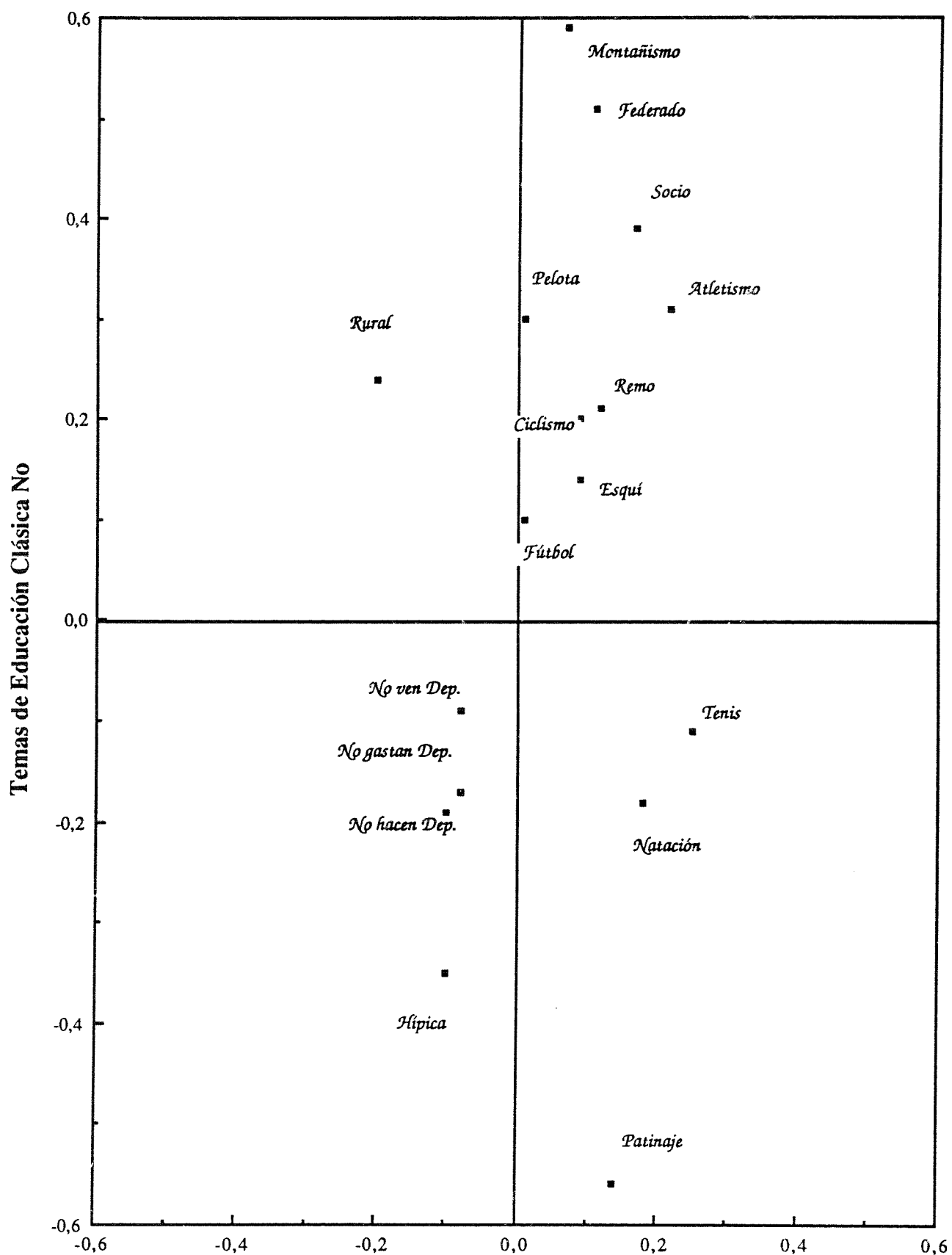
8.3.- Factor I: Programas de entretenimiento en T.V. Si-Programas de entretenimiento en T.V. No. Factor II: Audiovisual euskaldún Si-Audiovisual euskaldún No

Aquel personaje que puede considerarse como el más vinculado al deporte, esto es, el que es socio de algún club; el federado en una especialidad deportiva y el que lo practica; así como los aficionados al Atletismo, al Motor y a Deportes varios -conjunto de modalidades de escaso eco entre la población- forman un grupo carecterizado por el poco tiempo que dedican a la **programación más intrascendente** de los mass-media. Mientras que en el lado opuesto, encontramos al Patinaje, Natación, Hípica, Fútbol, la trilogía de especialidades identificada bajo el nombre genérico de "Balón" -Baloncesto,

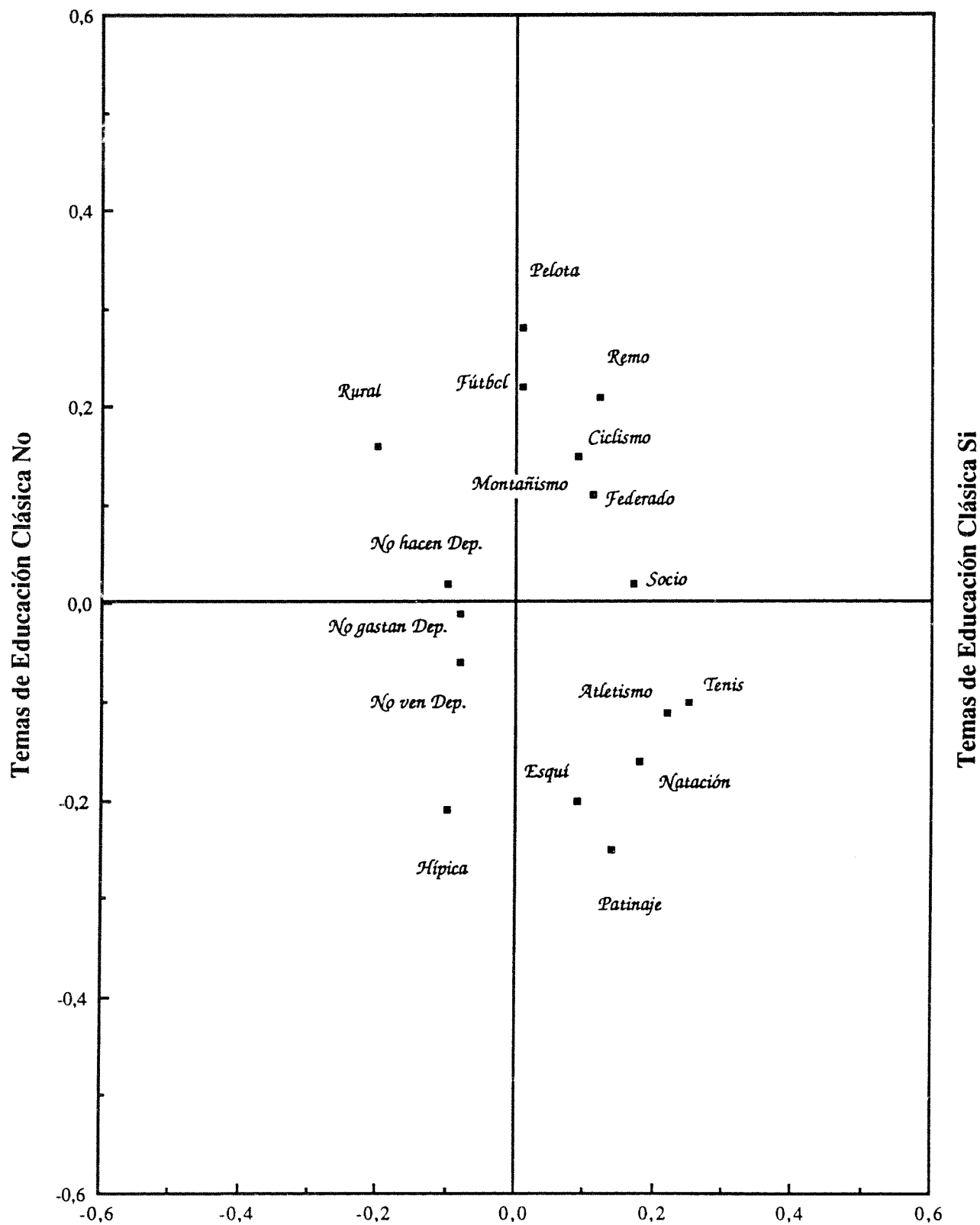
Modalidades	FACTOR I (20.9)				FACTOR II (7.4)				FACTOR III (6.1)			
	Temas de educación clásica SI		Temas de educación clásica NO		Acualidad político-social		Ecos de sociedad		Temas de pensamiento práctico		Temas de pensamiento abstracto	
	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas
NO HACEN DEPORTE			-6.61	-0.10			-12.63	-0.19	1.63	0.02		
VEN DEPORTE			-6.07	-0.08			-7.08	-0.09			-4.33	-0.06
NO VEN DEPORTE												
GASTAN EN DEPORTE												
NO GASTAN EN DEPORTE			-5.34	-0.08			-11.65	-0.17			-0.43	-0.01
ES FEDERADO	1.35	0.11			6.21	0.51			1.34	0.11		
ES SOCIO	3.67	0.17			8.61	0.39			0.50	0.02		
ATLETISMO	3.96	0.22			5.60	0.31					-2.03	-0.11
MOTOR												
PATINAJE	2.69	0.14					-10.83	-0.56			-4.85	-0.25
TENIS	6.43	0.25					-2.67	-0.11			-2.49	-0.10
BALON...												
CAZA												
CICLISMO	1.86	0.09			4.08	0.20			2.97	0.15		
ESQUI	1.17	0.09			1.79	0.14					-2.54	-0.20
FOOTING												
HIPICA			-1.19	-0.10				-4.12	-0.35		-2.51	-0.21
JUDO												
NATAACION	3.99	0.18					-4.06	-0.18			-3.45	-0.16
REMO	1.17	0.12			2.03	0.21			2.02	0.21		
MONTANISMO	0.57	0.07			4.87	0.59			1.00	0.12		
PELOTA	0.11	0.01			6.56	0.30			6.01	0.28		
FUTBOL	0.07	-			5.01	0.10			10.97	0.22		
D. RURAL.			-1.59	-0.20	1.83	0.24			1.24	0.16		
VARIOS DEPORTES												

Tabla 19

Actualidad Político-social Si



Temas de pensamiento práctico



Balonmano y Voleibol; así como los que no gastan en deporte, que componen, todos ellos, el tipo de público acostumbrado a encender el televisor para pasar el rato de la manera más simple posible (*) que no pretende en forma alguna, buscar espacios complicados que inciten a pensar obligando al cerebro a hacer esfuerzos por mínimos que sean.

Asimismo, este conjunto de estilos deportivos forman un frente común -salvo Natación- en contraposición a, prácticamente, el resto del interés deportivo en cuanto al factor II se refiere. Es decir, se sitúan dentro del cuadrante que consumiendo mucha televisión y mucha radio son poco receptivos a estos medios de **habla euskaldún**. Un dato a tener en cuenta en la explicación del fenómeno, es la importancia que cobra la variable edad; por un lado, los mayores están asociados al Fútbol o al Patinaje, mientras que los jóvenes se identifican con cualquier deporte. Por tanto, la preferencia por los diferentes medios audiovisuales queda así mediatizada, ya que con la edad disminuye el atractivo por sintonizar un canal con la programación íntegramente en euskera.

Mediación que también parece darse en relación con la asistencia al **teatro y al cine**; incorporándose al conjunto de los poco dados a estas formas culturales las modalidades deportivas siguientes: Pelota Remo y Rural que junto a Fútbol y los que No gastan en deporte, que forman, por tanto, el público menos entusiasta de la escena.

Finalmente decir, que Baloncesto y Natación son deportes cuyos aficionados son grandes consumidores, a su vez, de la programación radio-televisiva, sobre todo, de los espacios escénicos: teatro y cine.

Más adelante veremos, cómo aquellos que en la tesitura de tener que elegir un deporte prefieren el Baloncesto y la Natación, forman parte de un grupo, mayoritario

(*) En este sentido las televisiones occidentales están procurando simplificar enormemente los diálogos en favor de una mayor proliferación de imágenes, lo que permite mayor vivacidad del tema expuesto, menos posibilidad de reflexión y, por tanto, menor esfuerzo para el espectador. Ese es el objetivo.

entre nosotros, donde sobresale el componente femenino (*) (Ver Tabla 20 y Mapas 13 y 14).

8.4.- **Factor I: Música ligera Si-Música ligera No. Factor II: Música del recuerdo No-Música del recuerdo Si**

Del lado de los aficionados a la **música ligera** se sitúan: La praxis deportiva, Judo, Atletismo, Esquí, Montañismo, Tenis, Natación, "Balón" y Motor. De este grupo, tan sólo los aficionados al Motor no lo son, a su vez, de la **música del recuerdo**. El resto, por lo que se ve, no hace ascos a la buena música, sea clásica, ligera, melódica o camp.

En el otro lado, en el vector de los que no gustan de la música ligera están: Remo, Hípica, Rural, Patinaje, Pelota, Fútbol y los que tienen un menor acercamiento con el mundo deportivo. De entre todos ellos sólo el público de la Pelota y el del Patinaje se interesa, además, por la música del recuerdo.

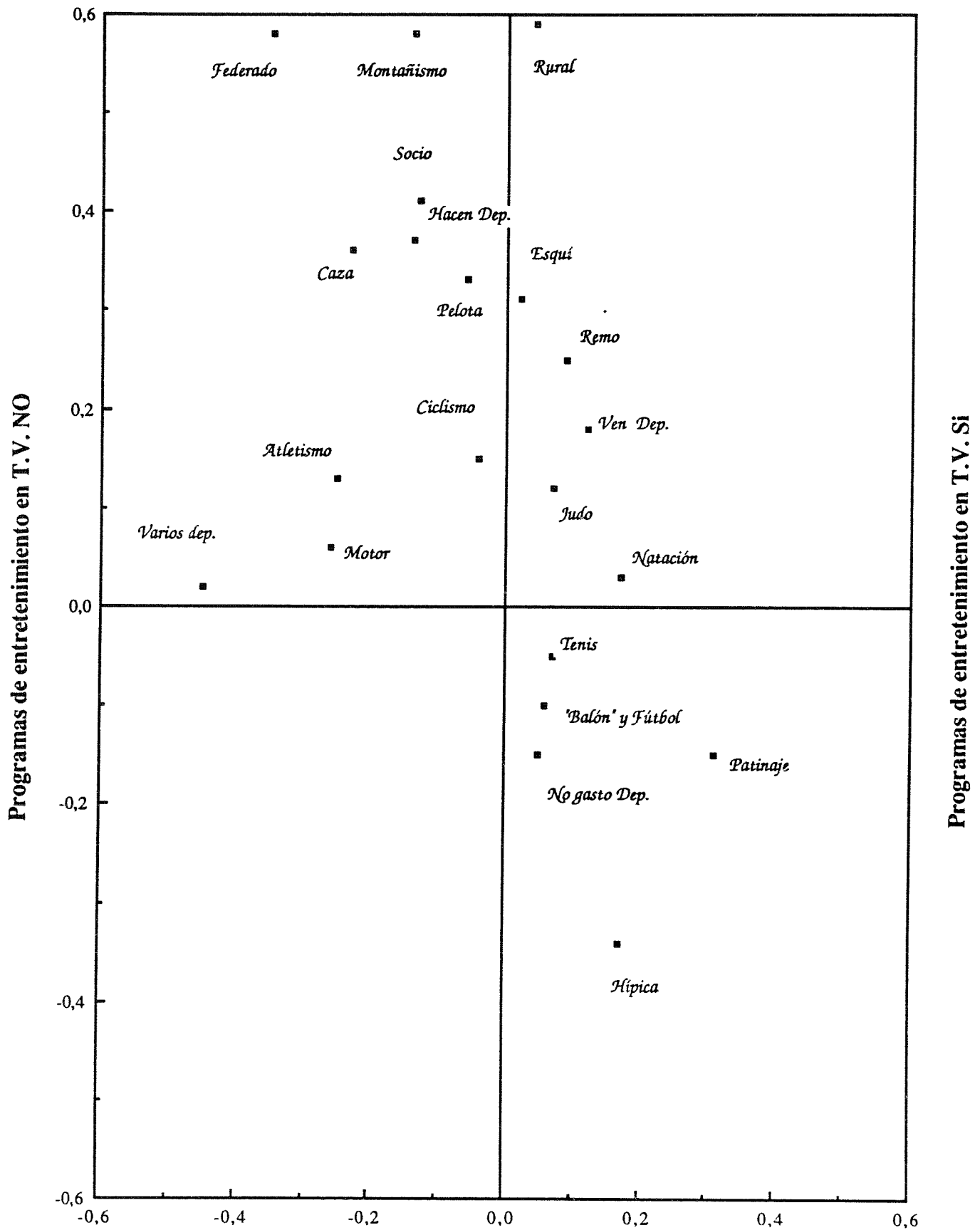
En relación con el factor III: **Juego**, cabe señalar que Fútbol, Ciclismo, "Balón" y Tenis caracterizan a un tipo de aficionados que también participa en juegos de azar: Bingo, lotería y/o quinielas. Por el contrario, quien no gasta en deporte tampoco lo hace en las apuestas populares, y, desde luego, no está por la labor de escuchar música joven, como no lo están los aficionados al Fútbol (Ver Tabla 21 y Mapas 15 y 16).

(*) Ver análisis de clusters.

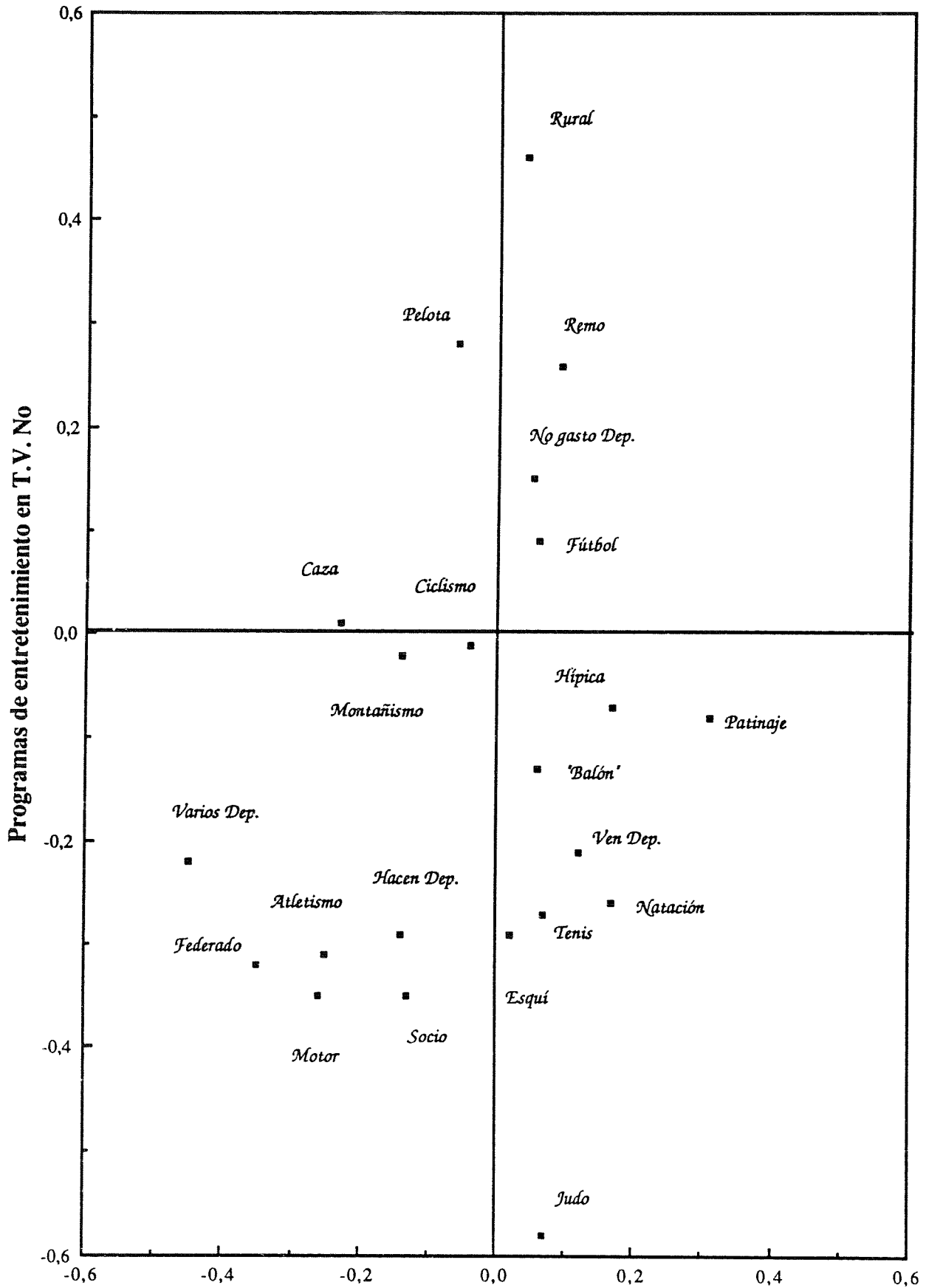
Modalidades	FACTOR I (11.8)				FACTOR II (10.2)				FACTOR III (6.1)			
	P. de entretenimiento en T.V.		P. de entretenimiento en T.V. NO		Audio visual euskaldun SI		Audiovisual euskaldun NO		Cine y teatro No		Cine y teatro SI	
	V-Testis	Coordenadas	V-Testis	Coordenadas	V-Testis	Coordenadas	V-Testis	Coordenadas	V-Testis	Coordenadas	V-Testis	Coordenadas
HACEN DEPORTE			-3.78	-0.14	9.84	0.37					-7.73	-0.29
VEN DEPORTE	1.46	0.12			2.25	0.18					-2.67	-0.21
NO VEN DEPORTE												
GASTAN EN DEPORTE												
NO GASTAN EN DEPORTE	3.47	0.05					-9.94	-0.15	10.50	0.15		
ES FEDERADO			-4.27	-0.35	7.12	0.58					-3.95	-0.32
ES SOCIO			-2.85	-0.13	8.88	0.41					-7.56	-0.35
ATLETISMO			-4.52	-0.25	2.34	0.13					-5.59	-0.31
MOTOR			-3.27	-0.26	0.74	0.06					-4.36	-0.35
PATINAJE	6.01	0.31					-2.90	-0.15			-1.48	-0.08
TENIS	1.67	0.07					-1.24	-0.05			-6.84	-0.27
BALON...	1.97	0.06					-3.18	-0.10			-4.11	-0.13
CAZA			-1.18	-0.23	1.88	0.36			0.07	0.01		
CICLISMO			-0.89	-0.04	2.92	0.15					-0.21	-0.01
ESQUI	0.22	0.02			3.85	0.31					-3.60	-0.29
FOOTING												
HIPICA	2.00	0.17					-3.99	-0.34			-0.85	-0.07
JUDO	0.42	0.07			0.78	0.12					-3.74	-0.58
NATACION	3.70	0.17			0.62	0.03					-5.82	-0.26
REMO	0.92	0.09			2.48	0.25			2.56	0.26		
MONTANISMO			-1.18	-0.14	5.58	0.68					-0.14	-0.02
PELOTA			-1.33	-0.06	7.27	0.33			6.08	0.28		
FUTBOL	3.07	0.06					-4.83	-0.10	4.42	0.09		
D. RURAL	0.30	0.04			5.73	0.74			3.55	0.46		
VARIOS DEPORTES			-2.47	-0.45	0.37	0.02					-3.51	-0.22

Tabla 20

Audiovisual euskaldún Si

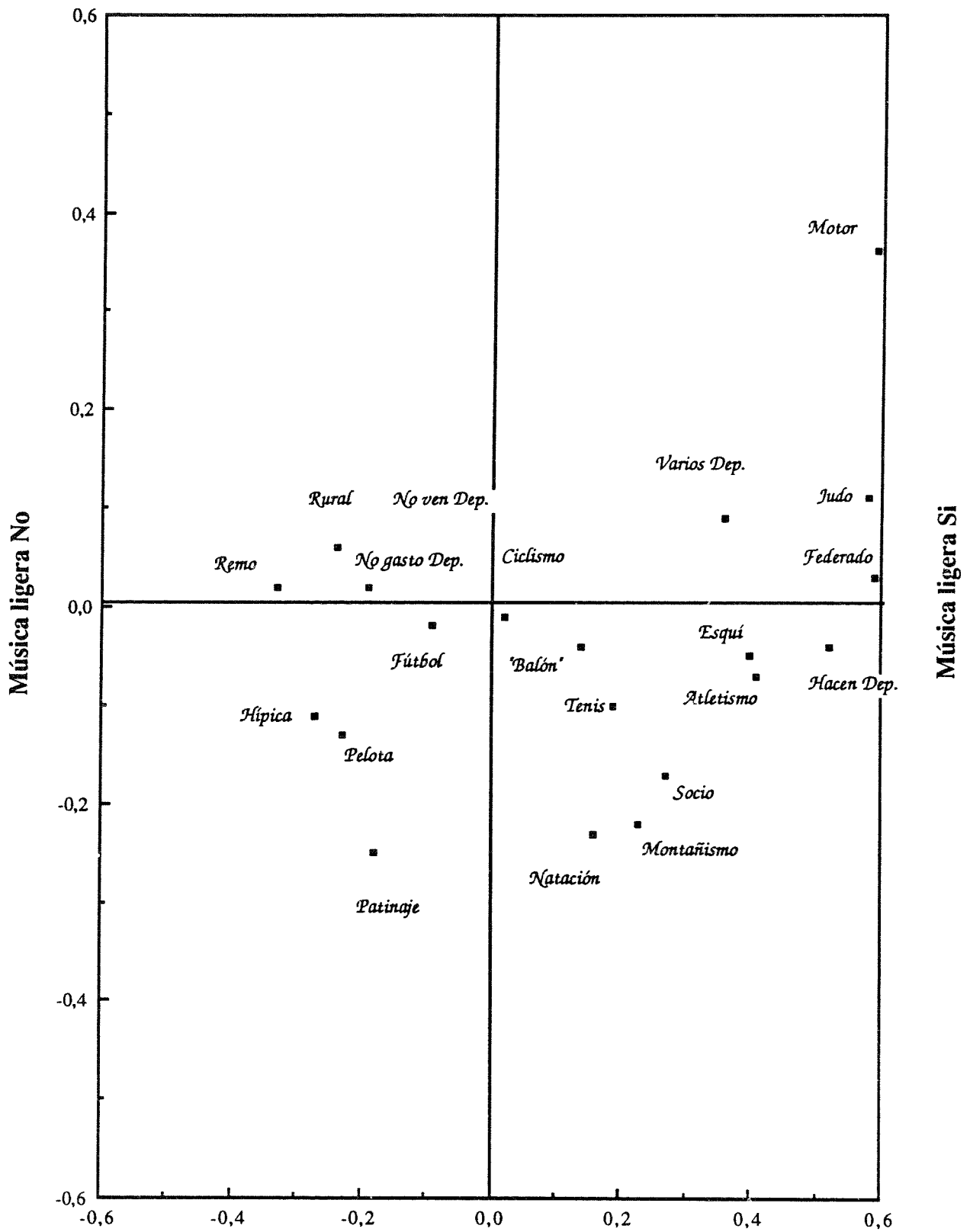


Cine y Teatro No



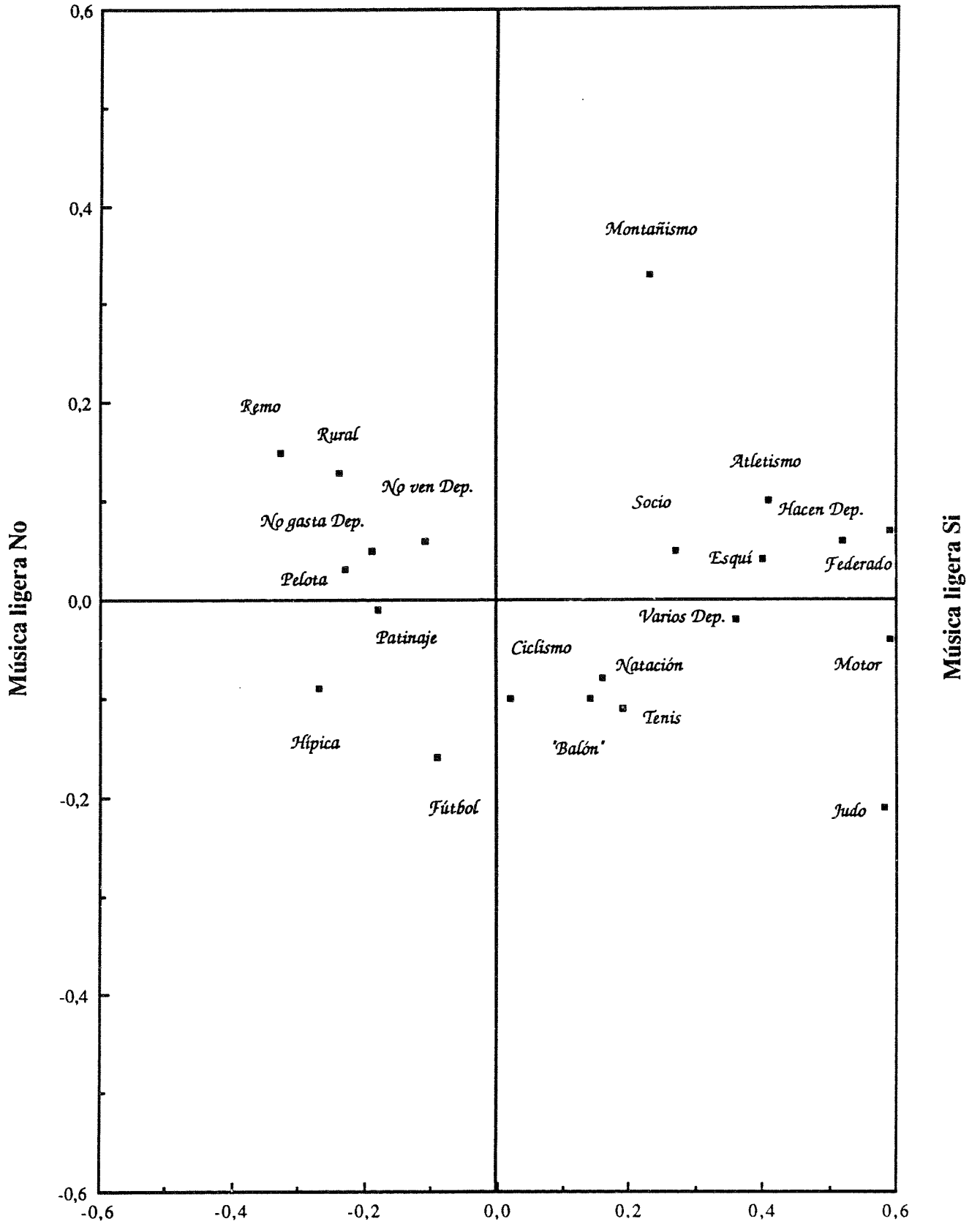
Programas de entretenimiento en T.V. Si

Música del recuerdo No



Música del recuerdo Si

Juego No



8.5.- Factor I: Vida social escasa-Vida social abundante. Factor II: Ser religioso-Ser no religioso. Factor III: Las calles como lugar de ocio si-no

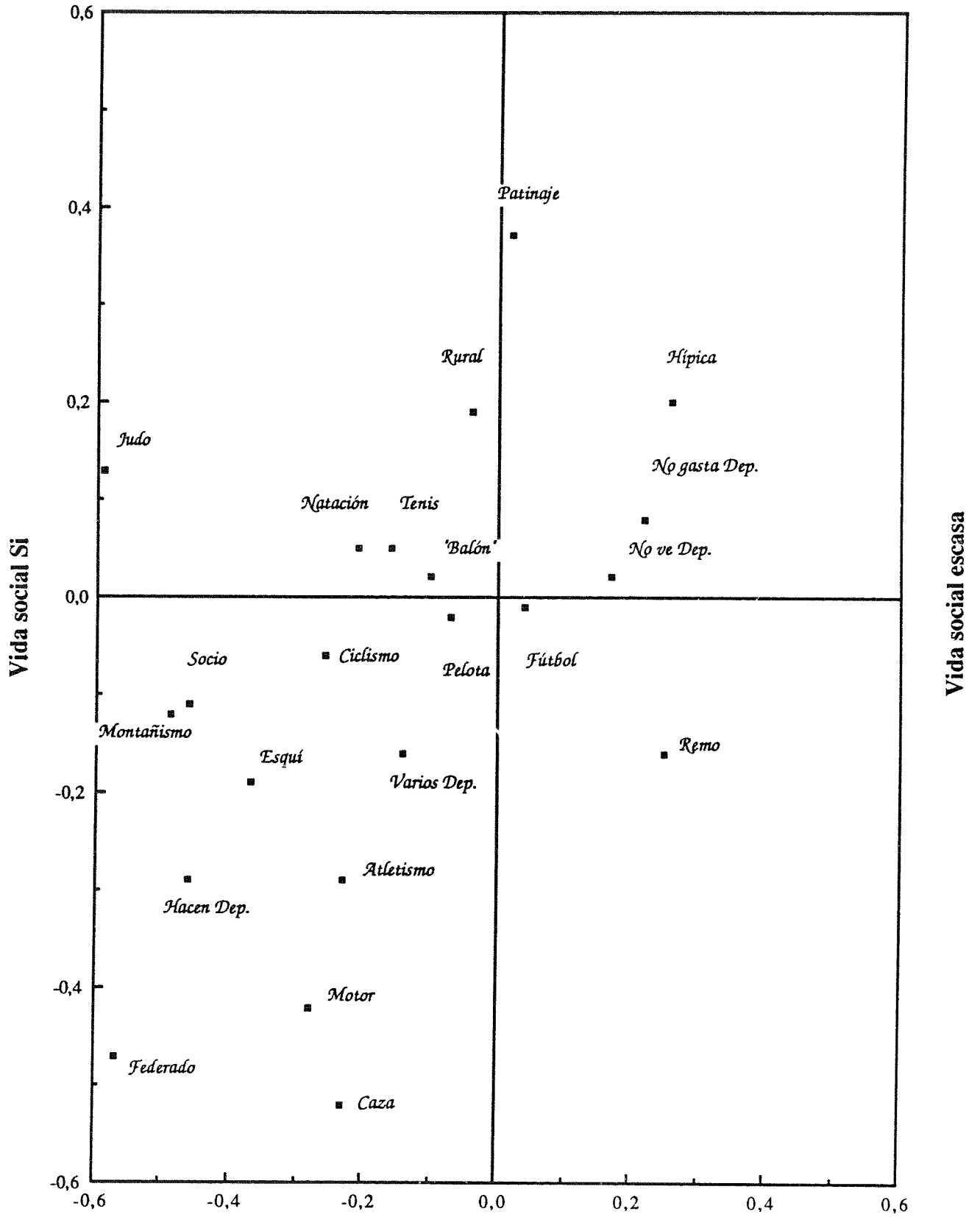
La mayor parte de la actividad deportiva se asocia con un **ambiente mundano y festivo**. La persona refractaria al deporte, sin embargo, tiene una vida más hogareña y apacible. De todos modos, esta afirmación sirva como orientación general, pues vamos a encontrar en el espectro deportivo modalidades que atraen a sectores que tienen que ver poco con el divertimento de puertas afuera del hogar; como son el Fútbol, la Hípica y el Remo. Probablemente, muy ligadas a un público de edad avanzada que no está para muchas "movidas".

Por otro lado, el Patinaje y la Hípica son los únicos deportes que muestran signos claros de gustar a gente muy **religiosa**; mientras que la Caza, el Atletismo, Motor y Esquí, así como la praxis deportiva en general, agrupan, significativamente, a personas poco dadas al culto religioso.

Del resto de las modalidades deportivas no se puede decir mucho dado que sus valores-test no llegan a ser enteramente fiables. Por tanto, si bien es cierto que actividad deportiva, ambiente mundano y neutralidad religiosa tienen una gran relación entre sí, la mayor parte de los gustos deportivos no tiene una definición clara respecto a la posición religiosa.

Finalmente, señalar el alto grado de asociación que parece existir entre el Fútbol y el desinterés deportivo, manifestada tantas veces y que aquí, una vez más, se unen bajo el común denominador de colectivos poco dados al consumo del **mercado festivo** que ofrece la calle, aunque, paradójicamente unidos a ella representando figuras resignadas de nuestro paisaje natural -factor III-. Si unos son los actores que reconstruyen diariamente el escenario de pueblos y ciudades, los otros son los espectadores mudos de esta obra diaria (Ver Tabla 22 y Mapas 17 y 18).

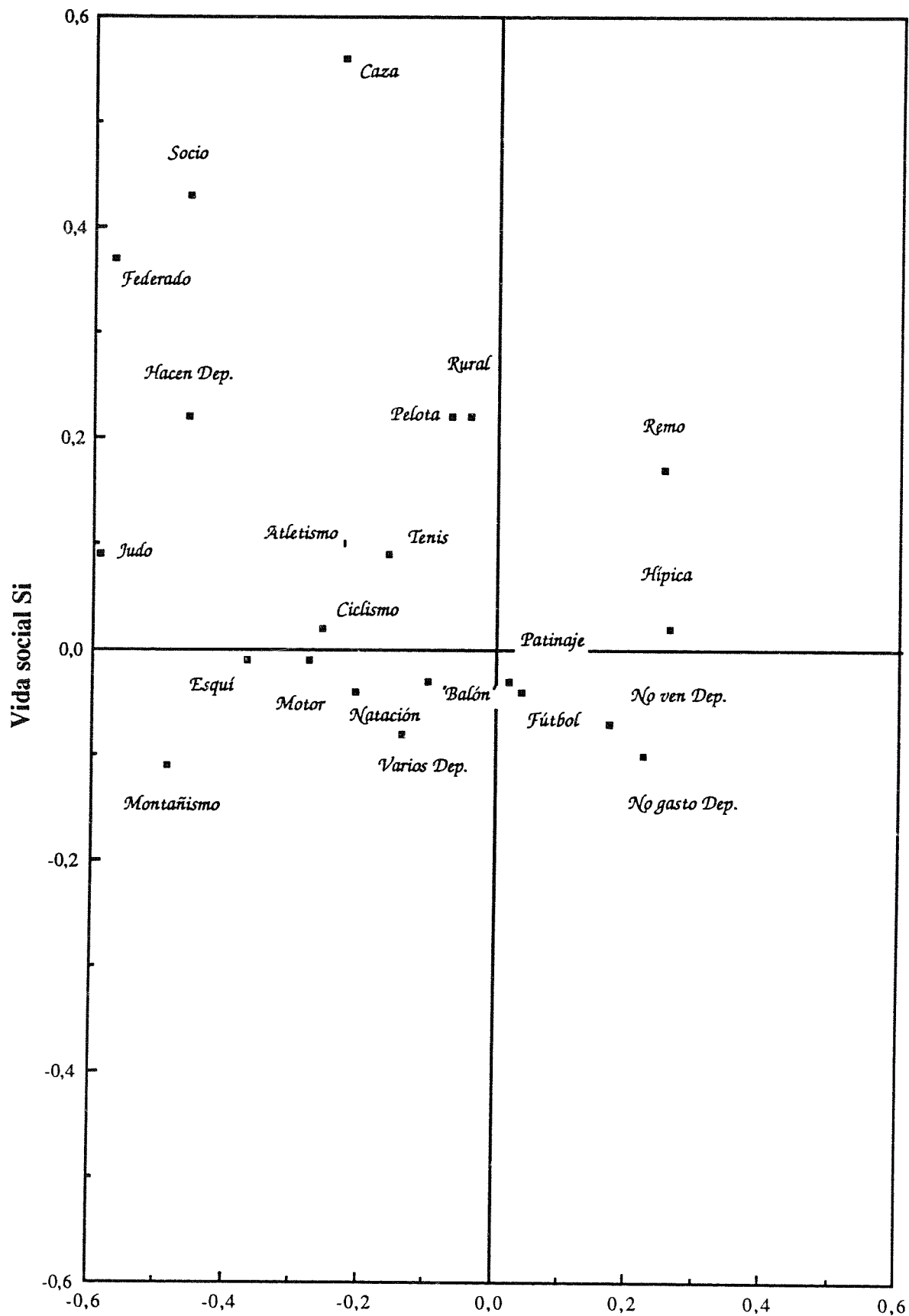
Ser religioso



MAPA - 17

Ser No religioso

Vida en la calle No



8.6- Factor I: Bizkaia-Gipuzkoa. Factor II: Araba no-si. Factor III: Nativo-inmigrante

Los deportes de signo **vizcaino** son: Motor, Judo, Patinaje, Hípica, Fútbol y Tenis; mientras que los escorados del lado **gipuzcoano** serían: Rural, Montañismo, Caza, Pelota y, en general, el colectivo vinculado al deporte de forma más patente. Esto en cuanto a la oposición tierras de Gipuzkoa-tierras de Bizkaia. Ahora bien, cuando la disyuntiva sólo existe para decantarse hacia el lado de Araba o en contra, el resultado es el siguiente: Footing, Remo, Esquí, Caza, Montañismo, Rural y Praxis deportiva, dan la impresión de ser la actividad deportiva menos preferida por los **alaveses**. Todo lo contrario que Patinaje, Baloncesto, Gastan en deporte y ser Socio de algún club, que parece identifica más al perfil del alavés.

En otro orden de cosas, señalar algunos detalles interesantes. Por ejemplo: Baloncesto -en menor medida Balonmano y Voleibol- está situado en el cuadrante Araba-Inmigrante; los socios, por el contrario, en el de Araba-Nativo; mientras que Montañismo y Remo "no son" Araba pero sí Nativo. Estas dos modalidades junto con ser Socio y Pelota se identifican plenamente con Gipuzkoa en su oposición con las tierras de Bizkaia.

Asimismo, Hípica y Baloncesto son modalidades que se orientan en el lado **Inmigrante**, del mismo modo que tanto Fútbol como la misma Hípica tienen carácter vizcaino (Ver Tabla 23 y Mapas 19, 20 Y 21)

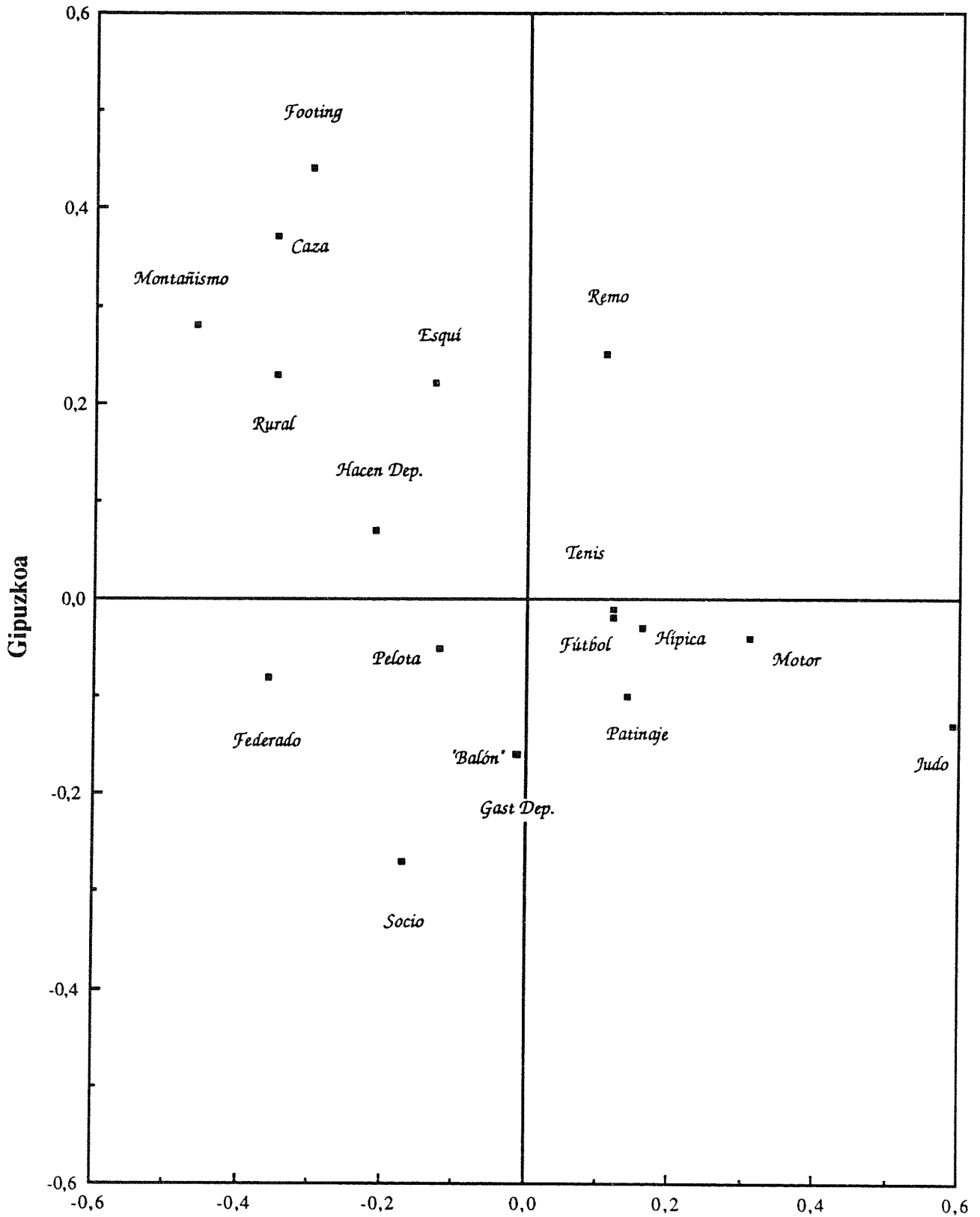
8.7.- Factor I: Viejo-Joven. Factor II: Empresario medio-Trabajador. Factor III: Clase alta-Clase media. Factor IV: No nacido en el País Vasco-Nativo. Factor V: Hombre-Mujer

En principio, podemos llegar a afirmar que a juzgar por los datos, la abulia deportiva se manifiesta preferentemente entre los sectores más **avejentados** de la

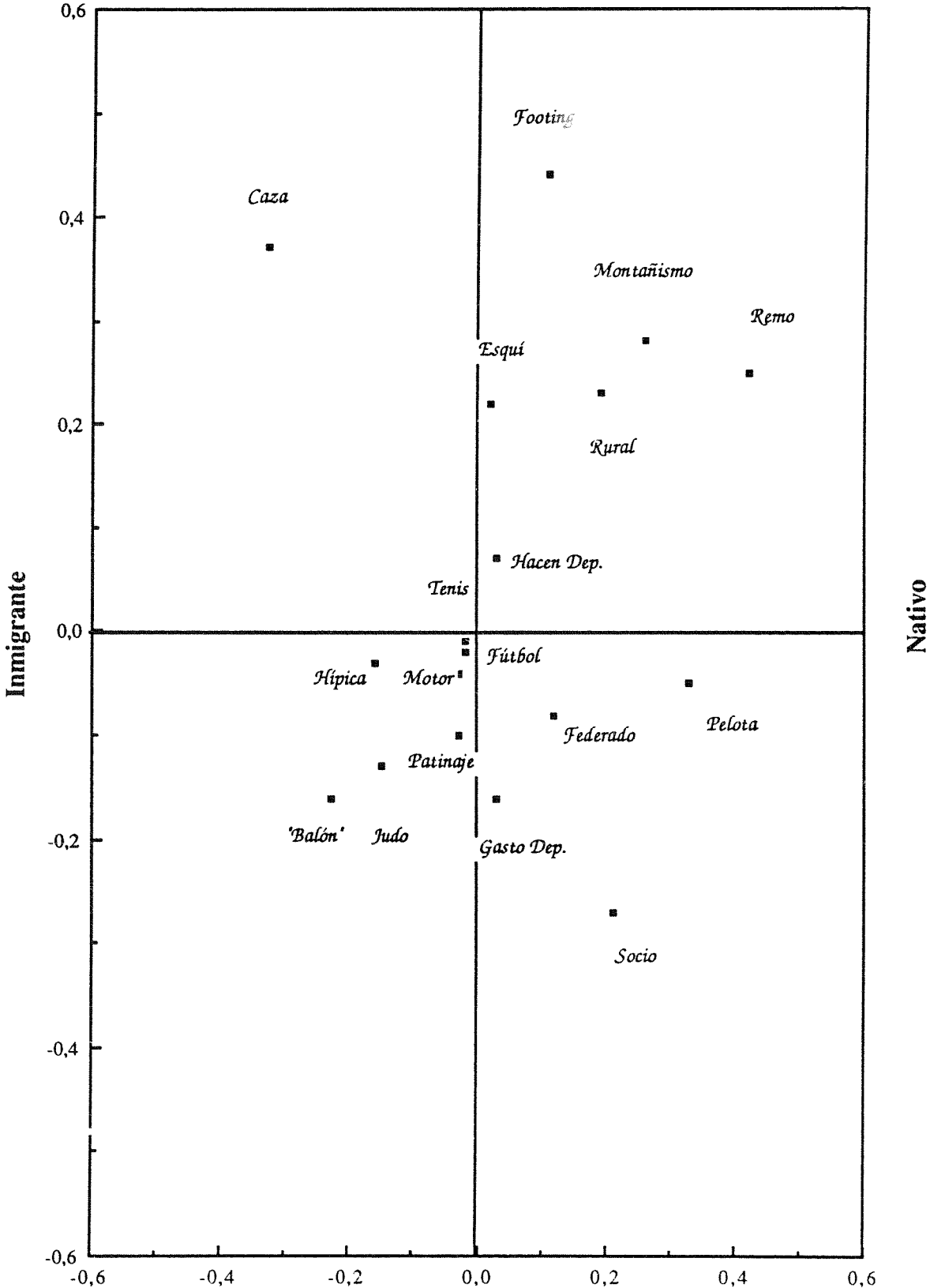
Modalidades	FACTOR I (7.7)				FACTOR II (7.3)				FACTOR III (4.6)			
	BIZKAIA		GIPUZKOA		GIPUZKOA		ARABA		NATIVO		INMIGRANTE	
	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas
HACEN DEPORTE		-5.59	-0.21		1.87	0.07			0.90	0.03		
VEN DEPORTE												
NO VEN DEPORTE		-0.26	-0.01				-4.31	-0.16	0.82	0.03		
GASTAN EN DEPORTE												
NO GASTAN EN DEPORTE		-4.45	-0.36				-0.95	-0.08	1.43	0.12		
ES FEDERADO		-3.71	-0.17				-5.95	-0.27	4.58	0.21		
ES SOCIO												
ATLETISMO												
MOTOR	3.88						-0.53	-0.04			-0.39	-0.03
PATINAJE	2.63	0.31					-1.96	-0.10			-0.51	-0.03
TENIS	2.98	0.14					-0.45	-0.02			-0.54	-0.02
BALON...		0.12					-5.00	-0.16			-7.14	-0.23
CAZA		-0.70	-0.02		1.92	0.37					-1.74	-0.33
CICLISMO		-1.82	-0.35									
ESQUI		-1.63	-0.13		2.74	0.22			0.27	0.02		
FOOTING		-1.54	-0.30		2.26	0.44			0.58	0.11		
HIPICA	1.89	0.16					-0.34	-0.03			-1.86	-0.16
JUDO	3.80	0.59					-0.84	-0.13			-0.89	-0.15
NATAACION												
REMO	1.11	0.11			2.43	0.25			4.14	0.42		
MONTANISMO		-3.80	-0.46		2.32	0.28			2.17	0.26		
PELOTA		-2.62	-0.12				-1.09	-0.05	7.16	0.33		
FUTBOL	6.10	0.12									-1.00	-0.02
D. RURAL		-2.74	-0.35		1.80	0.23			1.45	0.19		
VARIOS DEPORTES												

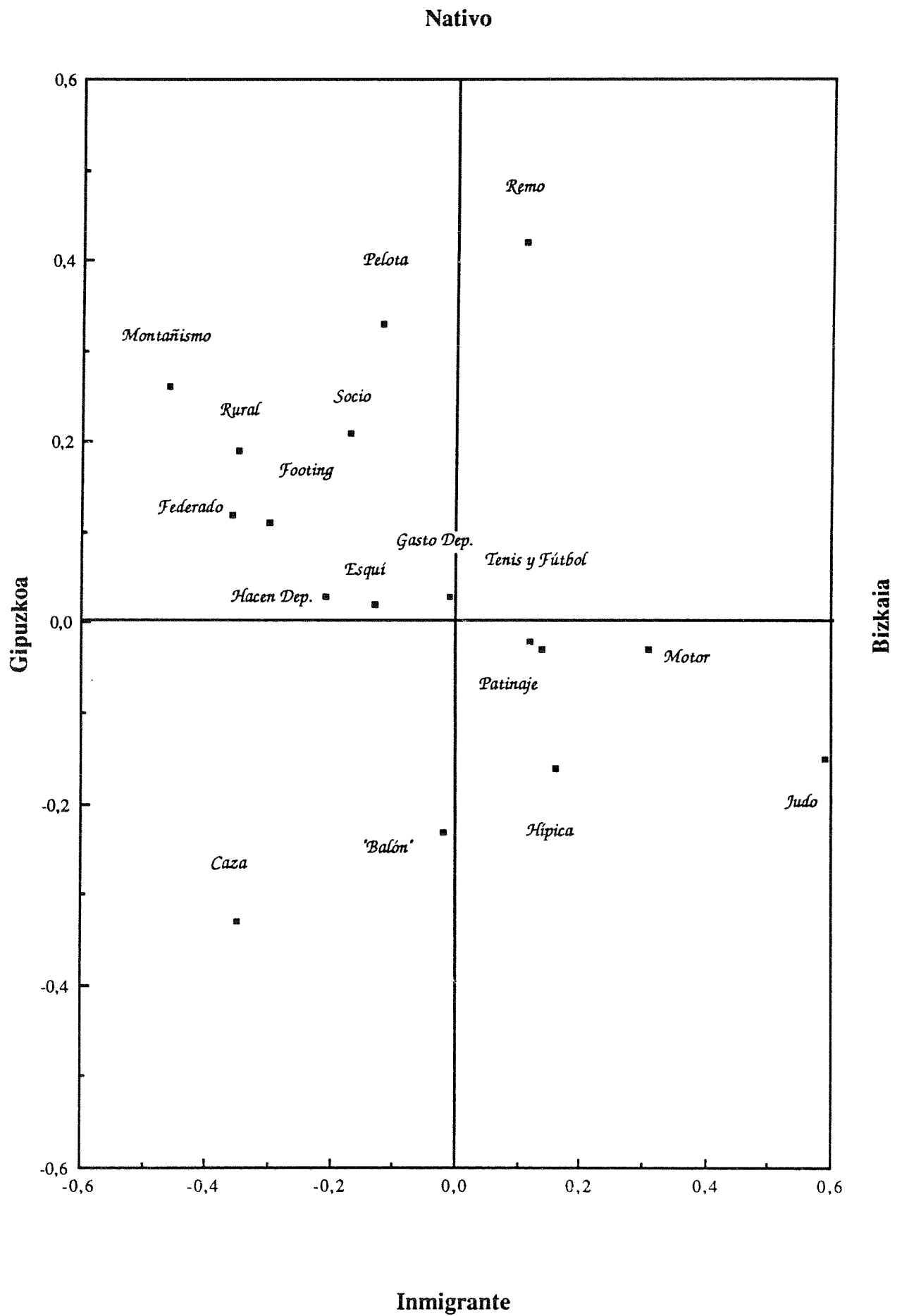
Tabla 23

Araba No



Araba No





MAPA - 21

población. Asimismo, se corresponden con esta característica, también, las modalidades siguientes: Fútbol, Patinaje e Hípica.

Como es de suponer ya, la mayor parte del conjunto del interés deportivo se sitúa del lado **joven** de la población. Además, es de destacar, que salvo el Fútbol, las otras categorías "antiguas" tienen un público más propio de **Empresario** medio que de **Trabajador**, lo mismo que Pelota, Rural, Remo, Caza y los socios de algún club.

Por el contrario, la Praxis deportiva junto con deportes como Ciclismo, Baloncesto, Judo, Motor y Atletismo se observa representada en el estrato de clase trabajadora y en el de la juventud, mientras que el Fútbol se halla muy extendido entre los trabajadores, pero, adultos.

Afinando más, podemos decir que los Socios de clubs y los aficionados a la Natación, Patinaje, Tenis y los que no asisten a presenciar eventos deportivos, así como, posiblemente, la Hípica se sitúan mejor entre los grupos de **status social alto** y mucho peor entre la **clase media y baja**.

Continuando con la escala estratificacional, cabe identificar al Tenis y al Socio como de Clase alta y no Nacido en el País Vasco. Al Patinaje y a la Natación como Clase alta y sí Nacido en el País Vasco.

Mientras que de Clase baja y **No nacidos en el País Vasco** serían las modalidades de Atletismo, Fútbol, Baloncesto y Deportes varios. Los que hacen deporte siendo, asimismo, de Clase trabajadora son **Nativos**. E, igualmente, dentro de los deportes, claramente, de Clase media tan sólo puntúa alto el lado Nativo, esto es, Rural, Remo, Pelota y Patinaje.

Entre la Clase alta, únicamente los Socios de club son fundamentalmente **hombres**. Tanto Patinaje como Natación, Hípica y Tenis, así como los que no ven deporte, son modalidades de signo **femenino**.

Entre los trabajadores, los aficionados al Baloncesto son preferentemente mujeres. Mientras que Fútbol, Ciclismo y Atletismo son deportes de Clase baja, pero, masculinos.

En la Clase media los deportes que destacan: Pelota, Rural y Remo son de marcado acento varonil.

Siguiendo con la clasificación en torno al sexo, podemos concluir diciendo que entre los deportes femeninos hay una separación en cuanto al componente de origen de nacimiento y, en mayor o menor medida, también, ideológica. Así, del lado Nativo-Nacionalista estarían Patinaje, Natación y todos aquellos que no asisten a presenciar espectáculos deportivos. Por el contrario, en el lado menos "vasquista" se situarían Baloncesto y Tenis.

Sin embargo en el hombre, Pelota, Rural, Remo y Montañismo son modalidades claramente nativas, y, Fútbol, Atletismo, Socio de algún club y No gastan en deporte son posturas dentro de la cultura física más propias de gente nacida fuera del País Vasco.

Entre las mujeres es de destacar que Patinaje, Hípica y No ven deporte son categorías que corresponden al mundo adulto. Por el contrario, Esquí, Judo, Tenis y Baloncesto son deportes ligados a los sectores jóvenes de la población.

En el hombre lo Viejo se asocia con Fútbol; y lo Joven a Atletismo, Caza, Montañismo, Ciclismo, Socios de algún club y Gastan en deporte.

También, Joven y Nativo es Montañismo y Hacen deporte. Joven y No nativo es Patinaje. Antiguo y No nativo, Fútbol. Y, por último, Viejo y Nativo: Gastan en deporte, Atletismo, Socios de club, Tenis, "Balón" y Deportes varios (Ver Tablas 24 y 25 y Mapas del 22 al 31).

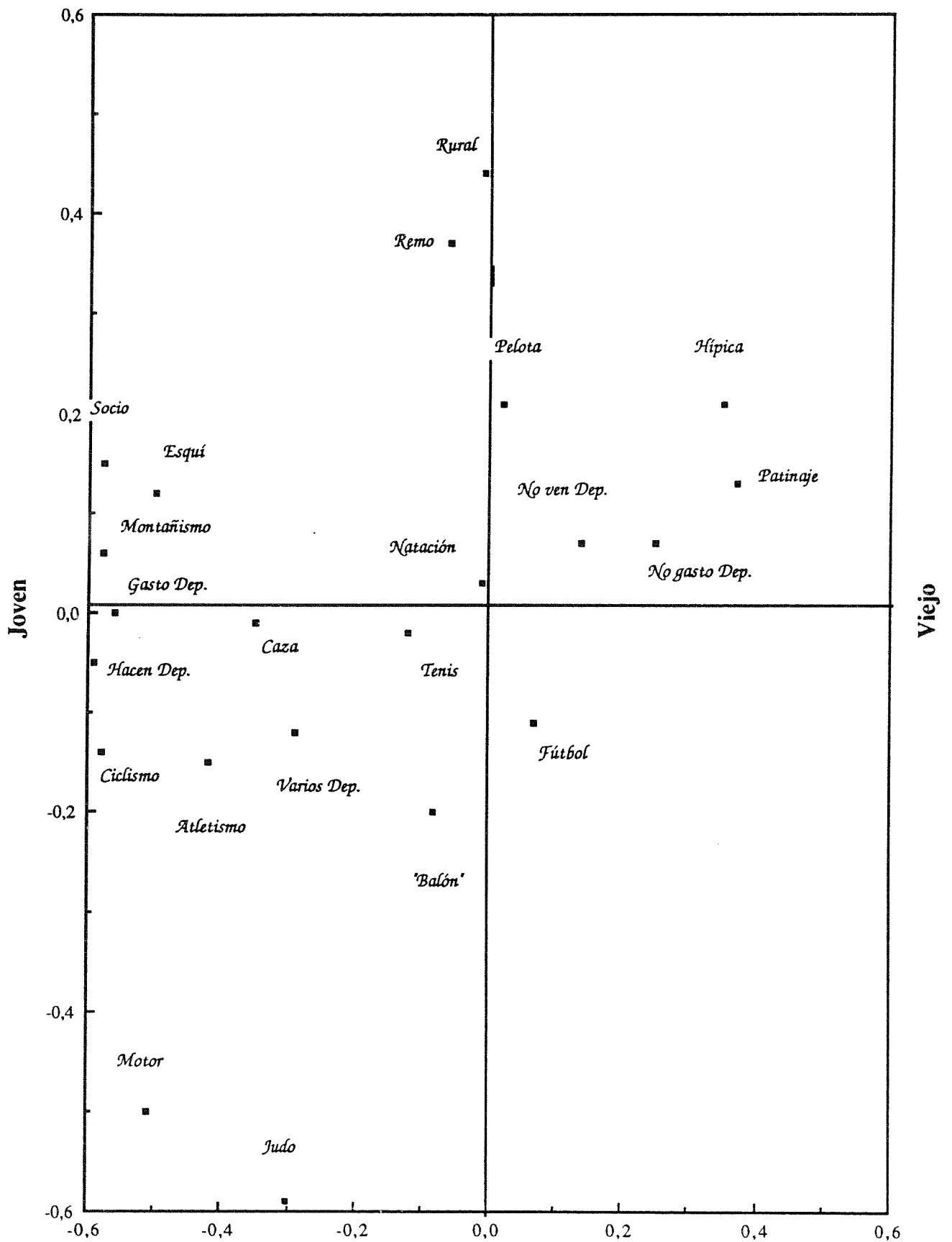
Modalidades	FACTOR I (7.5)				FACTOR II (5.7)				FACTOR III (4.7)			
	Viejo		Joven		Empresario medio		trabajador		Clase alta		Clase media	
	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas
HACEN DEPORTE			-14.83	-0.56			-2.10	-0.08			-1.03	-0.04
VEN DEPORTE												
NO VEN DEPORTE	10.80	0.14	-9.14	-0.58	5.21	0.07			3.57	0.05		
GASTAN EN DEPORTE					0.88	0.06					-1.13	-0.07
NO GASTAN EN DEPORTE	17.29	0.25			4.96	0.07						
ES FEDERADO			-11.83	-0.96			-0.65	-0.05			-1.21	-0.10
ES SOCIO			-12.66	-0.58	3.29	0.15			4.89	0.22		
ATLETISMO			-7.50	-0.42			-2.69	-0.15			-2.28	-0.13
MOTOR			-6.35	-0.51			-6.26	-0.50			-3.82	-0.31
PATINAJE	7.22	0.37			2.53	0.13			5.02	0.26		
TENIS			-3.11	-0.12			-0.48	-0.02	2.09	0.08		
BALON...			-2.51	-0.08			-6.28	-0.20	1.08	0.03		
CAZA			-1.83	-0.35							-2.48	-0.47
CICLISMO			-2.72	-0.74							-2.34	-0.12
ESQUI			-6.19	-0.50	1.44	0.12			0.90	0.07		
FOOTING												
HIPICA	4.04	0.35			2.50	0.21			1.80	0.15		
JUDO			-1.94	-0.30			-5.10	-0.79			-0.66	-0.10
NATACION			-0.29	-0.01	0.75	0.03			2.97	0.13		
REMO			-0.60	-0.06	3.65	0.37					-2.08	-0.21
MONTAÑISMO			-6.61	-0.80	0.49	0.06			0.92	0.11		
PELOTA	0.33	0.02			4.65	0.21					-2.86	-0.13
FUTBOL	3.40	0.07					-5.37	-0.11			-7.15	-0.14
D. RURAL			-0.04	-0.01	3.42	0.44			0.66	0.08		
VARIOS DEPORTES			-4.22	-0.29			-1.90	-0.12			-2.29	-0.14

Tabla 24

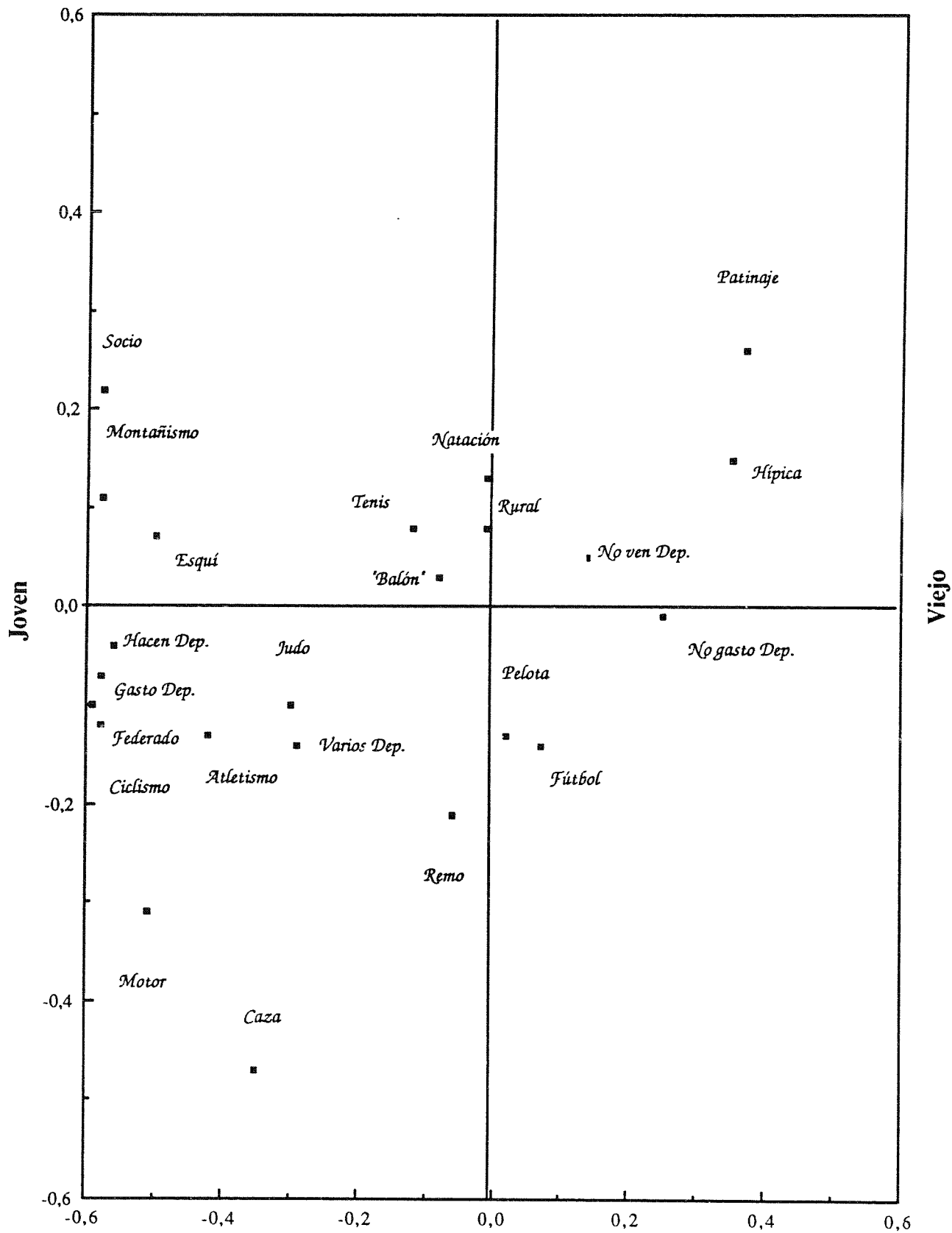
Modalidades	FACTOR IV (4.3)				FACTOR V (4.1)			
	No nacido en el País Vasco		Nativo		Mujer		Hombre	
	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas	V-Tests	Coordenadas
HACEN DEPORTE			-2.38	-0.09			-0.61	-0.02
VEN DEPORTE					5.48	0.07		
NO VEN DEPORTE			-1.62	-0.02				
GASTAN EN DEPORTE	4.48	0.29					-2.12	-0.14
NO GASTAN EN DEPORTE								
ES FEDERADO	0.23	0.02					-1.25	-0.10
ES SOCIO	4.91	0.23					-4.23	-0.19
ATLETISMO	1.97	0.11					-2.69	-0.15
MOTOR	0.69	0.06			1.04	0.08		
PATINAJE			-1.89	-0.10	10.83	0.56		
TENIS	4.93	0.19			5.58	0.22		
BALON...	3.02	0.10			2.47	0.08		
CAZA	0.36	0.07					-2.02	-0.39
CICLISMO	0.92	0.05					-8.32	-0.41
ESQUI			-1.30	-0.10	4.84	0.39		
FOOTING								
HIPICA	0.45	0.12			4.32	0.37		
JUDO	0.83	0.13			1.14	0.18		
NATACION			-2.62	-0.12	9.31	0.42		
REMO			-2.51	-0.26			-3.39	-0.35
MONTANISMO			-3.26	-0.40			-3.61	-0.44
PELOTA			-2.93	-0.13			-11.78	-0.54
FUTBOL	5.84	0.12					-13.09	-0.26
D. RURAL			-5.12	-0.66			-2.71	-0.35
VARIOS DEPORTES	2.09	0.13					-1.14	-0.07

Tabla 25

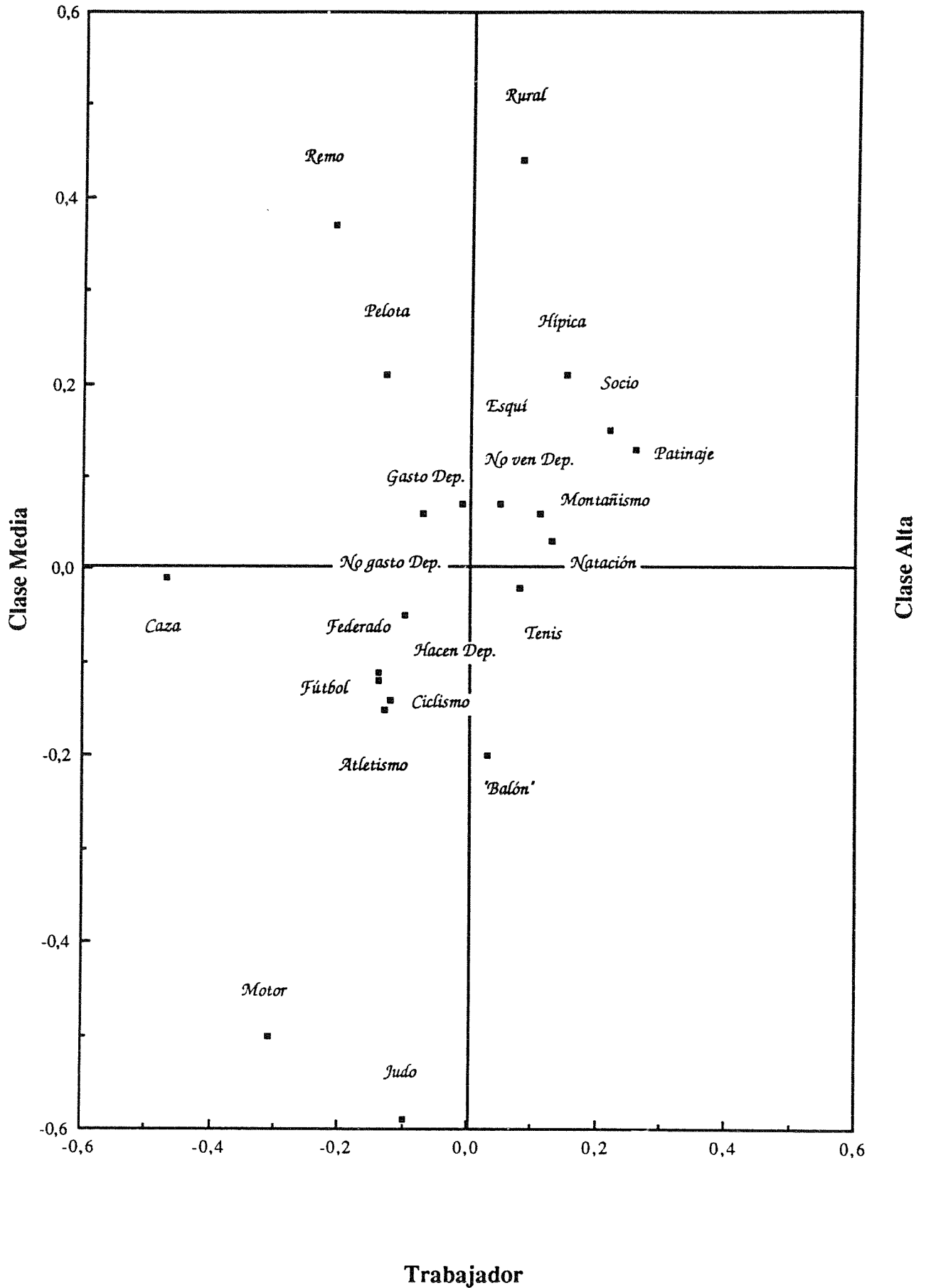
Empresario medio



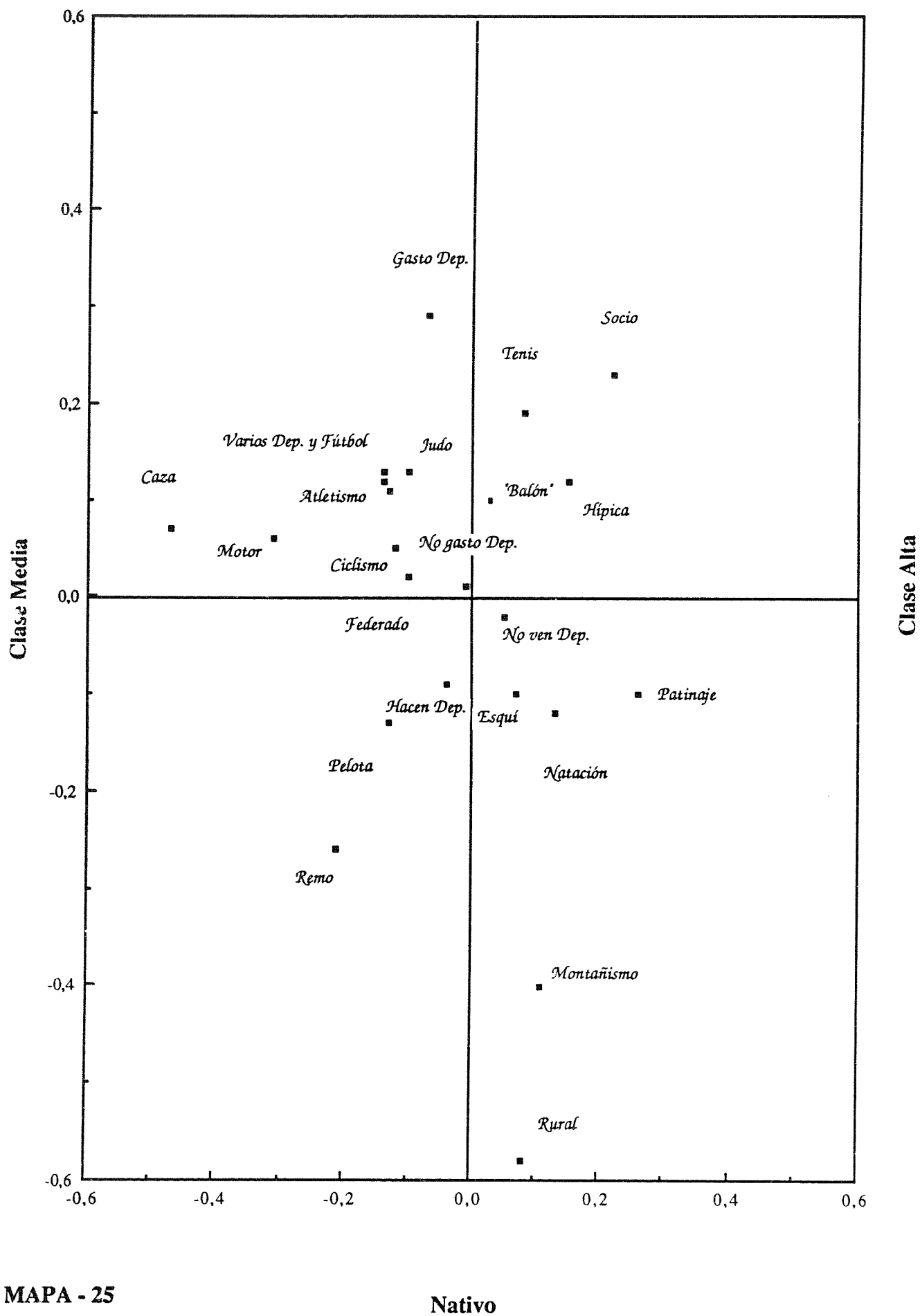
Clase Alta



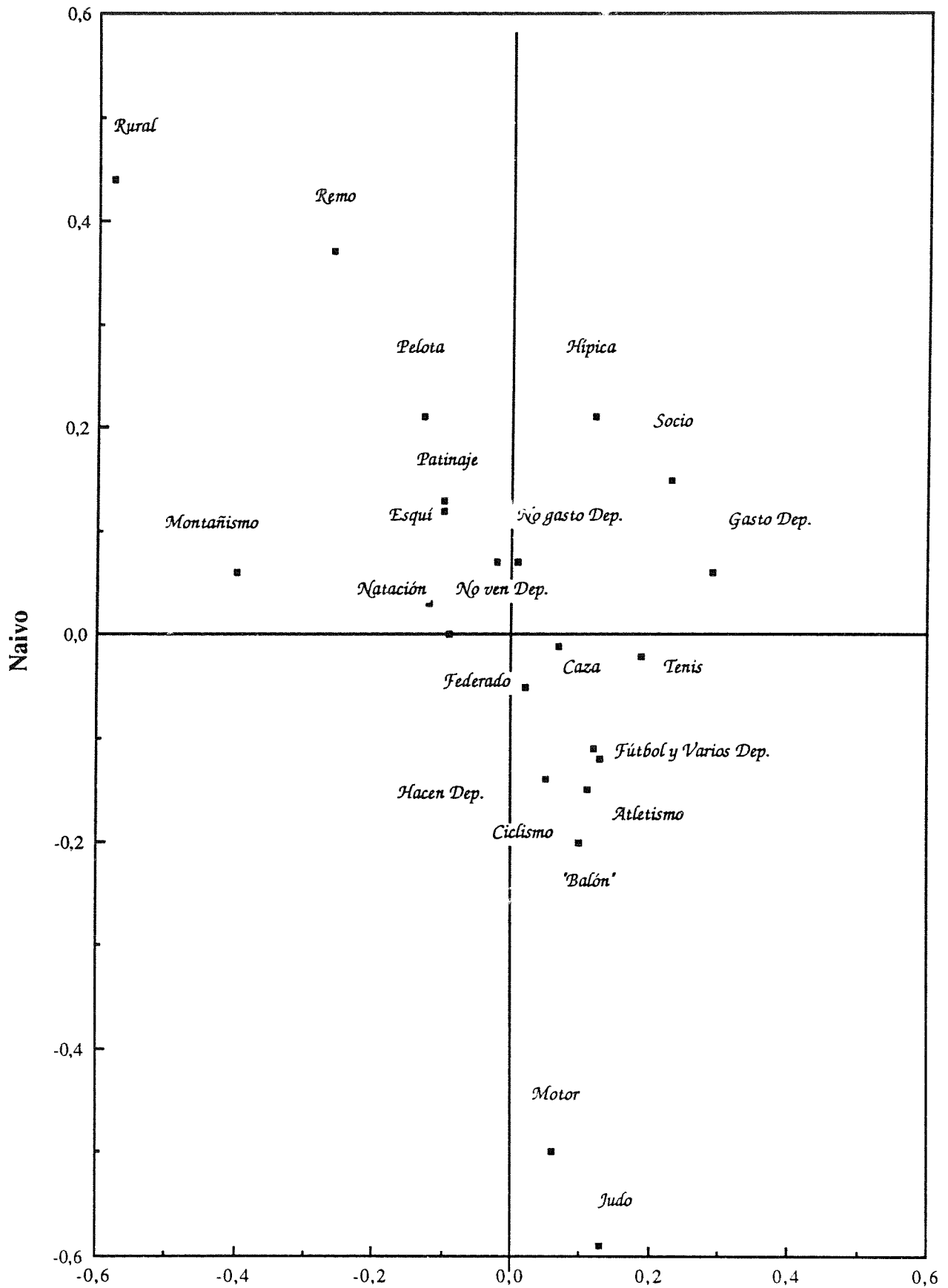
Empresario medio



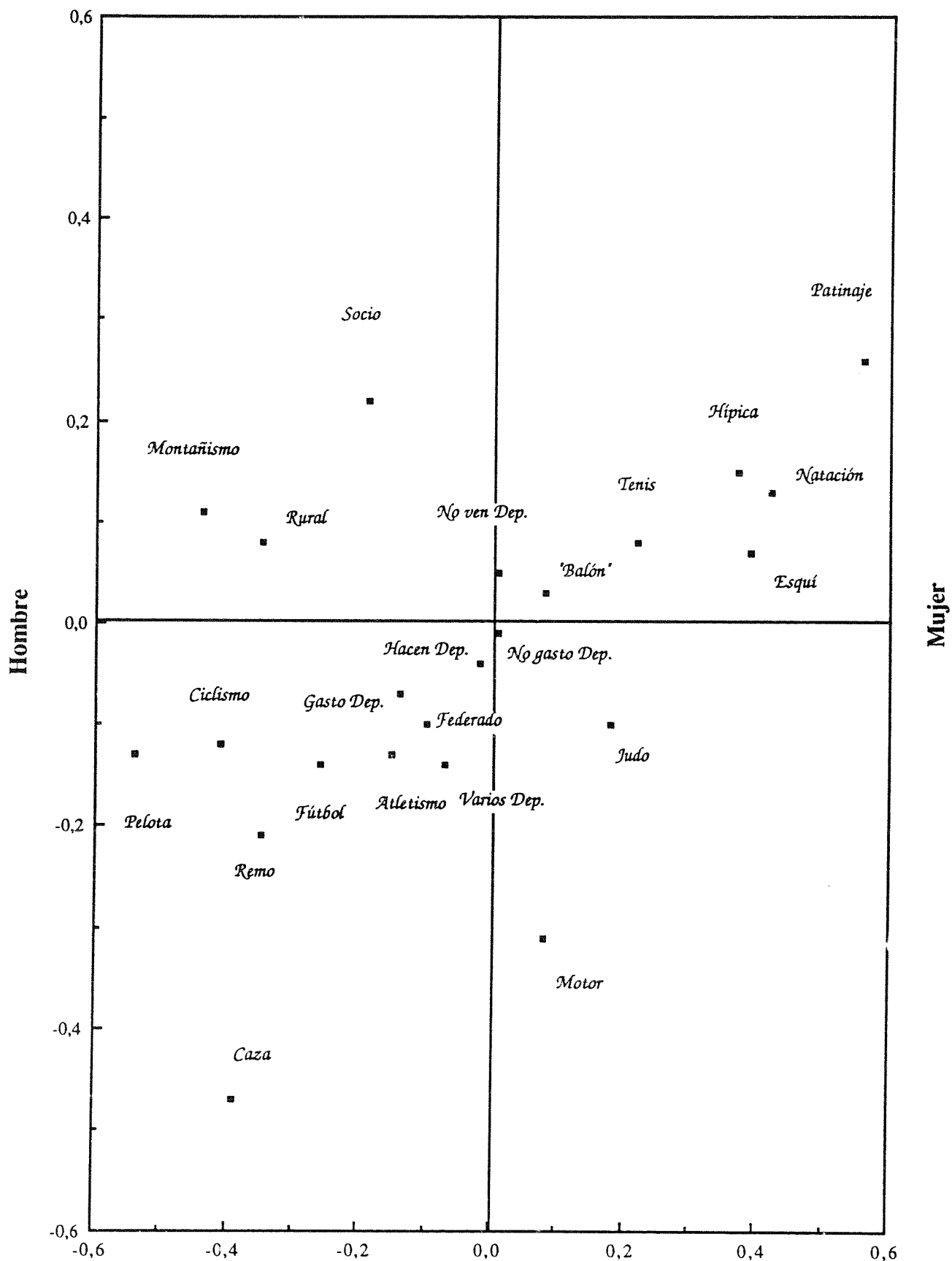
No nacido en el País Vasco



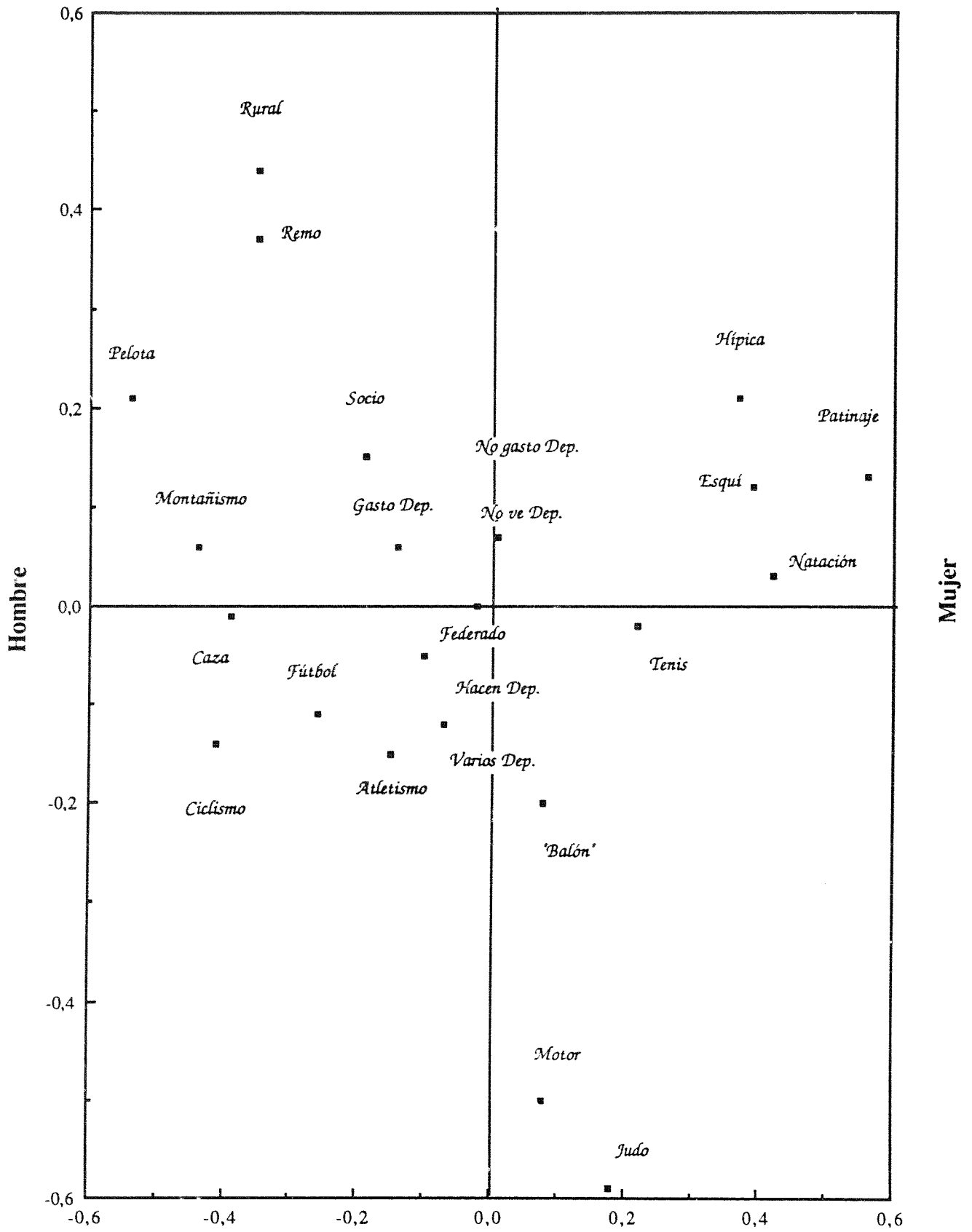
Empresario medio



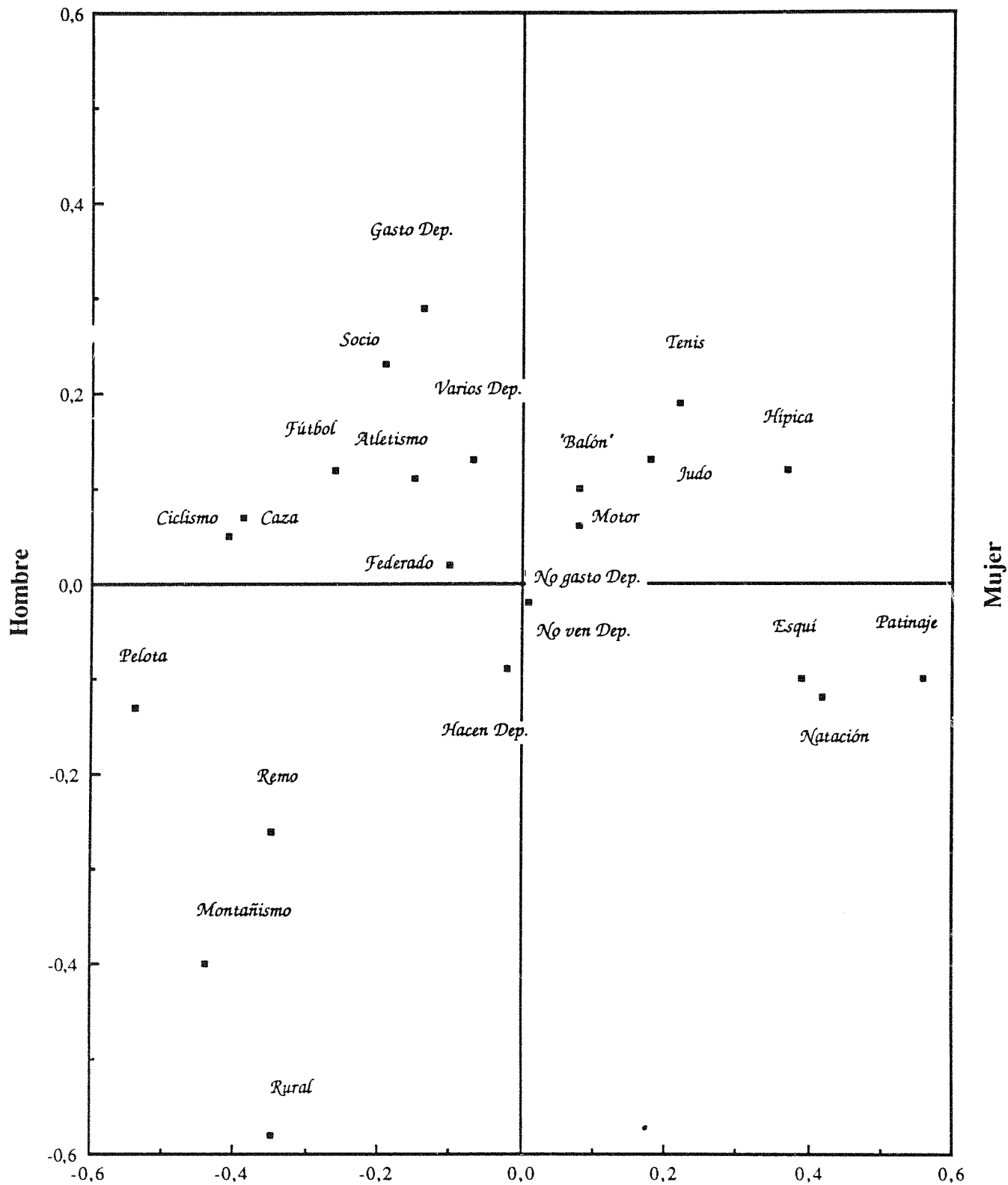
Clase Alta



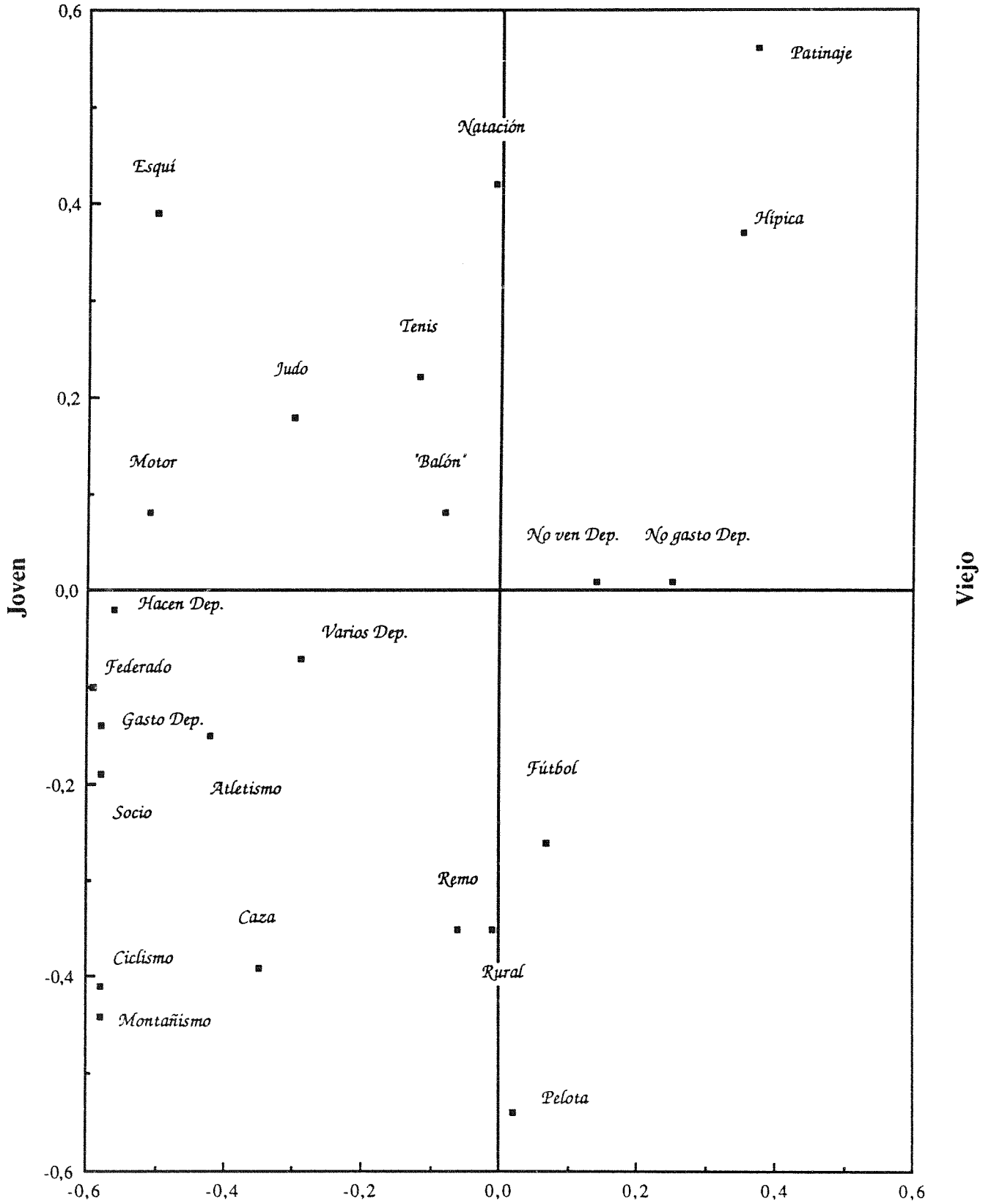
Empresario medio



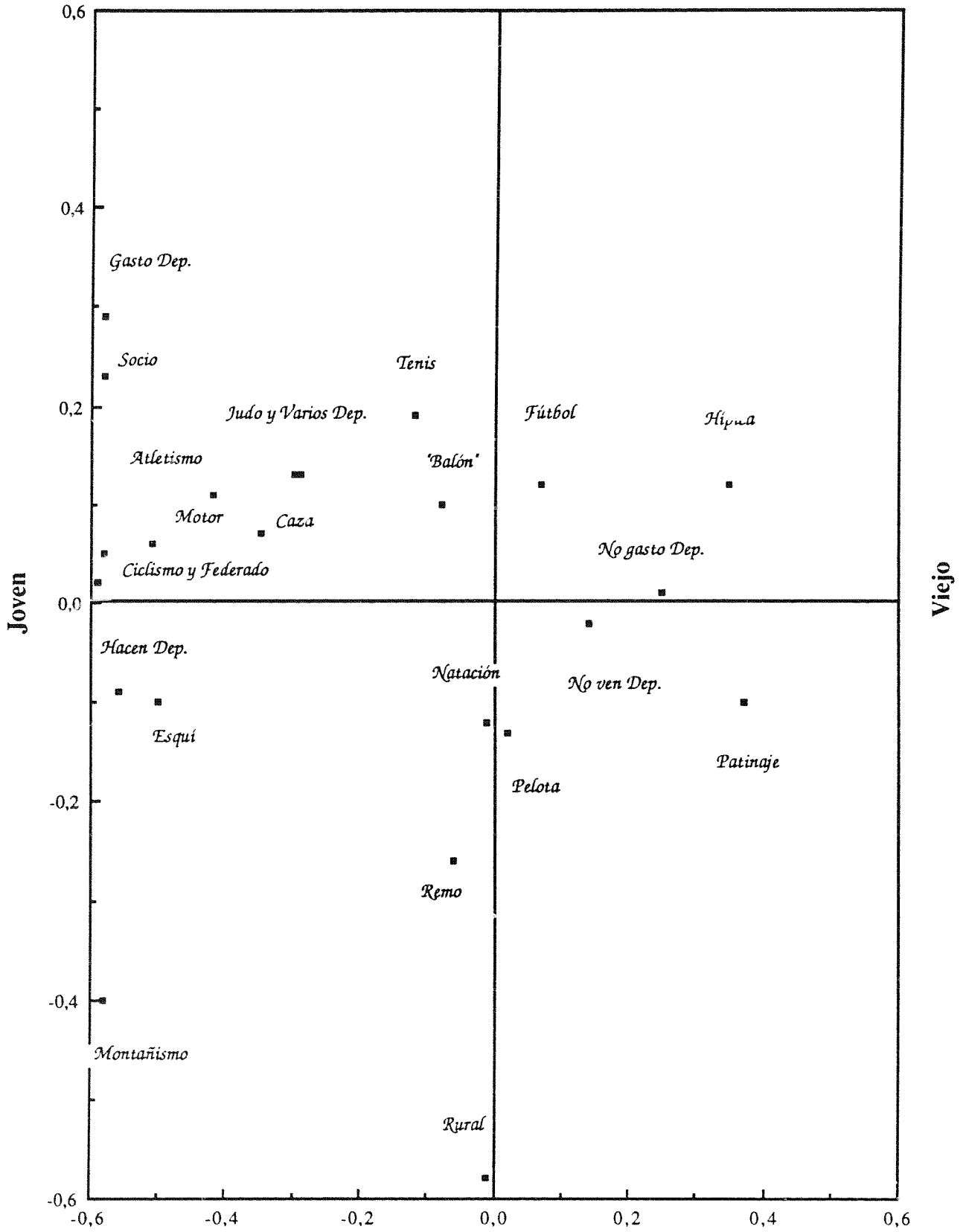
No nacido en el País Vasco



Mujer



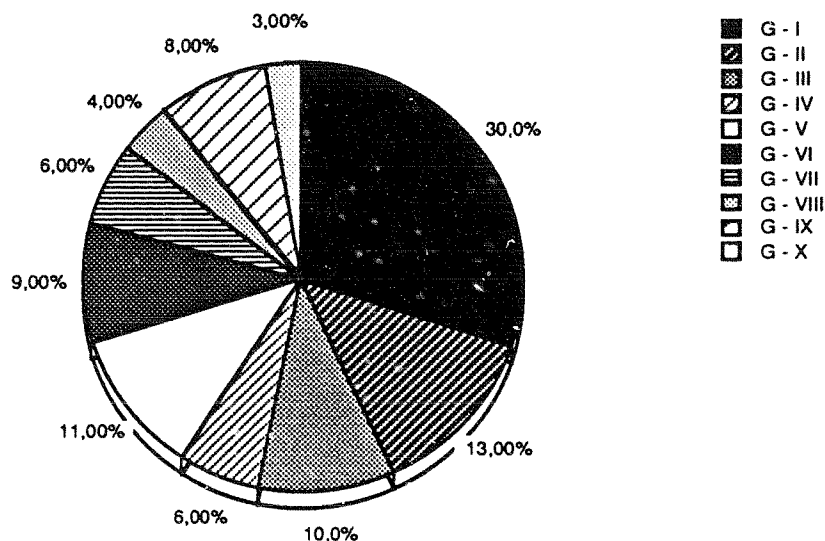
No nacido en el País Vasco



9.- FORMACION DE CLUSTERS: LOS ESTILOS DE VIDA.

Una vez efectuada la etapa SEMIS del SPAD, procedemos a cortar el dendograma a la altura de los diez grupos que abajo mostramos, los cuales, representan al conjunto de la población; haciendo posible conjugar el máximo de inercia total y la mínima concentración entre grupos (*).

Cada grupo, que denominamos estilo de vida, en tanto que identifica a un colectivo de personas con similares hábitos de comportamiento cultural y origen social, se caracteriza por el porcentaje de población que presenta unos rasgos comunes (gráfico 1), y por los gustos, intereses, comportamientos y origen social de los individuos que los forman (tabla 36 y gráficos 2 al 6).



(*) La inercia intergrupos es: 0,203. La inercia total, proveniente de las inercias intraclases es: 0,389. Y, el coeficiente $I. \text{ inter} / I. \text{ total} = 0,521$. Es importante que la inercia intergrupo sea máxima, mientras que, por el contrario, la inercia intraclase debe ser lo mínima posible. Así, los grupos son muy homogéneos entre sí y muy diferenciados entre ellos. Además, debemos conseguir una calidad media entre la inercia interclase y las intraclases (media representada por el coeficiente) lo más grande posible. Sin olvidar, adecuar el resultado de ese coeficiente a la partición del árbol en una posición tal que nos permita obtener los suficientes grupos como para explicar bien el espectro de diferencias entre la población (los estilos de vida) sin que ello suponga excesiva merma de la inercia media, puesto que a menos grupos mayor tasa de inercia y mayor significación, aunque, menos poder descriptivo del fenómeno.

9.1.- Grupo I (30%) Y Grupo VI (5%)

Tienen en común que están formados por individuos que **no consumen deporte**, y , de la misma forma, les interesa un tipo de deporte que nosotros llamamos **convencional**.

Características que les une y que les diferencia.

Les une:

- * Viejo
- * Jubilado
- * No consume deporte
- * Les gusta el deporte convencional
- * Poco Hardware
- * Estudios primarios
- * No consume cultura ilustrada

Características propias de cada grupo:

Grupo I

- * Nacido fuera del País Vasco
- * No mantiene costumbres euskaldunes: txikitear, E.T.B etc.
- * No hay posicionamiento claro en el tema religioso
- * No le interesa los deportes más autóctonos
- * Tiene un componente importante de mujeres
- * No se define políticamente (vota N/S)
- * Tiende a ser de clase baja
- * Les gusta el "Balón" (Baloncesto, Balonmano y Voleibol)

Grupo VI

- * Nativo y habla euskera
- * Consume audiovisual euskaldún
- * Muy religioso; católico practicante
- * Le interesan los deportes más autóctonos: Pelota, Fútbol..
- * Vota a P.N.V.
- * Habita en comarcas euskaldunes: Markina, B. Deba, Nervión

9.1.1.- Grupo I

A) relación intergrupos. Porcentaje respecto al total de la población

En primer lugar hay que advertir que siendo este grupo el más numeroso de los quince y por tanto el más representativo (30%) de la población vasca, la mayor parte de las cuestiones tienden a adquirir por lógica cifras más amplias.

Dicho ésto, vamos a señalar algunos puntos que puedan sobresalir.

Tienen numerosos efectivos en este grupo las siguientes cuestiones: No tienen amigos (54%); no leen periódicos (51%); les interesa el Baloncesto (47%); y, algunas otras que sobrepasan la media del 30% pero que no nos proporcionan un índice claro de caracterización de este grupo. En este caso, ofrecen mejor explicación los porcentajes intragrupo que pasamos a comentar a continuación.

B) Relación intragrupo: Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable

Ahora si que podemos ver hasta qué punto una modalidad es característica de este grupo o por el contrario es una respuesta que no representa a este colectivo.

Vamos a señalar únicamente el dato que nos parece más relevante, y que pueda dar algo más de información que la aportada en la descripción del grupo que hacemos al principio.

El 80% de las personas que componen el grupo tiene sólo estudios primarios; el 57% está compuesto por gente de edad avanzada, que no txikitean (70%), y, casi la mitad ha nacido fuera del País Vasco. Además, está formado por un porcentaje elevado de mujeres (63%). Tienen poca costumbre de acudir a batzokis (91%); prefiere no pronunciarse políticamente (51%), y es de clase baja (75%). Sin olvidar un detalle importante: no hay nadie que rechace el deporte, lo cual prueba que del no consumo de deporte no puede deducirse inmediatamente desinterés por el mismo. El rechazo de esta actividad cultural es cosa de pocos. Finalmente hay que señalar que si hay algún deporte que pueda gustar a este grupo es el mixto de "Balón" (46%).

El Grupo I es el de los "No", porque **culturalmente son muy poco activos**. Ni ocupan el tiempo con hábitos tradicionales que pasan por la relación con los amigos en los ambientes apropiados, ni se entretienen con lo que la cultura universal proporciona a todos, en especial la lectura. Respecto al deporte, nada de nada, tan sólo y de manera excepcional, sobresale la atracción por modalidades como el Baloncesto y en menor medida, Balonmano y Voleibol. Este es un fenómeno que sin lugar a dudas caracteriza al grupo.

Si tuviéramos que dar una explicación de este dato podríamos inclinarnos a pensar que el hecho de estar constituido el grupo por **gente mayor** y de **sexo femenino** en gran parte, hace suponer que la televisión ejerce sobre sus componentes un influjo decisivo, y ésta ha convertido al Baloncesto en una modalidad popular. Además, hay que tener en cuenta que los partidos se juegan a deshoras y entre semana, momentos que tienen audiencia en sectores de edad avanzada (también en jóvenes) y de amas de casa. No es de extrañar, pues, que si a un colectivo de las características de éste sin excesivas aficiones deportivas, le ponemos en la tesitura de decantarse por un deporte determinado, lo lógico es pensar que le surgirá, enseguida, aquello con lo que están más familiarizados, por ser de lo que ven, lo que más ven.

Y, no hay duda que los deportes favoritos de la televisión son Fútbol y Baloncesto -actualmente, sin duda, comparten más el tiempo con otros deportes-. Ahora bien, ¿por qué Baloncesto y no Fútbol?. En parte, debido al rechazo de las mujeres por el Fútbol, y en parte, porque tanto el Baloncesto como el Balonmano o Voleibol se juegan en recintos cerrados que sugieren mayor seguridad psíquica que los grandes espacios de los estadios de Fútbol.

En fín, cabría dar otras interpretaciones al fenómeno como por ejemplo el hecho de que también las nietas juegan ahora en el colegio al Baloncesto lo cual contribuye a tener este deporte en boca de todos, y, por tanto, contribuye a que sea una modalidad que esté fácilmente en los labios de aquéllos donde la acción cultural se circunscribe preferentemente al anillo del hogar, con la televisión y la radio como nexo de unión con el mundo exterior.

Finalmente, debemos recordar una vez más, que este primer grupo es el segundo con más viejos y el tercero con más mujeres.

9.1.2.- Grupo VI

A) Relación intergrupos. Porcentaje respecto al total de la población

Podemos destacar cuatro porcentajes que sobresalen por su gran peso en este grupo que representa tan sólo al 5% de la población encuestada.

En este colectivo están el 28% de los aficionados a la Pelota; el 25% de los residentes en la comarca vizcaina de Markina y el 15% de los del Bajo Deba guipuzcoano. Un 14% de los jubilados y un 11% de los que viven en la comarca de Nervión.

B) Relación intragrupo: Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable

Señalemos las siguientes características propias de este grupo. El 70% son gente de edad avanzada; un 29% de ellos están jubilados; un 39% habla euskera; el 56% asiste regularmente a misa y el 60% se declara católico practicante. Vota al P.N.V. el 39%; tienen estudios primarios el 76%; Un 57% lee temas deportivos, y alrededor de un 30% se interesa por los medios de comunicación en euskera.

Estamos ante un estilo de comportamiento cultural clásico de un grupo social típico de nuestro entorno geográfico. Gente mayor, de zona rural, euskaldún, muy religioso, que se interesa por los deportes autóctonos y que, en todo caso, se informa en los mass-media en euskera.

9.1.3.- Elementos de unión y de diferenciación entre estos dos grupos: I y VI

Lo básico que les caracteriza a ambos es el componente de edad que poseen, el nulo consumo de deporte e incluso de cualquier otra actividad cultural y, en todo caso, el interés por modalidades deportivas tradicionales.

Si bien, hay dos importantes aspectos que les diferencia. En primer lugar, el origen. En el primero de los grupos hay mucha gente no nacida en el País Vasco mientras que en el sexto, la mayoría son nativos euskaldunes. La otra cuestión que les distingue es sus gustos deportivos: unos (el G.VI), más cerca de los deportes autóctonos, y los otros (G.I) especialmente interesados por el Baloncesto (Ver Tablas 26 y 27).

CLASSE I

(* 1*)

112 29.7

10	GAST GASTO EN DEPORTE	(GASI)	23.48	0.000	1612	67.3	96.6	42.7
11	PRAX PRAXIS DEPORTE	(PRXI)	20.19	0.000	1538	64.2	91.7	42.5
12	SOCI SOCIO	(SOC1)	15.91	0.000	1997	83.4	98.2	35.0
13	VERO VER DEPORTE	(VER1)	14.57	0.000	1723	72.0	90.6	37.4
14	PELO PELOTA	(PEL1)	14.11	0.000	1997	83.4	97.1	34.6
15	MOTO MOTOR	(MOT1)	13.24	0.000	2248	93.9	100.0	31.7
16	FEDE FEDERADO EN DEPORTE	(FEDI)	13.05	0.000	2252	94.1	100.0	31.6
17	IXUS CINE VASCO	(IKUI)	12.00	0.000	1017	42.5	61.2	42.9
18	BALO BALON	(BAL2)	11.49	0.000	691	28.9	45.8	47.2
19	HARD HARDWARE	(HARI)	11.24	0.000	747	31.2	48.0	45.8
20	STUDIOS	(PIMA)	11.04	0.000	1539	64.3	80.2	37.1
21	INTERES-DEPORTE	(SIIN)	10.97	0.000	2261	94.4	99.9	31.4
22	REMO REMOS	(PIRI)	10.53	0.000	2302	96.2	100.0	30.9
23	FILM IR AL CINE	(FILI)	10.35	0.000	973	40.6	56.7	41.5
24	LIBR LEER LIBROS	(LIB1)	10.31	0.000	913	38.1	54.1	42.2
25	COAD COADES	(VIEJ)	9.90	0.000	939	41.7	57.2	40.7
26	VARI VARIOS DEPORTES	(VARI)	9.55	0.000	2158	90.1	97.6	32.2
27	VCS VIAJAR POR EL ESTADO	(VES1)	9.26	0.000	1289	53.8	68.1	37.6
28	CASS CASSETTES	(CASI)	9.00	0.000	1167	48.7	62.8	38.3
29	MONT MONTANISMO	(MON1)	8.94	0.000	2328	97.2	100.0	30.6
30	NATA NATACION	(NATI)	8.76	0.000	1988	83.0	92.4	33.1
31	ESQU ESQUI	(ESQ1)	8.60	0.000	2248	93.9	99.0	31.4
32	RURA RURAL	(CRUR)	8.46	0.000	2335	97.5	100.0	30.5
33	TXIK TXIKITEAR	(TXI1)	8.43	0.000	1374	57.4	70.2	36.4
34	CENA CENAR	(CEN1)	8.33	0.000	1483	61.9	74.3	35.7
35	NACI NACIMIENTO	(FUER)	8.26	0.000	833	34.8	47.3	40.5
36	FIES FIESTAS	(FIE1)	8.24	0.000	1131	47.2	60.1	37.8
37	PATI PATINAJE	(PAT1)	8.20	0.000	2071	86.5	94.4	32.4
38	CONF CONFERENCIA	(CON1)	8.02	0.000	1927	80.5	89.7	33.2
39	MUSE MUSEOS	(MUS1)	8.01	0.000	1707	71.3	82.2	34.3
40	CURS CURSOS	(CUR1)	7.93	0.000	1846	77.1	86.9	33.5
41	PUBB PUBS	(PUB1)	7.86	0.000	2076	86.7	94.2	32.3
42	SEXO SEXOS	(SEX2)	7.35	0.000	1233	51.5	62.9	36.3
43	VEU VIAJAR POR EUSKADI	(VEU1)	7.30	0.000	1417	59.2	70.2	35.3
44	EXPO EXPOSICIONES	(EXPI)	7.24	0.000	1643	68.6	78.8	34.1
45	PERI PERIODICOS	(PER1)	7.21	0.000	244	10.2	17.4	50.8
46	VEX VIAJAR POR EL EXTRANJERO	(VEX1)	7.15	0.000	1942	81.1	89.3	32.7
47	AMIG AMIGOS	(AMII)	7.10	0.000	190	7.9	14.3	53.7
48	MPOP POP	(MPO1)	7.09	0.000	1570	65.6	75.8	34.4
49	JUDO JUDDOS	(JUDI)	7.08	0.000	2353	98.3	100.0	30.3
50	BATZ BATZOKI	(BAT1)	7.03	0.000	2001	83.6	91.2	32.4
51	ICON TEMA CONCURSOS	(ICO2)	7.01	0.000	958	40.0	50.8	37.8
52	CICL CICLISMO	(CIC1)	6.50	0.000	2047	85.5	92.1	32.0
53	PART PARTIDOS POLITICOS	(N.S.)	6.47	0.000	981	41.0	51.0	37.0
54	STAR STATUS	(BAJA)	6.41	0.000	1584	66.2	75.4	33.9
55	TXAR TXARRIBODA	(TXAI)	6.38	0.000	1434	59.9	69.5	34.5
56	TEOI TEMA EDITORIAL	(TEDI)	6.08	0.000	1633	68.2	76.8	33.5
57	LENG LENGUA VASCA	(LENI)	6.02	0.000	1384	57.8	67.0	34.5
58	FOLK M. FOLK VASCO	(FOLI)	6.01	0.000	1617	67.5	76.1	33.5
59	STPR SITUACION PROFESIONAL	(SIP6)	6.01	0.000	734	30.7	39.5	38.3

CLASSE 6

(# \$#) 228 9.5

10	PELO PELOTA	(PEL2)	18.98	0.000	397	16.6	75.0	43.1
11	REMO REMOS	(PIR2)	13.01	0.000	92	3.8	29.4	72.8
12	RURA RURAL	(RUR2)	10.80	0.000	59	2.5	19.7	76.3
13	BALO BALON	(BAL1)	9.45	0.000	1793	74.1	93.4	12.5
14	EDAD EDADES	(VIEJ)	9.00	0.000	999	41.7	66.7	15.2
15	PRAX PRAXIS DEPORTE	(PRX1)	7.82	0.000	1538	64.2	85.5	12.7
16	ESQU ESQUI	(ESQ1)	7.50	0.000	2248	93.9	100.0	10.1
17	MOTO MOTOR	(MOT1)	7.50	0.000	2248	93.9	100.0	10.1
18	LENG LENGUA VASCA	(LEN3)	7.28	0.000	528	22.1	43.0	18.6
19	MAIA NATACION	(NATI)	7.28	0.000	1888	83.0	96.5	11.1
20	MPOP POP	(MPO1)	7.03	0.000	1570	65.6	84.6	12.3
21	SIPR SITUACION PRGFESIONAL	(SIP4)	6.96	0.000	247	10.3	26.3	24.3
22	VIP VIAJAR AL PUEBLO	(VIP1)	6.63	0.000	1262	52.7	72.8	13.2
23	TETB ETB	(TET2)	6.58	0.000	990	41.6	61.8	14.2
24	GAST GASTO EN DEPORTE	(GAS1)	6.10	0.000	1612	67.3	83.8	11.8
25	PATI PATINAJE	(PAT1)	5.83	0.000	2011	86.5	96.5	10.6
26	IRRA IRRATIA	(IRR2)	5.69	0.000	436	20.7	36.4	16.7
27	FILM IR AL CINE	(FIL1)	5.55	0.000	973	40.6	57.9	13.6
28	ROCK M. ROCK	(ROCK)	5.52	0.000	1775	74.1	87.7	11.3
29	FUTB FUTBOL	(FUT2)	5.50	0.000	1213	50.7	67.5	12.7
30	NACI NACIMIENTO	(NATI)	5.45	0.000	1073	44.9	61.8	13.1
31	TREU TEMA RADIO EN EUSKERA	(IRE2)	5.43	0.000	400	16.7	30.7	17.5
32	MDAN DANZA VASCA	(MDA2)	5.42	0.000	1332	55.6	71.9	12.3
33	CASS CASSETTES	(CAS1)	5.38	0.000	1167	48.7	65.4	12.8
34	PART PARTIDOS POLITICOS	(PNV.)	5.36	0.000	662	27.7	43.4	15.0
35	VARI VARIOS DEPORTES	(VARI)	5.30	0.000	2158	90.1	97.8	10.3
36	INTERES-DEPORTE	(SINI)	5.28	0.000	2261	94.6	99.6	10.0
37	PAIS	(PAI1)	5.14	0.000	2038	85.1	94.7	10.6
38	HARD HARDWARE	(HAR1)	5.09	0.000	747	31.2	46.5	14.2
39	CURS CURSOS	(CUR1)	5.08	0.000	1846	77.1	89.0	11.0
40	MONT MONTANISMO	(MON1)	5.06	0.000	2328	97.2	100.0	9.8
41	BIBL BIBLIOTECA	(BIB1)	4.80	0.000	2073	86.6	95.2	10.5
42	PUBB PUBS	(PUB1)	4.79	0.000	2026	86.7	95.2	10.5
43	TEUS TEMA EUSKERA	(TEU2)	4.74	0.000	456	19.0	31.6	15.8
44	JAZZ M. JAZZ	(JAZ1)	4.72	0.000	1897	79.2	89.9	10.8
45	EXPD EXPOSICIONES	(EXP1)	4.61	0.000	1643	68.6	81.1	11.3
46	TIVO DIARIOS DEPORTIVOS	(TIV1)	4.56	0.000	2286	95.5	99.6	9.9
47	STUDIOS	(PIHA)	4.22	0.000	1539	64.3	76.3	11.3
48	JUVE R. JUVENTUD	(JUV2)	4.21	0.000	2073	86.6	94.3	10.4
49	OFIC OFICIO RELIGIOSO	(OFI2)	4.17	0.000	922	38.5	51.3	12.7
50	DISC DISCOTECA	(DIS1)	4.09	0.000	2212	92.4	97.8	10.1
51	FEDE FEDERADO EN DEPORTE	(FED1)	4.08	0.000	2252	94.1	98.7	10.0
52	HOBH HOBBYS	(HOB1)	4.04	0.000	972	40.6	53.1	12.4
53	CENA CENAR	(CEN1)	4.03	0.000	1683	61.9	73.7	11.3
54	JUDO JUDDS	(JUD1)	4.01	0.000	2353	98.3	100.0	9.7
55	CREE CREENCIAS	(CATO)	4.00	0.000	3111	46.4	58.8	12.1
56	LURR LURRALDE	(MARR)	3.88	0.000	36	1.5	5.3	33.3
57	PROF PROFESIONES	(PRO9)	3.88	0.000	36	1.5	5.3	33.3
58	CICL CICLISMO	(CIC1)	3.87	0.000	2047	85.5	93.0	10.4
59	ATLE ATLETISMO	(ATL1)	3.83	0.000	2108	88.1	94.7	10.2

9.2.- Grupo IX (8%) y Grupo X (3%)

Los dos tienen de común que están ubicados en el cuadrante formado por la intersección **consumo de deporte e interés por modalidades clásicas o convencionales**.

A ambos grupos les caracteriza el hecho de que sus integrantes son individuos **varones** y con una posición intermedia respecto a la pura praxis deportiva, lo cual quiere decir que si bien no son unos grandes entusiastas a la hora de movilizarse cara a la acción deportiva, tampoco es un colectivo de "mancos" en esta materia.

Igualmente, si hay algo que atrae sobremanera a esta gente es el **Fútbol**, cuyo interés es similar en los dos grupos, pues gusta al 86% y al 75% respectivamente.

Características propias de cada grupo

Grupo IX

- * Consumen bastante deporte
- * Gustan de deportes clásicos: Fútbol, Pelota, Ciclismo... y, a su vez, rechazan los convencionales, tales como Patinaje o Hípica.
- * Varones
- * Obreros
- * Adultos
- * Aficionados a las apuestas: Lotería y quinielas
- * Alternan bastante: Txikiteo, txoko, fiestas populares y familiares etc.
- * Leen Deia
- * Se interesan por temas de la actualidad político-social
- * Estudios medios
- * Vota al P.S.O.E.

Grupo X

- * Consume deporte de forma moderada
- * Gusta de deportes clásicos preferentemente' Fútbol y Baloncesto
- * Varones
- * Jóvenes
- * Estudiantes
- * Vota a E.E.
- * Residen en Bilbao y en las comarcas de Gernika y Tolosa
- * Leen libros moderadamente y periódicos con más frecuencia
- * Escucha mucha radio y parece informado
- * Aprecia la música
- * Combina el txikiteo y la convivencia natural con la asistencia a locales de cultura clásica.

9.2.1.- Grupo IX

A) Relación intergrupos. Porcentaje respecto al total de la población

Este es un grupo no muy numeroso (8%), por tanto la cantidad de efectivos que responden a una modalidad de consulta no puede ser muy alto si la comparación la hacemos con la perspectiva de la población total, como es éste el caso. Sin embargo, si es cierto por este mismo motivo, que si se da la circunstancia de existir en alguna respuesta un porcentaje alto, lógicamente, hay que pensar que ella caracteriza mucho a este grupo.

Puede ser el caso del **Ciclismo** que tiene en este cluster al 35% de los aficionados vascos. De forma parecida podemos decir del indicador de **consumo medio de deporte**, representado aquí por el "ve poco deporte" y por "gasta poco en deporte", que son respuestas a medio camino entre no consume nada y consume mucho.

Esta posición media concentra a un 20% de la población total. Finalmente, queda por hacer una referencia más: el interés por la **Pelota** que cuenta con un 22% del conjunto de los partidarios de este deporte.

B) Relación intragrupo: Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable

Podemos observar desde otra perspectiva la influencia en los individuos que componen este grupo, de los diversos aspectos de cultura que analizamos. Se trata de comprobar qué cantidad de sujetos tiene tal o cual costumbre y, en su defecto, cuántos no la tienen.

Así por ejemplo , es posible ver como la gran mayoría de los componentes de este grupo son aficionados al Fútbol (86%); lo mismo que al Ciclismo (67%) y a la Pelota (47%). Este es un colectivo eminentemente masculino (81%); donde hay muchos obreros(57%), aficionados a andar por el monte o la playa (77%); y, un dato muy importante, pocos (4%) no leen periódicos.

En definitiva, nos encontramos con un típico grupo de adultos **varones y obreros** que tienen costumbres tales como leer la prensa, interesarse por los deportes clásicos, viajar por Euskadi y por el resto del Estado, salir del trabajo y txikitear con los amigos y aprovechar los fines de semana para disfrutar del monte y de la playa. Algunos votan al P.S.O.E. (17%), y son muchos los que leen Deia (35%).

Da la impresión de que este grupo está marcado por un componente con un estilo de vida, quizá de obrero medio, donde conviven gente que vota P.S.O.E. y gente que lee Deia, va a batzokis y frecuenta txokos.

Una vez más comprobamos como la línea divisoria entre el socialismo de signo estatal y gran parte del nacionalismo, parece dibujarse de forma artificial para separar a dos grupos que por mor del discurso político se nos presentan radicalmente diferentes allí

donde en realidad sólo hay personas con un origen social, unos gustos y unas costumbres básicamente iguales.

9.2.2.- Grupo X

A) Relación intergrupos. Porcentaje con respecto al total de la población

Siendo el grupo tan reducido (3%) difícilmente puede sobresalir una respuesta que represente a buen número de individuos puesto que la inmensa mayoría pertenece a otros colectivos de esta clasificación. No obstante, cabría mencionar el 12% sobre la población total de los individuos que declaran hacer algo de deporte y que se sitúan en este grupo, y, asimismo, el 11% de tolosarras.

B) Relación intragrupo. Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable

El grupo de deportes denominado genéricamente como "Balón" que reúne al Baloncesto -sobre todo-, Balonmano y Voleibol, está ampliamente representado en este grupo (80%). Igualmente sucede con el Fútbol (75%), y con mucha menos intensidad en el Tenis (40%); después, no parece que haya deporte alguno que concite gran interés entre estos jóvenes (62%) que son varones en su mayor parte (65%). Es un grupo que está formado por muchos estudiantes (22%) pero también por muchos obreros (40%), siendo, a la vez, uno de los colectivos con una mayor representación de ambos estratos de población. Lo mismo que de estudios primarios (49%) y de superiores (22%). Lo que puede darnos idea de la mixtificación de este grupo y de sus características culturales.

Se trata de un estilo de vida que combina el txikiteo popular (65%) y el interés sindical (54%) con las conferencias y las visitas a salas de arte (alrededor de un 45%). Se interesa mucho por la radiodifusión euskaldún, hasta el punto de que un 81% sintoniza E.T.B.. Van con frecuencia al cine (79%) y suelen veranear en un pueblo fijo (49%). Al parecer, caracteriza sobremanera a gente de Bilbao (31%) y de Tolosa (7%). Es el grupo

que más vota a E.E. (16%) , y es a uno de los que más le atrae la música (el 64% posee discos y cassettes), sobre todo pop (52%).

Con toda seguridad estamos ante un grupo de gente que familiarmente denominamos "jatorra". Son **jóvenes obreros o estudiantes**, en este caso no importa, que se divierten con los amigos por bares y plazas de nuestros pueblos, que se identifican con la **actualidad vasca** y no hacen ascos a la **cultura clásica**. Un grupo que se mueve, deportivamente hablando, por los caminos de los deportes tradicionales: **Fútbol y Baloncesto**, y que curiosamente, a casi nadie le interesa el Ciclismo.

9.2.3.- Elementos de unión y de diferenciación entre estos dos grupos: IX y X

Les une tres aspectos fundamentalmente. De un lado, estamos ante colectivos que **se interesan por el deporte**, no parece haber duda, pero, que, y esto les caracteriza a los dos, **consumen deporte de forma moderada**, es decir están en una posición intermedia entre los que hacen, ven o gastan mucho en deporte y los que no hacen nada de nada. Por otra parte, los dos grupos tienen en común su **interés por modalidades deportivas clásicas**, sobre todo les une su extraordinaria atracción por el Fútbol.

Finalmente, el tercer eslabón de la cadena es su **componente masculino** en su mayor parte. Luego, habría otras particularidades propias de los dos grupos, aunque, a mi juicio, de menos relieve. Por ejemplo, un fuerte porcentaje de **obreros** en ambos grupos, y la costumbre del txikiteo y de la diversión con los amigos.

Ahora bien, hay también mucho que les diferencia. En primer lugar la edad: **adultos unos y jóvenes los otros**, lo cual repercute, probablemente, en las posibilidades económicas y por tanto de un ocio más o menos variado.

En relación con los gustos deportivos, si bien ya hemos señalado que hay un interés mutuo por el Fútbol, hay que precisar que en el grupo de los adultos el interés se extiende por el Ciclismo y por la Pelota, mientras que entre los jóvenes tiene más atractivo el Baloncesto o el Balonmano. La política puede ser otra diferencia; el grupo de más edad es el más próximo al P.S.O.E., y el otro, por contra, es el más característico de E.E. (Ver Tablas 28 y 29).

9.3.- Grupo II (13%) y Grupo IV (6%)

Tienen de común que los componen individuos que **no consumen deporte** pero que, a su vez, tienen sus gustos más próximos a deportes **no convencionales**.

Caractrísticas que les une y que les diferencia

Les une:

- * No consumen deporte
- * Les interesa un deporte no convencional: Patinaje, Natación, Hípica etc.
- * Son mujeres
- * Gustan del tema hogar y salud para leer en prensa
- * Pasean frecuentemente por la calle

Características propias de cada grupo

Grupo II

- * Ama de casa
- * Estudios primarios
- * Lee revistas del corazón
- * Se interesa por los temas frívolos de sociedad
- * Católica practicante

CLASSE 9

(* 98) 191 7-6

11	CICL CIGLISMO	(CIC2)	15.51 0.000	347	14.5	67.4	35.2
12	VERO VER DEPORTE	(VER2)	11.96 0.000	526	22.0	63.5	21.9
13	FUTB FUTBOL	(FUT2)	19.78 0.000	1213	30.7	86.2	12.9
14	GAST GASTO EN DEPORTE	(GAS2)	10.50 0.000	559	23.4	59.7	19.3
15	PELO PELOTA	(PEL2)	7.61 0.000	397	16.5	47.5	21.7
16	SEXO SEXOS	(SEX1)	9.46 0.000	1161	48.5	80.7	12.6
17	STPR SITUACION PROFESIONAL	(SIP2)	7.53 0.000	733	30.6	56.9	14.1
18	PATI PATINAJE	(PAT1)	6.72 0.000	2071	86.5	98.3	8.6
19	ESQU ESQUI	(ESQ1)	6.63 0.000	2248	93.9	100.0	8.1
20	TDEP TEMA DEPORTE	(TDE2)	4.58 0.000	1074	44.9	68.0	11.5
21	INTERES-DEPORTE	(SIIN)	6.38 0.000	2261	94.4	100.0	8.0
22	HUPI HIPICA	(HIP1)	6.31 0.000	2264	94.6	100.0	8.0
23	BALO BALON	(BAL1)	6.08 0.000	1703	71.1	88.4	9.4
24	THOG TEMA HOGAR	(THO1)	5.30 0.000	1660	69.3	85.1	9.3
25	EDAD EDADES	(ADUL)	5.24 0.000	472	19.7	35.9	13.8
26	NATA NATACION	(NAT1)	5.17 0.000	1988	83.0	94.5	8.6
27	VEU VIAJAR POR EUSKADI	(VEU2)	5.05 0.000	977	40.8	58.6	10.8
28	PASE PASEAR POR LA CALLE	(PAS1)	5.02 0.000	1059	44.2	61.9	10.6
29	MOTO MOTOR	(MOT1)	4.79 0.000	2248	93.3	99.4	8.0
30	FEDE FEDERADO EN DEPORTE	(FED1)	4.69 0.000	2252	94.1	99.4	8.0
31	ATLE ATLETISMO	(ATL2)	4.55 0.000	286	11.8	23.8	15.0
32	RURA RURAL	(RUR1)	4.27 0.000	2335	97.5	100.0	7.8
33	FIES FIESTAS	(FIE2)	4.25 0.000	1263	52.8	67.4	9.7
34	HARD HARDWARE	(HAR2)	4.24 0.000	1348	56.3	70.7	9.5
35	TECO TEMA ECOLOGIA	(TEC2)	4.12 0.000	1136	47.5	61.9	9.9
36	VES VIAJAR POR EL ESTADO	(VES2)	4.02 0.000	1105	46.2	60.2	9.9
37	QUIN QUINIOLA	(QUI2)	3.85 0.000	910	38.8	51.4	9.2
38	TXOK TXOKO	(TXO2)	3.83 0.000	196	8.2	16.6	15.3
39	LOTE LOTERIA	(LOT2)	3.71 0.000	1172	49.0	61.9	9.6
40	CENA CENAR	(CEN2)	3.69 0.000	911	38.1	50.8	10.1
41	TXIK TXIKITEAR	(TXI2)	3.62 0.000	1020	42.6	55.2	9.8
42	JUDO JUDDO	(JUD1)	3.57 0.000	2353	98.3	100.0	7.7
43	PERI PERIODICOS	(PER2)	3.54 0.000	2150	89.8	96.1	8.1
44	TSMO TEMA SNOB	(TSM1)	3.48 0.000	1051	71.3	86.7	8.1
45	DEIA DEIA	(DEI2)	3.34 0.000	581	24.3	34.8	10.8
46	PLAY MONTE-PLAYA	(PLA2)	3.33 0.000	1600	66.8	77.3	8.8
47	PRAX PRAXIS DEPORTE	(PRX3)	3.32 0.000	549	27.9	33.1	10.9
48	TAGR TEMA AGRICOLA	(TAG2)	3.22 0.001	761	31.8	42.5	10.1
49	TACT TEMA ACTUALIDAD	(TAC2)	3.21 0.001	1081	45.2	56.6	9.4
50	TRNG TEMA RADIONBELA	(TRM1)	3.21 0.001	2167	96.3	96.1	8.0
51	ITEL TEMA TELEFILM	(ITE1)	3.14 0.001	937	49.8	56.8	9.6
52	VARI VARIOS DEPORTES	(VAR1)	3.01 0.001	2158	90.1	95.6	8.0
53	PART PARTIDOS POLITICOS	(PSOE)	2.95 0.002	238	9.9	16.6	12.6
54	TXAR TXARRIBUDA	(TXA2)	2.95 0.002	960	40.1	50.3	9.5
55	CAZA CAZAS	(CAZ1)	2.92 0.002	2367	98.8	108.0	7.6
56	FOOTING	(FOO1)	2.87 0.002	2368	98.9	108.0	7.6
57	TTIE TEMA TIEMPO	(TTI2)	2.85 0.002	828	34.5	44.2	9.7
58	SOCI SOCIO	(SOC2)	2.84 0.002	397	16.6	24.3	11.1
59	BATZ BATZOKI	(BAT2)	2.72 0.003	393	16.4	23.8	10.9
60	STUDIOS	(MEDI)	2.64 0.004	140	5.8	10.5	13.6

CLASSE 10

HI 3.4

NO	DESCRIPTION	CRITERE	PROBA	POIDS	POURCENTAGES GLOBAL	POURCENTAGES MOD/CLA	POURCENTAGES CLAM/000
11	BALO BALON	(BAL2)	9.55	0.000	691	28.9	80.2
12	PRAX PRAXIS DEPORTE	(PRX2)	7.15	0.000	307	12.8	46.9
13	GAST GASTO EN DEPORTE	(GAS2)	6.20	0.000	539	23.4	55.6
14	FUTB FUTBOL	(FUT2)	4.77	0.000	1213	39.7	73.3
15	EXPO EXPOSICIONES	(EXP2)	4.60	0.000	751	31.4	55.6
16	JUVE R. JUVENTUD	(JUV1)	4.57	0.000	321	13.4	33.3
17	MOTO MOTOR	(MOT1)	4.49	0.000	228	93.9	100.0
18	EDAD EDADES	(JVE)	4.36	0.000	923	38.6	61.7
19	TXIK TXIKITEAR	(TXI2)	4.30	0.000	1020	42.6	65.4
20	INTERES-DEPORTE	(SIIN)	4.29	0.000	2261	94.4	100.0
21	CICL CICLISMO	(CIC1)	4.24	0.000	2047	85.5	97.5
22	TSIN TEMA SINDICAL	(TSI2)	4.06	0.000	791	33.0	54.3
23	FILM IR AL CINE	(FIL2)	3.99	0.000	1421	59.4	79.0
24	PATI PATINAJE	(PAT1)	3.98	0.000	2071	86.5	97.5
25	TENI TENIS	(TEN2)	3.82	0.000	509	21.3	39.5
26	PLAY MONTE-PLAYA	(PLA2)	3.73	0.000	1600	66.8	84.0
27	STUDIOS	(SUPE)	3.65	0.000	195	8.1	21.0
28	PELO PELOTA	(PEL1)	3.58	0.000	1997	83.4	95.1
29	REMO REMOS	(PRI1)	3.57	0.000	2302	96.2	100.0
30	TSEX TEMA SEXO	(TSE2)	3.56	0.000	326	13.6	28.4
31	MPOP POP	(MPO2)	3.35	0.000	824	34.4	51.9
32	SEXO SEXOS	(SEX1)	3.23	0.001	1161	48.5	65.4
33	VIP VIAJAR AL PUEBLO	(VIP3)	3.22	0.001	786	32.8	49.4
34	VERD VER DEPORTE	(VER2)	3.20	0.001	526	22.0	37.0
35	TXAR TXARRIBODA	(TXA2)	3.17	0.001	960	40.1	56.8
36	LIBR LEER LIBROS	(LIB3)	3.16	0.001	531	22.2	37.0
37	PERI PERIODICOS	(PER2)	3.07	0.001	2150	89.8	97.5
38	CONF CONFERENCIA	(CON2)	3.06	0.001	467	19.5	33.3
39	MONT MONTANISMO	(MON1)	3.03	0.001	2328	97.2	100.0
40	CURS CURSOS	(CUR2)	3.00	0.001	548	22.9	37.0
41	STPR SITUACION PROFESIONAL	(SIP5)	2.95	0.002	269	11.2	22.2
42	ATLE ATLETISMO	(ATL1)	2.93	0.002	2108	88.1	96.3
43	TACT TEMA ACTUALIDAD	(TAC2)	2.92	0.002	1083	45.2	60.5
44	MUSE MUSEOS	(MUS2)	2.92	0.002	687	28.7	43.2
45	CONV CONVIVENCIA	(CON2)	2.90	0.002	1493	62.4	76.5
46	RURA RURAL	(RUR1)	2.87	0.002	2335	97.5	100.0
47	TRIN TEMA RADIO INFAN.	(TRI2)	2.86	0.002	233	9.7	19.8
48	FOLK M. FOLK VASCO	(FOL2)	2.84	0.002	777	32.5	46.9
49	ETB TV VASCA	(ETI2)	2.80	0.003	1643	68.8	81.5
50	IKUS CINE VASCO	(IKU2)	2.78	0.003	1373	57.5	71.6
51	LURR LURRALDE	(LIL8)	2.77	0.003	648	18.7	30.9
52	TNOB TEMA NOBEL	(TNO2)	2.74	0.003	708	29.6	43.2
53	LURR LURRALDE	(TLO)	2.72	0.003	53	2.2	7.4
54	PART PARTIDOS POLITICOS	(LE-E)	2.72	0.003	181	7.6	16.0
55	TDIR TEMA DIRECTOR	(TDI2)	2.65	0.004	857	35.8	49.5
56	REUS R. EUSKADI	(REU1)	2.63	0.004	416	17.3	28.4
57	CASS CASSETTES	(CAS2)	2.50	0.004	1227	51.3	64.2
58	ITEA TEMA TEATRO	(ITE2)	2.41	0.008	387	16.2	25.9
59	JUDO JUDDO	(JUDI)	2.40	0.008	2353	98.3	100.0
60	LURR LURRALDE	(GERN)	2.32	0.010	52	2.2	6.2

- * Tiene hobbies: Seguramente costura, punto y flores
- * Le gusta en T.V. y radio los concursos y magazín, así como las radionovelas
- * Aprecian la música clásica

Grupo IV

- * Le interesa, además: Footing, Montañismo y Esquí
- * Consume y le interesa la música pop
- * Son hijos de padres nacidos fuera del País Vasco
- * Viajan por España y por el Extranjero
- * Hacen convivencia con la familia muy frecuentemente
- * Se interesan por los temas de educación y cultura en T.V.
- * Frecuentan el batzoki
- * Lee libros alguna vez
- * Lee periódicos
- * Vive en Bizkaia, concretamente, en Margen Izquierda y Mungia
- * Tiene cierta vida de ocio externo a la casa
- * Es estudiante

9.3.1.- Grupo II

A) Relación intergrupos. Porcentaje respecto al total de la población.

En este grupo cabe destacar algunos aspectos. Por ejemplo, es un dato contundente el hecho de que el 77% de la población total que no se interesa por el deporte forma parte de este grupo. De igual manera, de aquellos que les gusta el Patinaje más de la mitad están en este grupo. Si sumamos esta cifra al 19% que pertenecen al cluster IV, tendremos que entre ambos están las tres cuartas partes de los aficionados a este deporte. Un tanto parecido sucede con la Hípica que tiene al 41% de los incondicionales en el grupo II, y al 15% en el IV.

B) Relación intragrupo. Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable

Este grupo se caracteriza entre otras cosas porque en él no hay ningún federado; a nadie le interesa el Deporte rural, ni la Caza, ni el Footing. Este grupo casi en su totalidad (96%) está representado por mujeres, de las cuales un 61% se declara ama de casa.

También, entre los hábitos más corrientes de sus componentes está el pasear (69%); casi la mitad lee revistas del corazón; el 68% es aficionada a los programas "puzzle" o magazín. Por el contrario, no frecuenta el batzoki (91%), ni txikitea (74%). Son gente muy católica (60%) y con muy pocos estudios (73%).

9.3.2.- Grupo IV

A) Relación intergrupo. Porcentaje respecto al total de la población

En este grupo están más de la mitad de todos los aficionados al Footing. El 42% del Esquí, el 30% del Montañismo y el 24% de la Natación.

Cabe destacar también, que el grupo queda muy caracterizado por la aportación del 18% de los votantes de Auzolan y el 20% de los residentes en lo que podríamos denominar Tierra Llana de Bizkaia.

B) Relación intragrupo. Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable

En este grupo la inmensa mayoría (95%) lee periódicos; se interesa por los programas culturales de la televisión (76%); rechazan la fiesta de los toros (95%); gustan de la convivencia familiar (74%); pasean mucho (69%); prácticamente, no está nadie

federado (99%); van mucho al cine (78%); no ven deporte (88%); y el 82% de los que forman parte de este colectivo son mujeres. Sin olvidar, que casi el 60% son jóvenes.

9.3.3.- Elementos de unión y diferenciación entre estos dos grupos: II y IV

Les une fundamentalmente el hecho de que están formados en su mayor parte, por personas del **sexo femenino** que tienen una **actitud poco favorable respecto al deporte**, más acusada en el II que en el IV, y que sus gustos en esta materia se centran en **modalidades poco convencionales**, que orientan decisivamente el sentido de uno de los vectores del análisis multivariante.

Por contra, estamos ante dos colectivos que se diferencian en varios aspectos. Uno de ellos es la edad: jóvenes y más mayores que oponen gustos particulares en materia de consumo de tiempo libre. A unos les interesa la música, el viajar y los temas de formación cultural clásica; mientras que en los otros la atracción la ejercen los medios audiovisuales, la prensa del corazón y el hobby tradicional: costura, punto y jardinería.

En definitiva, dos arquetipos sociales muy distintos que se ven unidos por una misma forma de asumir la praxis deportiva (Ver Tablas 30 y 31).

9.4.- GRUPO V (11%)

Este cluster no podemos situarlo dentro del plano factorial que surge del cruce entre el vector I: Consumo de deporte, y el vector II: Deportes convencionales. Y no lo podemos hacer, sencillamente, porque los valores test correspondientes a sus coordenadas no son nada significativos para esos dos primeros factores. En el primero es de .69 y en el segundo de 1.37. Si queremos afirmar la existencia de asociación con cierta fiabilidad debemos situar el margen de confianza en por lo menos un valor test de dos.

10	SEXO SEXOS	=HEMBRA	(SEX2)	19.46 0.000	1233	51.5	95.8	24.2
11	FUTB FUTBOL	(FUT1)	17.77 0.000	1181	49.3	91.0	24.2	
12	PATI PATINAJE	(PAT2)	17.49 0.000	323	13.5	54.7	52.6	
13	INTERES-DEPORTE	(MOIN)	15.67 0.000	133	5.6	33.1	77.4	
14	GASTO GASTO EN DEPORTE	(GAS1)	14.21 0.000	1612	67.3	95.8	18.5	
15	TOEP TEMA DEPORTE	(DEI1)	13.96 0.000	1320	55.1	88.4	20.8	
16	VERD VER DEPORTE	(VER1)	11.84 0.000	1723	72.0	94.9	17.1	
17	STPR SITUACION PROFESIONAL	(CISP6)	11.57 0.000	734	30.7	60.8	25.7	
18	PRAX PRAXIS DEPORTE	(PRX1)	9.74 0.000	1538	64.2	86.5	17.5	
19	NATA NATACION	(NAT2)	9.51 0.000	406	17.0	38.6	29.6	
20	FEDE FEDERADO EN DEPORTE	(FED1)	8.64 0.000	2252	94.1	100.0	13.8	
21	THOG TEMA HOGAR	(THO2)	8.60 0.000	734	30.7	52.7	22.3	
22	PELO PELOTA	(PELI)	8.37 0.000	1997	83.4	96.5	15.0	
23	HIPI HIPICA	(HIP2)	7.87 0.000	130	5.4	17.4	41.5	
24	REVI REVISTAS	(COR3)	6.92 0.000	734	30.7	48.2	20.4	
25	MOTO MOTOR	(MOT1)	6.91 0.000	2248	93.9	99.7	13.8	
26	SOCI SOCIO	(SDG1)	6.75 0.000	1997	83.4	94.5	14.7	
27	CICL CICLISMO	(CIC1)	6.50 0.000	2047	85.5	95.5	14.5	
28	TXIK TXIKITEAR	(TXI1)	6.47 0.000	1374	57.4	73.6	16.7	
29	TSNO TEMA SNOB	(TSN2)	6.46 0.000	543	22.7	37.9	21.7	
30	BALO BALON	(BAL1)	6.43 0.000	1703	71.1	85.2	15.6	
31	TENI TENIS	(TEN1)	6.27 0.000	1885	78.7	90.7	15.0	
32	RURA RURAL	(RUR1)	5.59 0.000	2335	97.5	100.0	13.3	
33	THAG TEMA MAGAZIN	(TMA2)	5.13 0.000	1320	55.4	68.5	16.1	
34	PASE PASEAR POR LA CALLE	(PAS2)	4.99 0.000	1335	55.8	68.5	16.0	
35	CREE CREENCIAS	(CATOLICO PRATICANTECADO)	4.89 0.000	1111	46.4	59.2	16.6	
36	QUIN QUINIOLA	(QUI1)	4.87 0.000	1484	62.9	74.0	15.5	
37	TREL TEMA RELIGIOSO	(TREL2)	4.77 0.000	504	21.1	31.8	19.6	
38	JUDO JUDDO	(JUD1)	4.68 0.000	2353	98.3	100.0	13.2	
39	JAZZ M. JAZZ	(JAZ1)	4.54 0.000	1897	79.2	88.1	14.4	
40	HDBB HOBBYS	(HOB2)	4.23 0.000	917	38.3	49.2	16.7	
41	TCON TEMA CONCURSOS	(TCO2)	4.17 0.000	958	40.0	50.8	16.5	
42	BATZ BATZOKI	(BAT1)	4.01 0.000	2001	83.6	90.7	14.1	
43	CAZA CAZAS	(CAZ1)	3.82 0.000	2367	98.9	100.0	13.1	
44	FOOTING	(FOO1)	3.75 0.000	2368	98.9	100.0	13.1	
45	TIVO DIARIOS DEPORTIVOS	(TIV1)	3.71 0.000	2286	95.5	98.7	13.4	
46	DISC DISCOTECA	(DIS1)	3.69 0.000	2212	92.4	96.8	13.6	
47	MCLA M. CLASICA	(MCL2)	3.67 0.000	1111	46.4	55.9	15.7	
48	REMO REMOS	(REM1)	3.66 0.000	2392	96.2	99.0	13.4	
49	ITOR TEMA TOROS	(ITQ1)	3.62 0.000	2068	86.4	92.3	13.9	
50	TRNO TEMA RADIONOBELA	(TRN2)	3.62 0.000	227	9.5	15.4	21.1	
51	STUDIOS	(PRIMA)	3.58 0.000	1539	64.3	73.0	14.7	
52	ROCK M. ROCK	(ROC1)	3.30 0.000	1775	74.1	81.6	16.3	
53	MONT MONTANISMO	(MON1)	3.21 0.001	2328	97.2	99.4	13.3	
54	CATE CATEQUESIS	(CAT2)	3.20 0.001	313	13.1	19.0	18.8	
55	VARI VARIOS DEPORTES	(VAR1)	3.14 0.001	2358	90.1	94.5	13.6	
56	TECO TEMA ECOLOGIA	(TEC1)	2.94 0.002	1459	52.3	60.1	14.9	
57	TSIN TEMA SINDICAL	(TSI1)	2.93 0.002	1603	67.0	74.0	14.3	
58	YSAL TEMA SALUD	(YSA2)	2.89 0.002	1199	50.1	57.6	16.9	
59	TAGR TEMA AGRICOLA	(TAG1)	2.85 0.002	1633	68.2	74.9	16.3	

CLASSE 4

(9 4*)

148

6.2

11	NATA NATAACION	(NAT2)	12.84	0.000	406	17.0	66.2	24.1
12	FUTB FUTBOL	(FUT1)	12.55	0.000	1181	49.3	93.2	11.7
13	ESQU ESQUI	(ESQ2)	11.45	0.000	146	6.2	41.2	41.8
14	PATI PATINAJE	(PAT2)	8.17	0.000	323	13.5	41.2	18.9
15	SEXO SEXOS	(SEX2)	8.13	0.000	1233	51.3	81.8	9.8
16	PRAX PRAXIS DEPORTE	(PRX2)	7.58	0.000	307	12.8	37.8	18.2
17	PELO PELOTA	(PEL1)	7.38	0.000	1997	83.4	98.6	7.3
18	FOOTING	(FOO2)	6.17	0.000	26	1.1	10.1	57.7
19	MOTO MOTOR	(MOT1)	6.05	0.000	2248	93.9	100.0	6.6
20	MONT MONTANISMO	(MON2)	5.65	0.000	66	2.8	13.5	30.3
21	CICL CICLISMO	(CIC1)	5.56	0.000	2047	85.5	97.3	7.0
22	VERO VER DEPORTE	(VER1)	5.30	0.000	1723	72.0	88.5	7.6
23	FILM IR AL CINE	(FIL2)	5.22	0.000	1421	59.1	78.4	8.2
24	EDAD EDADES	(JIVE)	5.17	0.000	923	38.5	58.8	9.4
25	MPOP POP	(MPO2)	4.74	0.000	824	34.4	52.1	9.5
26	FEDE FEDERADO EN DEPORTE	(FED1)	4.05	0.000	2252	94.1	99.3	6.5
27	TEOP TEMA DEPORTE	(TDE1)	3.99	0.000	1320	55.1	70.3	7.9
28	RURA RURAL	(RUR1)	3.87	0.000	2335	97.5	100.0	6.3
29	HIPI HIPICA	(HIP2)	3.81	0.000	130	5.4	13.5	15.4
30	HOG TEMA HOGAR	(HRO2)	3.73	0.000	734	30.7	44.6	9.0
31	NACI NACIMIENTO	(NAA)	3.72	0.000	271	11.3	21.6	11.8
32	TSAL TEMA SALUD	(TSA2)	3.65	0.000	1194	50.4	64.2	7.9
33	TOR TEMA TOROS	(TOR1)	3.59	0.000	2068	86.4	94.6	6.8
34	PASE PASEAR POR LA CALLE	(PAS2)	3.48	0.000	1335	55.8	68.9	7.6
35	DISC DISCOTECA	(DIS2)	3.39	0.000	182	7.6	15.5	12.6
36	ATLE ATLETISMO	(ATL1)	3.35	0.000	2108	88.1	95.3	6.7
37	TEDU TEMA EDUCACION	(TED2)	3.33	0.000	830	34.7	47.3	8.4
38	CONV CONVIVENCIA	(CON2)	3.29	0.000	1493	62.4	74.3	7.4
39	VES VIAJAR POR EL ESTADO	(VES2)	3.26	0.000	1103	46.2	58.8	7.9
40	JUDO JUDOS	(JUD1)	3.23	0.000	2353	98.3	100.0	6.3
41	MELO MELODICA	(MEL2)	3.23	0.000	1108	46.3	58.8	7.9
42	BATZ BATZOKI	(BAT2)	3.22	0.000	393	16.4	26.4	9.9
43	BALO BALON	(BAL1)	3.20	0.000	1783	71.1	81.8	7.1
44	PUBB PUBS	(PUB2)	3.16	0.000	318	13.3	22.2	10.4
45	TESC TEMA TEATRO EN TV	(TES2)	2.98	0.000	893	37.3	48.4	8.1
46	JAZZ M. JAZZ	(JAZ2)	2.93	0.000	497	20.8	30.4	9.1
47	RENO REMOS	(REN1)	2.87	0.000	2302	96.2	99.3	6.4
48	LEBR LEER LIBROS	(LIB3)	2.85	0.000	531	22.2	31.8	8.9
49	VEX VIAJAR POR EL EXTRANJERO	(VEX2)	2.78	0.000	452	18.9	27.7	9.1
50	TCUL TEMA CULTURA	(TCU2)	2.70	0.000	1583	66.1	75.7	7.1
51	SITR SITUACION PROFESIONAL	(SIP3)	2.69	0.000	269	11.3	18.2	10.0
52	CAZA CAZAS	(CAZ1)	2.64	0.000	2367	93.6	100.0	6.3
53	HARD HARDWARE	(HAR2)	2.62	0.000	1348	56.3	66.2	7.3
54	TXAR TXARRIBODA	(TXA2)	2.59	0.000	960	40.1	50.0	7.7
55	LURR LURRALDE	(LUN3)	2.54	0.000	23	1.0	3.4	20.0
56	LURR LURRALOE	(LUR2)	2.50	0.000	287	12.0	18.2	9.4
57	PARI PARTIDOS POLITICOS	(PAR1)	2.38	0.000	33	1.2	3.4	17.9
58	REVI REVISTAS	(OCIG)	2.38	0.000	67	2.8	6.1	13.4
59	SITR SITUACION PROFESIONAL	(SIP6)	2.36	0.000	734	30.7	39.2	7.9
60	PERI PERIODICOS	(PER2)	2.29	0.000	2150	89.8	94.6	6.5

Por tanto, hay que afirmar que este grupo no queda representado en estas dos grandes dimensiones que explican la variabilidad de todos los ítems y que, sin embargo, es más propio de otros vectores como por ejemplo del tercero, que todavía se distingue de los dos primeros, aunque, ya empieza a parecerse al conjunto de los factores restantes.

Este tercer factor podría darnos a entender una oposición entre distintas modalidades deportivas cuya razón de ser esté en el atractivo que ejercen en sectores de población que se interesan por deportes autóctonos y clásicos entre nosotros, como por ejemplo Pelota, Rural, Remo, Motor, Caza, Ciclismo..., mientras que enfrente estarían deportes más propios de un medio urbano y que se desarrollan en espacios cerrados y limitados como lo es la misma ciudad. Serían el Baloncesto, Balonmano, Voleibol, Tenis, Natación, Patinaje, Fútbol.... Deportes que también se distinguen, posiblemente, por el mayor o menor empleo de la fuerza física.

Si, incluso añadimos a estas preferencias deportivas un determinado tipo social de persona, cabría identificar a este factor con la disyuntiva **deporte rural frente al urbano**.

Volviendo al análisis de los clusters, hemos de situar, como decimos más arriba, al grupo V en este eje factorial número tres, en el cual adquiere una fiabilidad con su asociación a él de 19.97 valor test. Además, hay que decir que el sentido que señala es el positivo, o sea, en la dirección del vector que se nos antoja como rural. Es por ello que en este grupo las modalidades preferidas son Motor, Deportes varios, Judo, Caza, Ciclismo etc.

El perfil sociodemográfico que califica a los integrantes de este colectivo es el siguiente: varón, en paro u obrero; joven que estudia formación profesional; más bien de clase baja; que vive en la Margen Izquierda de la ría de Bilbao; alterna mucho y tiende a votar al Partido Comunista.

Para una clarificación mayor vamos a observar la tipología del grupo a través de los porcentajes medidos en relación a la población total y respecto a las distintas modalidades de respuesta de la misma pregunta.

A) Relación intergrupo. Porcentaje respecto al total de la población

Tres cuartas partes de los aficionados al **Motor** en la Comunidad Autónoma Vasca se hallan juntos en este grupo, lo que da idea de la importancia que tiene para éstos el deporte del Motor. Y de idéntica forma sucede con el caso del **Judo**. Otros deportes que tienen en este grupo una amplia representatividad respecto al colectivo total son la Caza y Deportes varios, ambos con una base de aficionados que llega al 41% del conjunto de la muestra.

En relación con características de pertenencia o identificación sociodemográfica hay que resaltar de entre la sopa de cifras, el 30% de todos los votantes del **Partido Comunista** que forman parte de la base social de este grupo.

B) Relación intragrupo. Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable

Son significativos los siguientes datos: Hay un 70% de varones, que no van a misa (72%), que son en su mayor parte obreros(38%) y muchos no tienen en la actualidad empleo(13%). Es el grupo donde hay mayor número de parados. Viven fundamentalmente, en Bilbao o Margen Izquierda (17%). Casi la mitad (46%) son jóvenes, aunque, hay bastantes viejos (33%). La mayoría (73%) se sitúa formando parte de la clase baja.

Son gente que gusta del placer de alternar después del trabajo (56%); compran revistas de actualidad socio-política (20%) y discos (58%). Poseen un nivel medio de

instrumentos de tiempo libre (66%). Son aficionados al cine vasco actual (66%) y al mundo de la tauromaquia (22%).

En definitiva, podemos decir que este quinto grupo que representa a un 11% de la población vasca está formado por gente de **escasos recursos económicos** que es, fundamentalmente, **joven varón** que trabaja o está en paro, tiende a identificarse con partidos de obrerismo clásico, típico de la Margen Izquierda de la ría de Bilbao. Son gente de **costumbres sencillas**; sale del trabajo y txikitea con los amigos, comenta la actualidad socio-política del momento, va al cine y de vez en cuando presencia algún espectáculo deportivo.

Es un grupo que se interesa por deportes de naturaleza, acción y habilidad (Motor y Caza); y fuerza y belleza como Ciclismo, Judo o Rural. Si hay algo que pueda caracterizar a todas estas modalidades es el lado puramente **individualista del deporte**. Desde luego, no son especialidades típicas de equipo. Es un deporte donde el individuo se enfrenta solo al medio con el que compite, algo que hace recordar la apuesta del hombre frente al toro en esa fiesta tan peculiar y que significativamente gusta tanto a este colectivo de vascos. Por todo ello, no es de extrañar que alumbren un tercer factor, ya que tienen poco que ver con las dos dimensiones básicas con las que se identifican el resto del espectro social de nuestro País (Ver Tabla 32).

9.5.- GRUPO III (10%); GRUPO VII (6%) Y GRUPO VIII (4%)

Tienen de común el hecho de ubicarse dentro del cuadrante que en la intersección de los factores I y II indica una tendencia al **consumo de deporte** y, a su vez, a preferir **modalidades no convencionales**, tendencia expresada por el rechazo al Fútbol. Aunque, si esto se da claramente en los grupos VII y VIII, en el grupo III es preciso hacer una matización que proviene de la inclusión del Fútbol como deporte que interesa, lo cual marca el estilo del cluster, y hace que su incidencia en factor II sea, prácticamente, nula.

CLASSE 5 268 11.1

NO	DESCRIPTION	CRITERE	PROBA	POIDS	POURCENTAGES			
11	MOTO MOTOR	(MOT2)	15.93	0.000	146	6.1	39.6	71.9
12	VARI VARIOS DEPORTES	(VAR2)	11.67	0.000	236	9.9	36.2	60.7
13	JUDO JUDDOS	(JUD2)	8.13	0.000	41	1.7	10.9	70.7
14	SEXO SEXOS	(SEX1)	7.65	0.000	1161	48.5	70.2	16.0
15	NATA NATACION	(NAT1)	6.22	0.000	1988	83.0	94.3	12.6
16	BALO BALON	(BAL1)	6.10	0.000	1703	71.1	85.7	13.3
17	PATI PATINAJE	(PAT1)	5.77	0.000	2071	86.5	95.8	12.3
18	MONT MONTANISMO	(MON1)	5.46	0.000	2328	97.2	100.0	11.4
19	SOCI SOCIO	(SOC1)	4.81	0.000	1997	83.4	92.5	12.3
20	FEDE FEDERADO EN DEPORTE	(FED1)	4.69	0.000	2282	94.1	98.9	11.6
21	TXIK TXIKITEAR	(TXI2)	4.64	0.000	1020	42.6	55.8	14.5
22	FFOR TEMA TOROS	(TTO2)	3.92	0.000	326	13.6	21.9	17.8
23	OFIC OFICIO RELIGIOSO	(OFI1)	3.92	0.000	1472	61.5	72.1	33.0
24	CAZA CAZAS	(CAZ2)	3.91	0.000	27	1.1	4.2	60.7
25	PASE PASEAR POR LA CALLE	(PAS1)	3.82	0.000	1059	44.2	55.1	13.8
26	TENI TENIS	(TEN1)	3.52	0.000	1805	78.7	86.4	12.1
27	HARD HARDWARE	(HAR2)	3.50	0.000	1348	56.3	66.0	13.0
28	MCLA M. CLASICA	(MCL1)	3.49	0.000	1283	53.6	63.4	13.1
29	FOOTING	(FOD1)	3.46	0.000	2368	98.9	100.0	11.2
30	STPR SITUACION PROFESIONAL	(SIP3)	3.41	0.000	175	7.3	12.8	19.4
31	MOAN DANZA VASCA	(MDA1)	3.38	0.000	1062	45.4	54.0	13.5
32	REVI REVISTAS	(POL4)	3.27	0.001	311	13.0	19.6	16.7
33	TRNO TEMA RADIONOBELA	(TRN1)	3.08	0.001	2167	90.5	95.1	11.6
34	IKUS CINE VASCO	(YKU2)	2.94	0.002	1377	57.5	65.7	12.6
35	TCHI TEMA CHISTES	(TCH2)	2.93	0.002	986	41.2	49.4	13.3
36	TCON TEMA CONCURSOS	(TCO1)	2.90	0.002	1436	60.0	67.9	12.5
37	REL TEMA RELIGIOSO	(TRE1)	2.88	0.002	189.9	78.9	85.3	12.0
38	LURR LURRALDE	(LZQU)	2.79	0.003	287	12.0	17.4	16.0
39	TSEX TEMA SEXO	(TSE2)	2.78	0.003	326	13.6	19.2	15.6
40	PART PARTIDOS POLITICOS	(P-C-)	2.78	0.003	27	1.1	3.0	29.6
41	CATE CATEQUESIS	(CAT1)	2.69	0.004	2081	86.9	91.7	11.7
42	STPR SITUACION PROFESIONAL	(SIP2)	2.68	0.004	733	30.6	37.7	13.6
43	LURR LURRALDE	(PLEN)	2.59	0.005	35	1.5	3.4	25.7
44	RURA RURAL	(RUR2)	2.58	0.005	59	2.5	4.9	22.0
45	INTERES-DEPORTE	(SIN1)	2.57	0.005	2261	94.4	97.4	11.4
46	EDAD EDADES	(JOVE)	2.56	0.005	923	38.6	45.7	13.1
47	TCUL TEMA CULTURA	(YCU1)	2.54	0.006	811	33.9	40.8	13.3
48	PRAX PRAXIS DEPORTE	(PRX1)	2.52	0.006	1538	64.2	70.9	12.2
49	CICL CICLISMO	(CIC2)	2.50	0.006	347	14.3	19.6	15.0
50	TSNO TEMA SNOR	(TSN1)	2.50	0.006	1851	77.3	83.0	11.9
51	VERD VER DEPORTE	(VER2)	2.49	0.006	526	22.8	27.9	14.1
52	STUDIOS	(F-P-)	2.47	0.007	270	11.3	15.8	15.6
53	STPR SITUACION PROFESIONAL	(SIP4)	2.47	0.007	267	10.3	14.7	15.6
54	FIES FIESTAS	(FIE2)	2.45	0.007	1263	52.8	59.6	12.5
55	THOG TEMA HOGAR	(THO1)	2.44	0.008	1668	69.3	79.5	12.0
56	STAT STATUS	(BAJA)	2.40	0.008	1584	66.2	72.5	12.1
57	IRRA IRRATIA	(IRR1)	2.39	0.009	1898	79.3	84.5	11.8
58	CREE GREENCIAS	(CROS)	2.32	0.010	308	12.9	17.4	14.9
59	CASS CASSETTES	(CAS2)	2.31	0.011	1227	51.3	57.7	12.5
60	VIDE VIDEO-CLUB	(VID1)	2.29	0.011	171	7.1	10.6	16.4

Aclarados estos puntos, señalaremos los aspectos que unen a los tres grupos y aquéllos que son propios de cada uno de ellos.

Características comunes a los tres grupos.

- * Consumen bastante deporte
- * Tienden a preferir modalidades no convencionales
- * Son grupos formados por jóvenes
- * Estudiantes de B.U.P. y de estudios superiores
- * Estan en posesión de mucho hardware cultural
- * Consumen mucha cultura ilustrada
- * Suelen viajar bastante
- * Consumen mucha música joven
- * No dejan, con frecuencia, de alternar

Características propias de cada grupo.

Grupo III

- * Consume mucho deporte
- * Modalidades: Atletismo, Fútbol, "Balón"
- * Varón
- * Joven
- * Estudiante: B.U.P.
- * Consume mucha cultura ilustrada
- * Consume mucha música joven
- * Alterna
- * Tiende a ser votante de E.E.
- * Posee mucho hardware cultural

Grupo VII

- * Consumo medio de deporte
- * Modalidades: Montañismo, Natación, Footing, Tenis
- * Joven
- * Estudios superiores y B.U.P.
- * Clase media y alta
- * Consume mucha cultura ilustrada
- * Viaja bastante
- * Consume música joven
- * Alterna
- * Práctica media del euskera
- * Posee mucho hardware cultural

Grupo VIII

- * Consume bastante deporte
- * Modalidades: Motor, Deportes varios, Caza, Judo, Esquí
- * Joven
- * Varón
- * Estudiante: B.U.P. y superiores
- * Consume bastante cultura ilustrada
- * Viaja bastante
- * Consume música joven
- * Alterna
- * Posee mucho hardware cultural

9.5.1.- Grupo III

A) Relación intergrupos. Porcentaje respecto a la población total

Estamos ante un colectivo de gente asidua a los espectáculos deportivos; nada menos que el 61% de toda la población que afirma acudir con frecuencia a los estadios se halla en este grupo. También, aquí tenemos al 56% de los federados en algún deporte; el 38% de los socios de algún club; el 26% de los que leen periódicos deportivos y el 30% de los que compran revistas deportivas. Asimismo, el 20% de los que votan a E.E. y el 21% de los que van a discotecas.

B) Relación intragrupo. Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable

Del comentario anterior ya hemos podido percibir que este grupo III es seguramente el que concentra a mayor número de individuos que afirman tener un ambiente más deportivizado. Pues bien, las cifras de sus respuestas vienen a corroborar esta apreciación.

En este grupo, un 80% declara hacer mucho deporte, lo que significa en realidad, practicar con mucha frecuencia, por lo menos, semanalmente. Un 65% es socio de algún club; un 33% está federado; un 66% tiene un gasto medio en deporte, mientras un 22% gasta mucho.

Un 75% se interesa por la temática deportiva en prensa. A un 32% le gusta el Atletismo. El Fútbol al 72% y el "Balón" al 49%

Más de las tres cuartas partes es varón. Más de la mitad joven, estudiante (25%) y de B.U.P. (22%). Un 71% posee discos o cassettes. Un 75% acude al cine. Un 58% txikitea. Un 53% lee al menos alguna vez a la semana, y son poco amigos de las ceremonias religiosas (73%).

Es un grupo de varones bastante jóvenes que ocupan el ocio en actividades propias de gente de su edad que está estudiando: Pasa el tiempo en el cine, lee, asiste a acontecimientos culturales de su entorno, escucha música, y sobre todo, participa de un ambiente plenamente deportivo. Es el colectivo más identificado con la praxis deportiva de los diez estilos culturales en los que se descompone la población vasca.

9.5.2.- Grupo VII

A) Relación intergrupos. Porcentaje respecto a la población total.

De entre las cifras dignas de reseñar dentro de este apartado que nos da idea de la importancia que una variable tiene para un conjunto de individuos, en este caso el grupo VIII, debido al peso que tiene respecto al conjunto de la población y que, normalmente, es lo que interviene para caracterizar al grupo, podemos mencionar las que aparecen en dos modalidades deportivas: el Montañismo y el Footing que representan a un total de población del 56% y 38% respectivamente.

El resto de la información que nos sirve para observar la especificidad del grupo viene dada a través de la comparación de las respuestas entre sí. Es decir, si un 80% contesta, por ejemplo, que sí le interesa el Fútbol, quiere decir, sin duda, que ésta es una modalidad que caracteriza a los que componen ese grupo, puesto que sólo un 20% rechaza o no se interesa -porque no lo menciona- por el Fútbol.

Hecha esta apreciación pasamos a comentar los porcentajes intragrupo.

B) Relación intragrupo. Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable

A juzgar por los datos, parece que estamos ante un grupo de una situación económica acomodada lo que le permite tener un consumo alto de lo que llamamos cultura ilustrada.

Un hecho cierto es que este grupo, junto con el VIII, es el colectivo que menos gente tiene situada en la clase baja, no llega al 50%. Un 26% es de clase alta y un 29% pertenece a la media. Asimismo, un 25% declara poseer un nivel alto de hardware cultural; otro 35% ha viajado al extranjero y un 10% está en la categoría profesional de cuadros superiores, el porcentaje mayor del conjunto de los diez grupos.

Con estos antecedentes socio-económicos es más fácil entender la participación de estos individuos del escaparate cultural que se ofrece ante nosotros. Ya hemos visto que viajan, pero, también tienen una vida de sociedad intensa: Salen con frecuencia a cenar o a comer fuera de casa (65%); van al teatro (42%); al cine (80%); al monte-playa (82%); alternan (59%); acuden a fiestas populares (65%); compran discos (76%). Todos leen periódicos (98%), sobre todo, Egin y El País (35%).

Este cluster tiene algo de contradictorio en lo que se refiere a su base social. Probablemente, introduzca en un mismo saco a gente que tiene de común la juventud, el nivel económico, su interés por el deporte y por la cultura en general; pero, de un lado, deben estar jóvenes más marcados por su pertenencia a la clase alta y que, seguramente, tienen poco que ver con el diario Egin, incluso con la lectura en euskera. Mientras que a la vez, convive con otro sector que proporciona carácter al grupo y que es seguro que proviene de un origen social medio, aunque, no modesto.

El caso es que, es la forma de emplear su tiempo libre lo que les ha unido y por mucho que queramos encontrar diferencias, debido a la deformación profesional de observar la realidad social desde perspectivas de clase, el análisis empírico nos dá conjuntos de pautas de comportamiento y nada más; otra cosa es que deseáramos obtener opiniones y actitudes, pretensión inútil con este modelo de encuesta que sólo desea recibir información de los hábitos, de las costumbres, de lo que hacen los vascos con su tiempo libre.

9.5.3.- Grupo VIII

A) Relación intergrupos. Porcentaje respecto a la población total

En este grupo están el 56% de los aficionados al deporte de la Caza; el 30% de los del Judo; el 25% de los del Motor, y el 30% de los que compran revistas deportivas. Estas son las cifras más significativas en este primer análisis.

B) Relación intragrupo. Porcentaje respecto a las otras respuestas de la misma variable.

En primer lugar hay que decir que éste es un grupo de jóvenes (76%) varones (81%), que son, en su mayor parte, estudiantes (34%) que hacen B.U.P. (27%) o estudios superiores (23%). Es un grupo poco religioso (78%) que posee un amplio surtido de instrumentos del ocio cultural de nuestro tiempo (32%). Acostumbra a ir al cine (86%); viajan fuera mucho (46%) y compran discos (85%).

En definitiva, tal parece que estamos ante una copia del grupo VII, si no fuera porque los intereses en materia de deportes son distintos. En aquel, gustaban más deportes como Montañismo, Natación o Footing; en éste, en cambio, los más atractivos son **Motor, Judo o Esquí**. Modalidades que caracterizan al grupo V, y que seguramente le harían puntuar, también, en el factor III si no fuera porque en este grupo VIII se incluye el interés por el Esquí en detrimento del Fútbol, con lo cual la impronta del factor II se deja sentir, obviamente. Por otro lado, los tipos sociales que marcan las señas de identidad de los clusters VIII y V son muy diferentes. Este grupo VIII está muy próximo a la base social del III y del VII, por su juventud y por sus posibilidades económicas que potencian un amplio consumo cultural.

9.5.4.- Elementos de unión y diferenciación entre estos tres grupos: II, VII y VIII

Son tres grupos muy similares; están marcados por el nivel de **juventud** existente en ellos. Son grupos de hombres que tienen un **nivel económico aceptable** lo que les permite acceder fácilmente a la **cultura más universal**; y en los tres se observa una preferencia por **deportes no convencionales**, en un **ambiente deportivo excepcional**.

Ahora bien, existen algunas diferencias que ya hemos señalado en los análisis parciales y que conviene sintetizar.

En primer lugar, respecto a la cuestión deportiva. Si bien es verdad que estamos en condiciones de afirmar que el nivel de la condición deportiva en los tres clustres es el más elevado de los diez, no es menos cierto que el consumo de deporte que presenta el III, es el más importante con diferencia. Cabría hallar una explicación en el efecto de variables socio-demográficas tales como el sexo o la edad, pero no hay datos significativos que permitan ver diferencias apreciables con los otros dos grupos. Luego, las causas son un conjunto de factores que caracterizan al grupo.

Por otra parte, existen diferencias en relación con los gustos deportivos. Respecto a ellos, el grupo III vuelve a distanciarse al elegir, entre otros, al Fútbol, con gran intensidad. Mientras que, por el contrario, en los otros dos grupos ésta es una modalidad nada simpática. Entre el VII y el VIII da la impresión de existir, dentro de la común elección de modalidades no convencionales, un matiz: parece como que en el VII, los deportes preferidos son los propios que se hacen en un polideportivo del que se es socio/a; es el caso de la Natación, Tenis y Footing. Mientras que en el VIII los deportes son más de acción y de lucha con el medio natural: Motor, Judo, Caza, Esquí...

Otra diferencia la podríamos hallar en el sexo. Así, si los grupos III y VIII son, claramente, de hombres, en el VII sólo representan algo más de la mitad.

Finalmente, cabría observar otra característica distintiva importante: La adscripción social. Parece ser que en el caso de los grupos VII y VIII la pertenencia a niveles económicos, más bien, altos está clara. Mientras que en el III hay menor índice de clase media en favor de la baja.

Estamos pues, ante un colectivo que se proyecta en tres grupos, diferenciados fundamentalmente por los gustos deportivos, pero unidos por un alto consumo de deporte y de cultura (Ver Tablas 33, 34 y 35).

CLASSE 3

(# 3#)

236

9.9

CLASSE	DESCRIPTION	POIDS	MOD	CLA	CLA/MOD	POURCENTAGES
10	PRAX PRAXIS DEPORTE	18.58	0.000	(PRX3)	549	22.9
11	SOCI SOCIO	16.38	0.000	(SOC2)	397	16.6
12	VERD VER DEPORTE	14.08	0.000	(VER3)	145	6.1
13	GASTO GASTO EN DEPORTE	14.00	0.000	(GAS2)	589	23.4
14	FEDERADO EN DEPORTE	12.68	0.000	(FED2)	142	5.9
15	TEMA DEPORTE	9.83	0.000	(TDE2)	1074	44.9
16	SEXO SEXOS	9.15	0.000	(SEX1)	1161	48.5
17	ATLE ATLETISMO	8.20	0.000	(ATL2)	286	11.9
18	HARD HARDWARE	7.16	0.000	(HAR3)	299	12.5
19	FUTB FUTBOL	7.13	0.000	(FUT2)	1213	50.7
20	BIBL BIBLIOTECA	7.00	0.000	(BIB2)	321	13.4
21	BALO BALON	6.86	0.000	(BAL2)	691	28.9
22	MUSE MUSEOS	6.65	0.000	(MUS2)	687	28.7
23	CASS CASSETTES	6.51	0.000	(CAS2)	1227	51.3
24	STPR SITUACION PROFESIONAL	6.26	0.000	(SIP5)	269	11.2
25	EXPO EXPOSICIONES	6.25	0.000	(EXP2)	751	31.4
26	GAST GASTO EN DEPORTE	6.19	0.000	(GAS3)	223	9.3
27	EDAD EDADES	6.12	0.000	(JOVE)	923	38.6
28	FILM IR AL CINE	5.58	0.000	(FIL2)	1421	59.4
29	TCON TEMA CONCURSOS	5.53	0.000	(TCD1)	1436	60.0
30	VEU VIAJAR POR EUSKADI	5.38	0.000	(VEU2)	977	40.8
31	STUDIOS	5.38	0.000	(BUP2)	250	10.4
32	TRNO TEMA RADIONOBELA	5.28	0.000	(TRN1)	2167	90.5
33	IKUS CINE VASCO	5.11	0.000	(IKU2)	1377	57.5
34	TXIK TXIKITEAR	5.07	0.000	(TXI2)	1020	42.6
35	REVI REVISTAS	5.03	0.000	(PDL4)	311	13.0
36	LOTE LOTERIA	5.00	0.000	(LOL1)	1222	51.0
37	ROCK M. ROCK	4.95	0.000	(ROC2)	619	25.9
38	QUIN QUINIELA	4.94	0.000	(QUI2)	910	38.0
39	RURA RURAL	4.88	0.000	(RUR1)	2335	97.5
40	TIVO DIARIOS DEPORTIVOS	4.76	0.000	(TIV2)	108	4.5
41	TEDI TEMA EDITORIAL	4.74	0.000	(TED2)	761	31.8
42	TSND TEMA SNOB	4.66	0.000	(TSM1)	1831	77.3
43	CAMP M. CAMP	4.56	0.000	(CAM1)	1308	54.6
44	DISC DISCOTECA	4.56	0.000	(DIS2)	182	7.6
45	FOLK M. FOLK VASCO	4.51	0.000	(FOL2)	777	32.5
46	YDIR TEMA DIRECTOR	4.46	0.000	(YDI2)	857	35.8
47	HOBB HOBBYS	4.36	0.000	(HOB3)	505	21.1
48	ESQU ESQUI	4.33	0.000	(ESQ1)	2248	93.9
49	MOTO MOTOR	4.33	0.000	(MOT1)	2248	93.9
50	LIBR LEER LIBROS	4.25	0.000	(LBR2)	950	39.7
51	MPOP POP	4.25	0.000	(MPO2)	824	34.4
52	CURS CURSOS	4.08	0.000	(CUR2)	548	22.9
53	JUDO JUDOS	4.08	0.000	(JUD1)	2353	98.3
54	TLIG TEMA M. LIGERA	4.00	0.000	(TLI2)	662	27.7
55	PARI PARTIDOS POLITICOS	4.00	0.000	(E-5)	181	7.6
56	PAIS	3.97	0.000	(PAI2)	356	14.9
57	INTERES-DEPORTE	3.97	0.000	(SIN)	2261	94.4
58	DFIC OFICIO RELIGIOSO	3.97	0.000	(DFI1)	1472	61.5
59	REVI REVISTAS	3.94	0.000	(SPR7)	50	2.1
60						72.9
61						6.6
62						30.0

CLASSE 7

(# 7*) 133 5.6

DESCRIPTION	NY CRITERE PROBA P0IDS	GLOBAL MOD/CLA CLA/MOD
PRAX PRAXIS DEPORTE	(PRX2)	12.27 0.000
WNT MONTANISMO	(MON2)	9.75 0.000
KUS CINE VASCO	(IKU2)	7.76 0.000
GAST GASTO EN DEPORTE	(GAS2)	7.54 0.000
CENA CENAR	(CEN2)	6.41 0.000
VERO VER DEPORTE	(VER2)	6.34 0.000
SOCI SOCIO	(SOC2)	6.20 0.000
CASS CASSETTES	(CAS2)	6.16 0.000
CONF CONFERENCIA	(CON2)	6.01 0.000
MOTO MOTOR	(MOT1)	5.74 0.000
MATA NATACION	(NAT2)	5.72 0.000
PAIS	(PAI2)	5.67 0.000
MUSE MUSEOS	(MUS2)	5.56 0.000
FILM IR AL CINE	(FIL2)	5.53 0.000
JAZZ M. JAZZ	(JAZ2)	5.28 0.000
PUBB PUBS	(PUB2)	5.09 0.000
EGIM EGIM	(EGI2)	4.74 0.000
GAST GASTO EN DEPORTE	(GAS2)	4.72 0.000
EXPO EXPOSICIONES	(EXP2)	4.71 0.000
FOOTING	(FOO2)	4.61 0.000
VEX VIAJAR POR EL EXTRANJERO	(VEX2)	4.58 0.000
TXAR TXARRIBODA	(TXA2)	4.49 0.000
STUDIOS	(SUPE)	4.44 0.000
TENI TENIS	(TEN2)	4.42 0.000
LENG LENGUA VASCA	(LEN2)	4.38 0.000
EDAD EDADES	(JJOVE)	4.34 0.000
ANTZ IR AL TEATRO	(ANT2)	4.34 0.000
TCOM TEMA CONCURSOS	(TCO1)	4.33 0.000
CURS CURSOS	(CUR2)	4.31 0.000
BALO BALON	(BAL1)	4.27 0.000
PATI PATINAJE	(PAT1)	4.26 0.000
LEUS LEER EN EUSKERA	(LEU2)	4.22 0.000
PLAY MONTE-PLAYA	(PLA2)	4.17 0.000
STUDIOS	(B3P)	4.13 0.000
PERI PERIODICOS	(PER2)	4.10 0.000
HARD HARDWARE	(HAR3)	3.98 0.000
VEU VIAJAR POR EUSKADI	(VEU2)	3.97 0.000
TXIK TXIKITEAR	(TXI2)	3.90 0.000
MPOP POP	(MPO2)	3.76 0.000
TACT TEMA ACTUALIDAD	(TAC2)	3.65 0.000
TSNO TEMA SNOB	(TSN1)	3.40 0.000
DISC DISCOTECA	(DIS2)	3.30 0.000
STAT STATUS	(CALTA)	3.27 0.001
TLIG TEMA M. LIGERA	(TLI2)	3.19 0.001
TEDI TEMA EDITORIAL	(TED2)	3.19 0.001
REVI REVISTAS	(POL4)	3.18 0.001
PROP PROFESIONES	(PRO4)	3.14 0.001
FIES FIESTAS	(FIE2)	3.13 0.001
ROCK M. ROCK	(ROC2)	3.13 0.001
STAT STATUS	(MEDI)	3.11 0.001

(# 8#) 99 4.1

CLASSE 8

10	GAST GASTO EN DEPORTE	=MUCHO GASTO EN DEPORTE	10.26	0.000	223	9.3	53.5	23.8
11	VARI VARIOS DEPORTES	=SI VARIOS D.	9.32	0.000	236	9.9	49.5	20.8
12	FEDE FEDERADO EN DEPORTE	=SI FEDERADO	8.78	0.000	142	9.9	38.4	26.8
13	MOTO MOTOR	=SI MOTOR	8.22	0.000	146	6.1	36.4	24.7
14	PRAX PRAXIS DEPORTE	=POCO HACE DEP	8.22	0.000	107	12.8	48.5	15.6
15	EDAD EDADES	=JUVEN	7.73	0.000	923	38.6	75.8	8.1
16	CASS CASSETTES	=SI CASSETTES	7.45	0.000	1227	31.3	85.8	6.8
17	SEXO SEXOS	=VARON	6.97	0.000	1161	48.5	80.8	6.9
18	ROCK R. ROCK	=SI ROCK	6.88	0.000	819	25.9	58.6	9.4
19	CAZA CAZAS	=SI CAZA	6.52	0.000	27	1.1	15.2	55.6
20	VERD VER DEPORTE	=POCO VE DEPORTE	6.41	0.000	526	22.0	51.5	9.7
21	IKUS CINE VASCO	=SI CINE VASCO	6.24	0.000	1377	57.5	84.8	6.1
22	FILM IR AL CINE	=SI IR AL CINE	6.16	0.000	1421	59.4	85.9	6.0
23	CENA CENAR	=SI CENAR	6.13	0.000	911	38.1	67.7	7.4
24	VEX VIAJAR POR EL EXTRANJERO	=SI POR EL EXTRANJERO	5.99	0.000	432	18.9	45.5	10.0
25	STR SITUACION PROFESIONAL	=ESTUDIANTE	5.93	0.000	269	11.2	34.3	12.6
26	MPOP POP	=SI POP	5.84	0.000	824	34.4	62.6	7.5
27	SOCI SOCIO	=SI SOCIO	5.80	0.000	397	16.6	41.4	10.3
28	TCON TEMA CONCURSOS	=NO CONCURSOS	5.76	0.000	1436	60.0	86.8	5.8
29	TDEP TEMA DEPORTE	=SI TEMA DEPORTE	5.62	0.000	1074	44.9	71.7	6.6
30	VES VIAJAR POR EL ESTADO	=SI POR EL ESTADO	5.59	0.000	1105	46.2	72.7	6.5
31	REVI REVISTAS	=REVISTA DE DEPORTE	5.56	0.000	50	2.1	15.2	30.0
32	CAMP M. CAMP	=NO CAMP	5.54	0.000	3308	54.6	79.8	6.0
33	CURS CURSOS	=SI CURSOS	5.20	0.000	548	22.9	46.5	8.4
34	PRAX PRAXIS DEPORTE	=MUCHO HACE DEPORTE	5.19	0.000	549	22.9	46.5	8.4
35	HARD HARDWARE	=SI JUNY	5.11	0.000	299	12.5	32.3	10.7
36	JUDO JUDOS	=SI PUB	4.97	0.000	41	1.1	12.1	29.3
37	PUBB PUBS	=SI PUB	4.87	0.000	318	13.3	32.3	10.1
38	HOBB HOBBYS	=MHOBB CONVENCIONAL	4.84	0.000	585	21.1	42.4	8.3
39	DISC DISCOTECA	=SI DISCOTECA	4.76	0.000	182	7.6	23.2	12.6
40	FUTB FUTBOL	=SI FUTBOL	4.74	0.000	1181	49.3	71.7	6.0
41	HIFI HIPICA	=NO HIPICA	4.68	0.000	2264	94.6	100.6	4.4
42	STUDIOS	=SI ESQUI	4.61	0.000	259	10.4	27.3	10.8
43	ESQU ESQUI	=SI ESQUI	4.61	0.000	146	6.1	20.2	13.7
44	LOTE LOTERIA	=NO LOTERIA	4.62	0.000	1222	31.0	72.7	5.9
45	TREL TEMA RELIGIOSO	=NO RELIGION	4.61	0.000	1890	78.9	93.9	4.9
46	STUDIOS	=SUPERIORES	4.56	0.000	195	8.1	23.2	11.0
47	BIBL BIBLIOTECA	=SI BIBLIOTECA	4.40	0.000	321	13.4	30.3	9.3
48	TRIK TRAKITEAR	=SI TRAKITEAR	4.38	0.000	1929	52.6	63.6	6.2
49	ORQU ORQUESTA	=SI ORQUESTA	4.28	0.000	213	8.9	23.2	19.8
50	TSNO TEMA SNOB	=NO SNOB	4.23	0.000	1851	77.3	91.9	6.9
51	PAIS	=SI PAIS	4.19	0.000	356	14.9	31.3	8.7
52	EXPO EXPOSICIONES	=SI EXPOSICION	4.08	0.000	751	31.4	50.5	6.7
53	TECO TEMA ECOLOGIA	=SI ECOLOGIA	4.04	0.000	1136	47.5	66.7	5.8
54	CONF CONFERENCIA	=SI CONFERENCIA	3.79	0.000	947	19.9	39.6	7.9
55	VIDE VIDEO-CLUB	=NO VIDEO-CLUB	3.70	0.000	171	7.1	18.2	10.5
56	OFIC OFICIO RELIGIOSO	=NO OFICIO RELIGIOSO	3.69	0.000	1972	61.5	77.9	5.2
57	CREE CREENCIAS	=CREE EN DIOS	3.67	0.000	308	12.9	21.3	8.4
58	MUSE MUSEOS	=SI MUSEOS	3.66	0.000	687	28.7	45.5	6.6
59	LURR LURRALDE	=SI LURRALDE	3.57	0.000	448	18.7	33.3	7.4

10.- PROYECCION DE LOS CLUSTERS (ESTILOS DE VIDA) SOBRE LAS VARIABLES DEL PRODUCTO CULTURAL ANALIZADO

A través de las utilidades de la etapa TAMIS del SPAD nos es posible -una vez obtenidos los grupos más representativos; homogéneos entre sí y diferentes entre ellos-, representar gráficamente los porcentajes de pertenencia de cada modalidad de un producto cultural a los diferentes grupos o colectivos de población definidos por sus similitudes.

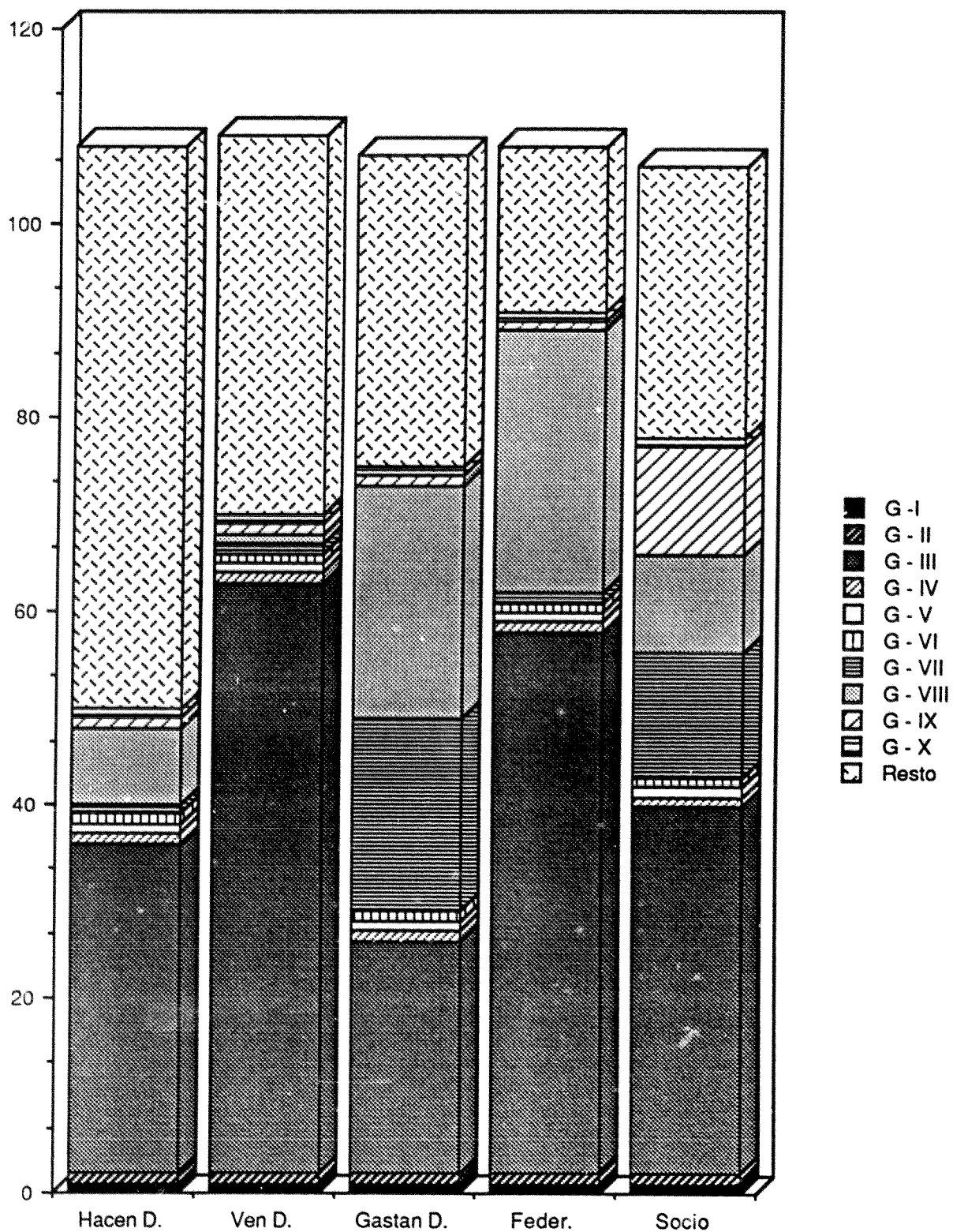
Es decir, no cabe duda, que de esta manera, trabajamos con dos tipos de variables operacionalizadas: las independientes, que son los estilos de vida que forman esos grupos que surgen de la etapa de clasificación, y las que asumen el papel de dependientes: las distintas variantes de un hábito cultural. Lo que hacemos es, ponerlas en relación, unas respecto a las otras.

La tabla 36 y los gráficos 2 al 6, así como sus respectivos comentarios, reflejan las inclusiones y relaciones correspondientes.

Porcentajes de pertenencia de cada modalidad del hábito cultural a cada grupo o estilo de vida

Grupos	G. I: 30%	G. II: 13%	G. III: 10%	G. IV: 6%	G. V: 11%	G. VI: 9%	G. VII: 6%	G. VIII: 4%	G. IX: 8%	G. X: 3%	Resto	Total: 100%
Modalidades												
HACEN DEPORTE			34					8			58	42
VEN DEPORTE			61								39	61
GASTAN EN DEPORTE			24				20	24			32	68
ES FEDERADO			56					27			17	83
ES SOCIO			38				13	10	11		28	72
ATLETISMO			26						15		59	41
MOTOR					72			25			3	97
PATINAJE		53		19							28	72
TENIS							10			6	84	16
BALON...	47		17							9	27	73
CAZA					41			56			3	97
CICLISMO					15				35		50	50
ESQUI				42				14			44	56
FOOTING				58			38				4	96
HIPICA		41		15							44	56
JUDO					71			29			0	100
NATACION		30		24			12				34	66
REMO						73					27	73
MONTANISMO				30			56				14	86
PELOTA						43			22		35	65
FUTBOL			14			13			13	5	55	45
D. RURAL					22	76					2	98
VARIOS DEPORTES					41			21			38	62

GRAFICO -2-



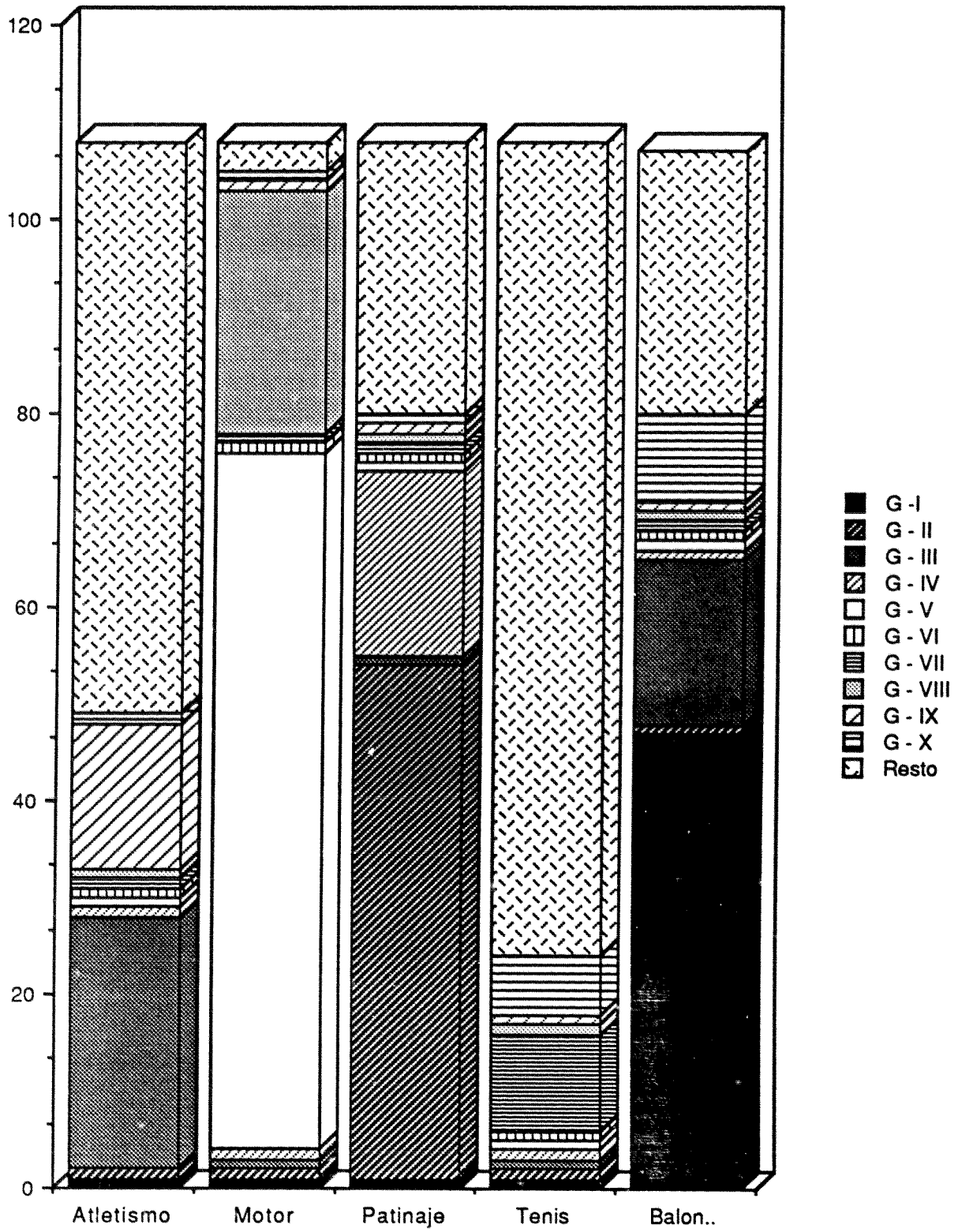
Modalidades

COMENTARIO AL GRAFICO -2-:

Si hay algo que caracteriza a esta representación es la concentración en el grupo **III** de todo aquello que supone interés y actividad deportiva. También, hay que decir que cuando se trata del acercamiento al deporte a través del consumo, lo cual significa tener posibilidades económicas, surge la presencia de los grupos **VII** y **VIII** que agrupan a la gente mejor situada económicamente.

En los tres grupos predominan: los jóvenes, de estatus alto, que gustan de disfrutar de la alta cultura y de los deportes no convencionales y, en general, de todo lo deportivo.

GRAFICO -3-



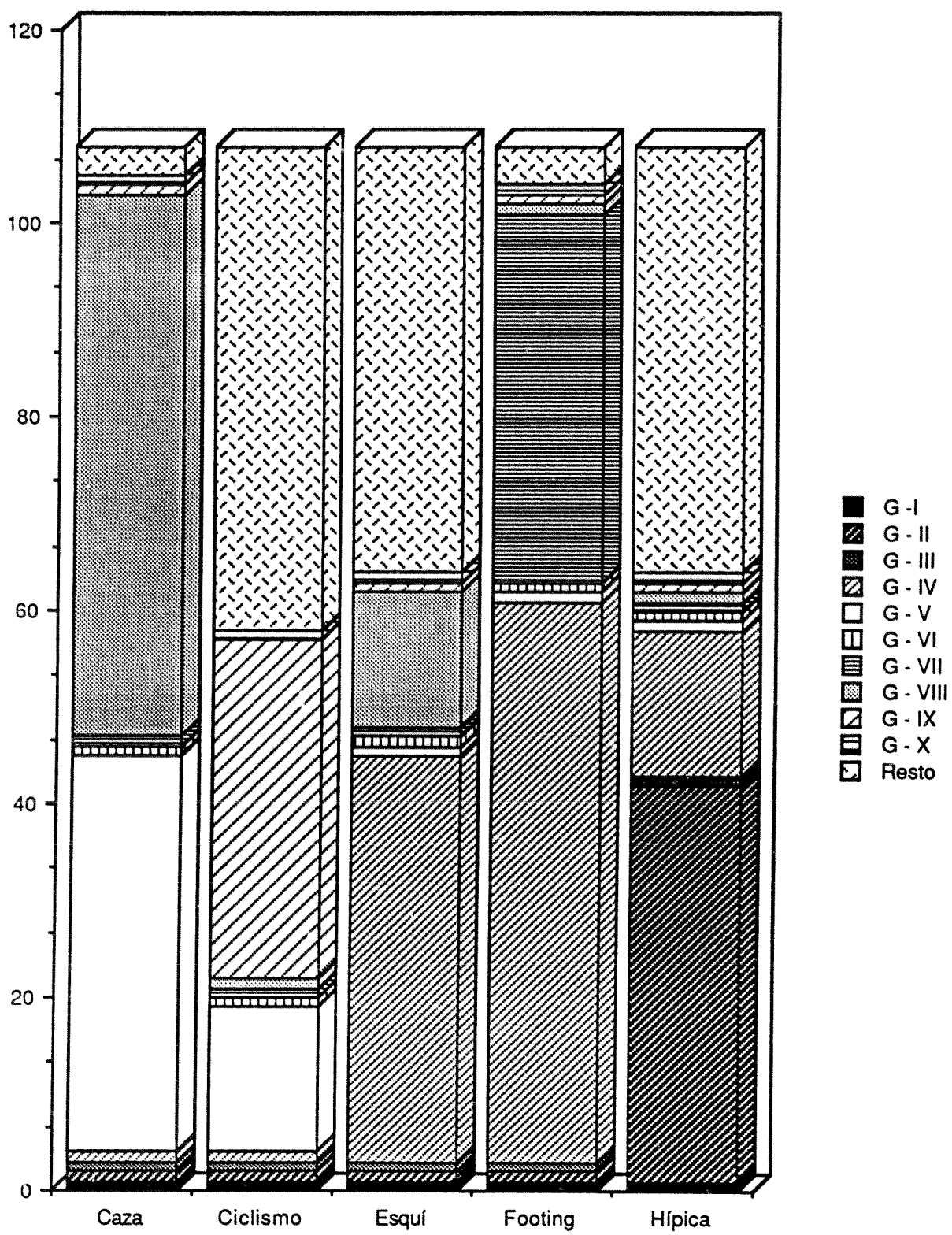
Modalidades

COMENTARIO AL GRAFICO -3-:

Destaca la impronta del grupo V en la modalidad del Motor, y es él, junto con el VII, el que monopoliza el interés por ese deporte. En el Atletismo y el Tenis, resalta la dispersión del gusto por entre todos los grupos, sin influencia de ninguno de ellos.

Igualmente, el Patinaje, es patrimonio del grupo II, caracterizado por la presencia de las amas de casa; mientras que, los deportes en torno a la figura que denominamos "Balón" (Baloncesto fundamentalmente) tienen en el grupo I a sus mejores partidarios; es el grupo menos interesado por el deporte y con gente muy mayor.

GRAFICO -4-



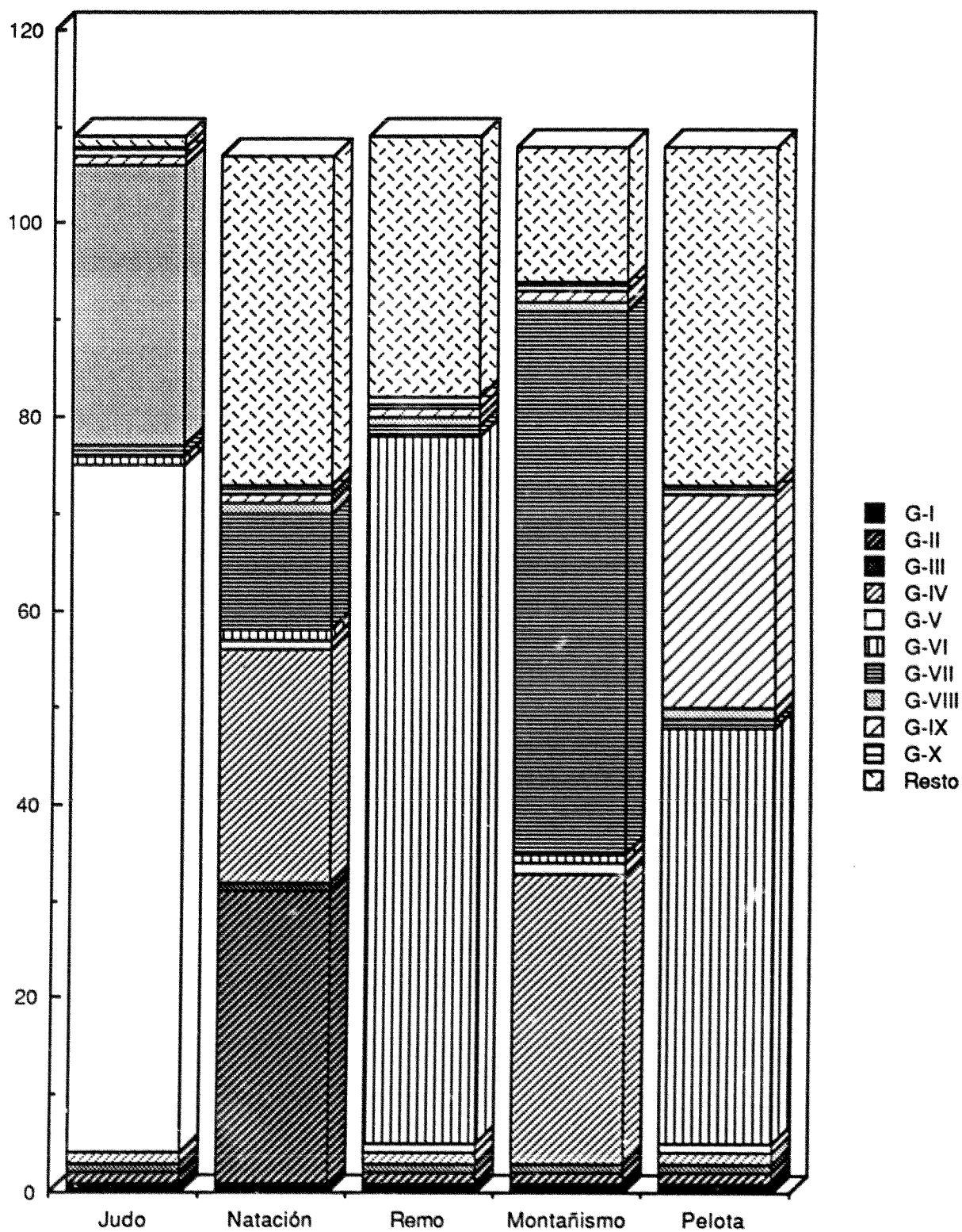
Modalidades

COMENTARIO AL GRAFICO -4-:

La Caza es un deporte exclusivamente de los grupos VIII y V, que, dicho sea de paso, en bien poco se parecen, si no es por esa única particularidad. El Ciclismo, en cambio, tiene la afición en el IX, lleno de hombres y obreros que txikitean y, seguramente, tratan de deporte en sus conversaciones.

El Esquí es cosa de mujeres jóvenes y estudiantes, pertenecientes al grupo IV, como el Footing, que también tiene interés en uno de los grupos de gente más acomodada económicamente. La Hípica, igualmente, es de mujeres, pero, esta vez, de otro estilo: amas de casa.

GRAFICO -5-



Modalidades

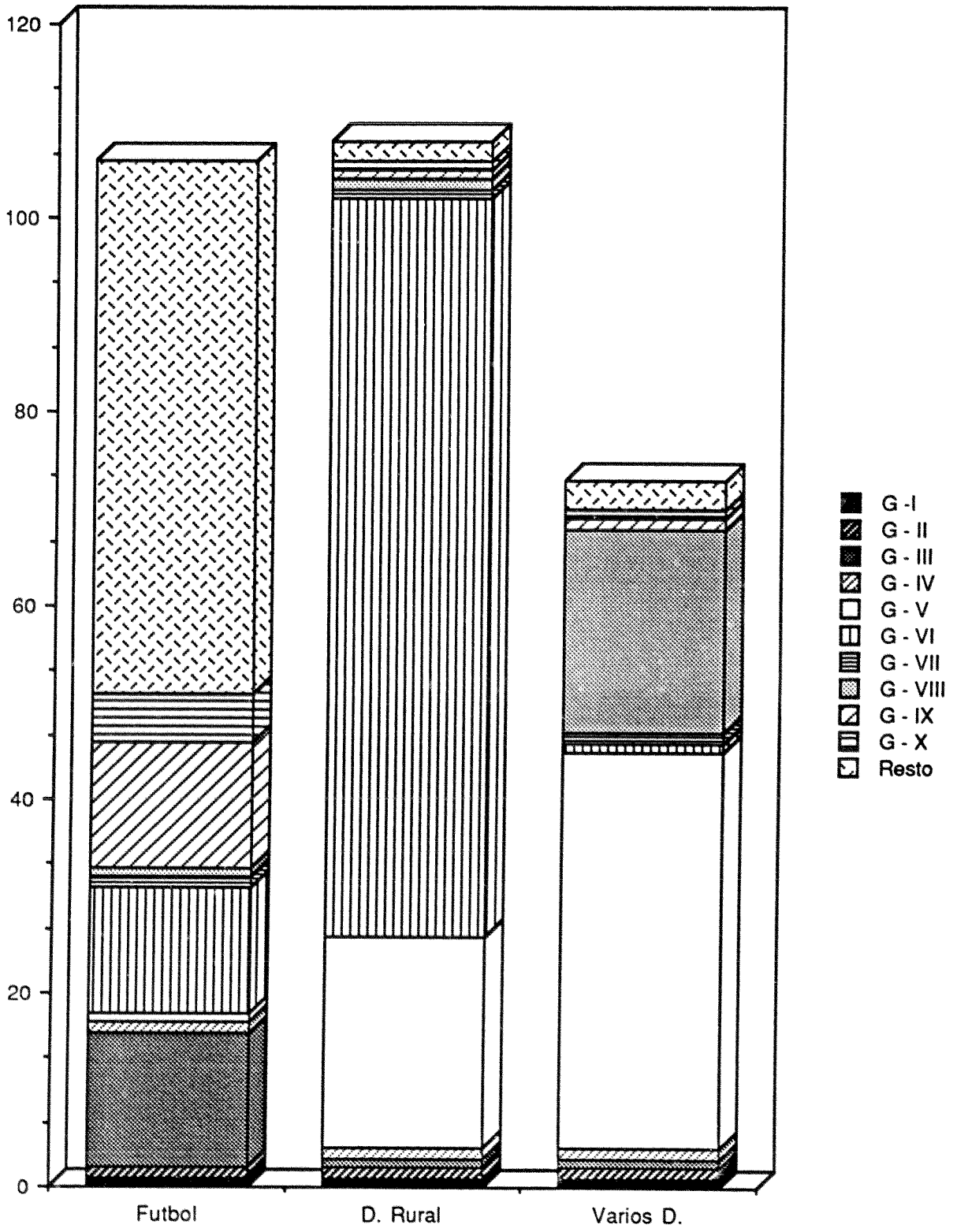
COMENTARIO AL GRAFICO -5-:

El Judo, al igual que lo fué la Caza, tiene un público muy definido representado por los grupos V y VIII. La Natación, se reparte muy homogéneamente entre los grupos II, IV y VII, que tienen predominio de mujeres de todos los estilos culturales. El Remo, en cambio, es la afición deportiva exclusiva del grupo VI, donde están los nativos, gente mayor y de costumbres tradicionales vascas.

El Montañismo gusta, fundamentalmente, en el grupo VII; bien situado económicamente, jóvenes y con gran afición al deporte, en general; y, también, en el I un grupo más femenino y de estudiantes.

Como sucedía en el Remo, vuelve a ser un deporte autóctono: la Pelota, la que apasione en el grupo VI, aunque, esta vez, se reparten el interés con los del IX, grupo este último que gusta de deportes tradicionales vascos como el Ciclismo, y que está formado por gente muy peculiar del paisaje urbano vasco: "txikiteros", hombres y obreros.

GRAFICO -6-



Modalidades

COMENTARIO AL GRAFICO -6-:

El Fútbol, deporte rey por excelencia, no se puede decir que tenga un público claramente definido, sino todo lo contrario, se reparte entre todas las tendencias y estilos sociales. Si bien, los grupos **VI**, **IX** (que se parecen mucho, aunque, sólo sea en sus gustos deportivos) y el **III**, son los que más aficionados tienen de esta modalidad.

El Deporte Rural, al igual que sucediera con el Remo y la Pelota, interesa sobremanera a los del grupo **VI**, de costumbres tradicionales muy arraigadas en la tierra.

Asimismo, hay que decir que en el grupo **V**, que representa a un colectivo de escasos recursos económicos, de cultura clásica obrera y de costumbres sencillas, hay muchos aficionados, también, al Deporte Rural; así como, a aquellas modalidades poco conocidas, generalmente, de práctica individual.

Notas al Capítulo IV

- (1) MIGUEL BELTRAN, "Cinco vías de acceso a la realidad social", en REIS, nº 29, 1985, pp. 7-41.
- (2) Ibidem, pág. 40.
- (3) Ibidem, pág. 8.
- (4) MANUEL GARCIA FERRANDO, "La investigación sociológica y los datos estadísticos: una crítica al positivismo y al subjetivismo", en Papers: Revista de sociología, nº 6, 1976, pp. 9-30.
- (5) MIGUEL BELTRAN, en su obra: *Ciencia y Sociología* (C.I.S., 1988), nos proporciona una visión muy clara de un pensador como Feyerabend que se declara contrario al método y que propugna una salida "anarquista" del "todo vale"; lógica, si pensamos, con él, que el éxito del mantenimiento de un punto de vista alcanzado en un contexto de descubrimiento científico, lejos de satisfacernos por haber logrado el camino de la verdad más bien, debería significar *"la indicación de un fracaso de la razón para encontrar alternativas adecuadas"* (pp. 281-289). Con la extensa cita que ofrecemos, la visión de la postura crítica de Feyerabend se comprenderá mejor. Dice este autor: *"Abandonar el ideal como indigno de un hombre libre significa abandonar los standards y confiar enteramente en las teorías del error. Pero entonces estas teorías, estas sugerencias, estas reglas basadas en la experiencia y en la práctica han de recibir un nombre nuevo. Sin standards de verdad y racionalidad universalmente obligatorios no podemos seguir hablando de error universal. Podemos hablar solamente de lo que parece o no parece apropiado cuando se considera desde un punto de vista particular y restringido; visiones diferentes, temperamentos y actitudes diferentes darán lugar a juicios y métodos de acercamiento diferentes. Semejante epistemología anarquista -pues en esto es en lo que se resuelve nuestra teoría del error- no sólo resulta preferible para mejorar el conocimiento o entender la historia. También para un hombre libre resulta más apropiado el uso de esta epistemología que el de sus rigurosas y 'científicas' alternativas"*.

Ver: PAUL K. FEYERABEND. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Ariel 1974, pág. 13.

Otro autor que se posiciona contra el método es DEREK PHILLIPS; para él, no hay procedimiento que descubra la verdadera realidad pues ésta siempre viene mediada por el discurso lingüístico. Del mismo modo, tampoco acepta apelar, como hacen los neopositivistas, a la comunidad científica como valedora del descubrimiento porque, en definitiva, también ellos, siguen un método y dependen de él.

Para este autor, y sigo para ello a Beltrán, *"hay un modo de indagación que es independiente de los usuales esquemas metodológicos de Euklären y Verstehen, y es el consistente en razonar y argumentar en orden a justificar (o dar argumentos explicativos de) las conductas estudiadas, no a establecer mecánicamente sus causas; de esta forma 'no necesitamos (...) depender de la investigación, de la evidencia empírica, de datos, hallazgos o cualquier otra cosa para aceptar una u*

otra explicación. Podemos considerar a éstas como posibilidades, como formas de ver las cosas, como intentos de encontrarle sentido a los fenómenos sociales'. El autor se declara contrario a la demostración y partidario de la argumentación, esto es, de considerar la verdad como una construcción social que puede eventualmente surgir de la confrontación de opiniones: puesto que no existe ningún criterio de validez absoluto e impersonal, lo que procede es justificar nuestras decisiones en los campos de la acción y del pensamiento a través de argumentos, que no son coercitivos ni mecánicos. Se trata básicamente, de una actitud antidogmática". Ver en MIGUEL BELTRAN. op. cit. pp. 294-296.

- (6) JOSEP PICO (edit), **Modernidad y Postmodernidad**. Alianza, 1988, pág. 49 (Introducción del mismo Picó).
- (7) Ibidem, pág. 48.
- (8) MIGUEL BELTRAN, **Ciencia y Sociología**, op. cit. pág. 358.
- (9) JOSEP PICO, op. cit. pág. 23.
- (10) Es muy interesante el análisis que hace FERNANDO CONDE al respecto del isomorfismo de las técnicas cuantitativas y cualitativas a partir de las posibilidades topológicas de las herramientas estadísticas no métricas.

Para este autor, el tipo de variables que utilizamos en la medición determina el uso de una técnica u otra. Así, es cierto que, normalmente, en ciencias sociales operamos la mayoría de las veces con variables de tipo nominal u ordinal y en contadas ocasiones con las de intervalo, por mucho que queramos artificialmente convertirlas en continuas por mor de usar una escala graduada. En definitiva, difícilmente podríamos usar técnicas basadas en el "álgebra construída a partir del número", sino más bien, lo pertinente es utilizar "Las geometrías a partir del espacio (Ver al respecto: JESUS IBÁÑEZ, "Las medidas de la sociedad", en REIS nº 29, 1985 pp. 93-100), porque "los objetos sociales no admiten casi nunca -por no decir nunca- una matematización semejante a la que admiten los objetos físicos (que, al menos a nivel mesofísico, admiten una cuantificación extensiva métrica)". Ver J. IBÁÑEZ, art. cit. pág. 93.

Cuando usamos en sociología, por ejemplo, el análisis factorial general -que requiere correlaciones de variables de intervalo-, primero, lo que hacemos, si nuestras variables son de orden, es sesgar los resultados y segundo, en todo caso, podríamos obtener perfiles de los datos agrupados, pero no podríamos ver las formas -como dice FERNANDO CONDE-; es decir, perderíamos la perspectiva del sentido del objeto de análisis. Sin embargo, el uso de técnicas que permiten mediciones extensivas no métricas, mediciones originales, basadas en distancias no de frecuencias sino de frecuencias relativas, "programas estadísticos basados en el conjunto de desigualdades ordenadas entre las distancias más que en las distancias en sí mismas", hacen posible "la lectura y medición topológica no precisa numéricamente hablando pero sí más articulada y más reveladora del sentido de la información". De esta manera, el investigador se hallará en presencia de unos datos que se agrupan en un plano dando lugar a formas y distancias que

permiten describir un suceso a partir de esas interrelaciones que tienen su origen en la puesta en cuestión de variables no cuantitativas, de tipo nominal u ordinal. Es lo máximo a lo que podemos llegar con este tipo de material de trabajo. Por ello, nuestras explicaciones están lejos de ser causales, rigurosas, específicas, matemáticamente precisas; en definitiva positivistas, al modo de las ciencias naturales que trabajan con la realidad física, que existe anterior al lenguaje. Dice J. IBÁÑEZ, *"cuando estudiamos el orden social no encontramos otras cosas que palabras (el orden social está hecho de dictados e interdicciones, es el orden de decir)"*. Ver J. Ibañez, art. cit. pág. 105. Sigue, en esta frase, a AARON V. CICOUREL cuando habla del problema de la equivalencia entre lenguaje y realidad. Ver al respecto: A. CICOUREL. *El método y la medida*. Editora Nacional, 1982, pág. 53.

En función de todas estas reservas, FERNANDO CONDE entiende que *"puede establecerse un isomorfismo entre la formalización topológica del análisis cuantitativo y la formalización topológica del análisis cualitativo"* pudiéndose establecer el siguiente conjunto de relaciones o correspondencias biunívocas:

Espacio topológico cuantitativo	Espacio topológico cualitativo
A. de correspondencias	Diseño de mapa de grupos
A. de clusters	Fracciones y/o grupos con estructuras discursivas diferenciales
A. factorial clásico	Líneas discursivas
A. no métrico	Sistema de discursos. Mapa de discursos

Ver: FERNANDO CONDE "Una propuesta de uso conjunto de las técnicas cuantitativas y cualitativas en la investigación social. El isomorfismo de las dimensiones topológicas de ambas técnicas", en REIS, nº 39, 1987, pp. 213-224.

Es de interés, también, repasar el artículo de JUAN JAVIER SANCHEZ CARRION, "Introducción al análisis multidimensional no-métrico", en REIS, nº 29, 1985, pp. 187-216, donde nos ilustra de modo práctico la importancia del uso de estas técnicas no-métricas en el análisis sociológico. SANCHEZ CARRION nos dice al comienzo: *"El interés del análisis multidimensional no-métrico frente al métrico, radica en el hecho de que en el primero sólo es necesario hacer supuestos no-métricos sobre la naturaleza de los datos (se asume que son de nivel ordinal: el*

orden de (di)similaridad entre los estímulos) (...). Dada la dificultad de encontrar en las ciencias sociales datos de tipo interval o métrico y el interés de las Soluciones de esta naturaleza, la bondad del método queda justificada" (pág. 188).

- (11) Tenemos en cuenta aquí, la opinión de Bottomore cuando define el positivismo como *"aquella postura que mantiene que las ciencias sociales son, en esencia, iguales a las naturales, pues tratan de llegar a la formulación de leyes causales generales; que basa la validez de sus resultados en análisis de la realidad empírica, y no en la intuición filosófica, y defiende a partir de aquí la unidad del método científico; y que establece una clara línea de demarcación entre las propiedades científicas y los juicios de valor". T. BOTTOMORE. "La sociología marxista". Alianza, 1976, pág. 103.*

Es decir, explicación causal, empirismo y avalorismo serían, pues, las características del modelo científico-natural. Tal y como también entiende GIDDENS que en la introducción del libro: **Positivism and sociology**. Heinemann 1974, del cual es compilador, nos señala como característica del positivismo: Primero, respecto al **método**, entiende que "los procedimientos metodológicos de la **ciencia natural** pueden ser directamente adaptados a la sociología".

Segundo, respecto al **objeto**, que como ya sabemos tiene mucho que ver con el método: "según este punto de vista, los fenómenos de la subjetividad humana, de la volición o del deseo, no constituyen ninguna barrera particular para el tratamiento de la conducta social como un 'objeto' parejo con los objetos del mundo natural". Aquí, podemos entender que lo subjetivo puede ser tratado como objeto semejante a los de la naturaleza. O, que el objetivo del positivismo prescinde de lo subjetivo de las acciones humanas y busca su campo de trabajo en entidades más generales o estructuras.

Estamos de acuerdo con Jiménez Blanco cuando afirma que la tradición positivista desde Comte y Durkheim nunca ha entendido lo subjetivo del hombre como objeto de conocimiento científico. Lo cual quiere decir que el método co-implicado con el objeto escora a éste hacia el estudio de las **estructuras generales** que subyacen a la acción humana, éstas sí pueden ser reificadas y consideradas como objetos de conocimiento científico-natural-positivista. Este argumento es lo que hace a Jiménez Blanco afirmar con rotundidad que Max Weber *"es claramente antipositivista, precisamente por renunciar el positivismo a dar entrada en el conocimiento de la realidad social a lo subjetivo humano. Lo subjetivo humano entra en las ciencias sociales de la mano principalmente de Weber, con toda la tradición alemana que lo precedió, en posición decididamente antipositivista"*. Ver al respecto el artículo de José Jiménez Blanco: "Positivismo y Sociología: en torno a unos artículos recopilados por Anthony Giddens", en **Papers: Revista de Sociología**, nº 6, 1976, pp. 63-94.

Tercero, la meta final del análisis sociológico desde el positivismo, es para Giddens el "formular generalizaciones del tipo de **Leyes** o **cuasileyes** de la misma clase que las establecidas en relación con la realidad natural". Si el primer punto

consideraba al sociólogo como un **observador** de la realidad social, éste, lo contempla como un analista o **intérprete** de su objeto.

Y, finalmente, Giddens afirma "*que la sociología tiene un carácter técnico, proporcionando conocimiento que es puramente instrumental en la forma*". Es decir, "la sociología como ciencia natural, es **neutral** con respecto a los valores".

En definitiva, para el positivismo: el método: adaptado a las ciencias naturales. El objeto: las estructuras o hechos sociales. Las metas: construcción de leyes validadas y precisas. La actitud: avalorista. La postura del investigador: como un observador externo y como analista e intérprete de los datos. Mientras que las posiciones etnometodológicas e interaccionistas vuelven del revés las positivistas: el método es más filosófico; el objeto es la acción subjetiva de los individuos en interacción. Las metas tienden a ser la comprensión de los fenómenos; y, la actitud más implicada en juicios de valor, en tanto que se parte de las premisas subjetivas de un observador participante que toma una postura más descriptiva que analista de los resultados de sus observaciones. Sirvan estas líneas como guía para situarnos ante lo que venimos diciendo en relación con el método y objeto que asume esta tesis, o por lo menos, con la intención de fondo de su autor que se decanta, sin duda, contra la pretensión "*naïve*" del método positivista en ciencias sociales. A lo sumo podremos y deberíamos utilizar todos los recursos que las ciencias naturales nos proporcionan y adaptarlos a las ciencias sociales para alcanzar mayor comprensión de los hechos que analizamos, pero de ahí a establecer leyes y objetivos de causa-efecto, cuando de lo que se trata es de analizar hechos que son producto de la acción humana significativa, no me parece, en nuestros días, que se ajuste enteramente a la realidad del sujeto de hoy.

Estamos más de acuerdo con partir desde el recurso de la humildad de reconocer la duda en nuestros resultados, y, consiguientemente acercarnos al estudio de los sujetos con un talante etnometodológico o interaccionista, que en ningún modo quiere decir, rechazar las técnicas cuantitativas que, por el contrario, son una magnífica ayuda para alcanzar mayores cotas de conocimiento de la realidad que hemos elegido como campo de actuación sociológica.

- (12) A SATORRA. "*Introducción a los modelos de causalidad*." en Javier Sánchez Carrión (Edit). *Introducción a las técnicas de análisis multivariable aplicadas a las ciencias sociales*. C.I.S., 1984, pág. 217.
- (13) J. MANUEL BATISTA. "*Componentes principales y análisis factorial (exploratorio y confirmatorio)*" en J. Sánchez Carrión. op. cit. pág. 59.
- (14) L. LEBART, A. MORINEAU Y J.P. FENELON. *Tratamiento estadístico de datos*. Marcombo, 1985 pág. 275.
- (15) J. SANCHEZ CARRION, op. cit. p.p. 17-18.
- (16) L. LEBART, A. MORINEAU Y J. P. FENELON. op. cit. pp. 276-277.

- (17) PATRICK CLAPIER. **Análisis de datos**. Gobierno Vasco, 1983, pág. 65.
- (18) J. MIGUEL GARCIA SANTESMASES. "*Análisis Factorial de Correspondencias*" en G. Sánchez Carrión (edit.) op. cit. pág. 75.
- (19) L. LEBART. "*Analyse des correspondances. Classification et traitement des données d'enquêtes*" en T. Aluja y M. Marti (Edit.) **Analyse Statistique des grands tableaux et données d'enquête**. Editado por el centro de estudios avanzados de Blanes (Barcelona). Mayo de 1987.
- (20) L. LEBART, A. MORINEAU Y J. P. FENELON. Op. cit. pág. 355.
- (21) Ibidem, pág. 318.
- (22) Seguimos aquí las explicaciones del profesor TOMAS ALUJA, colaborador de LEBART, dadas en el curso de unas lecciones que impartió en la U.P.V./E.H.U.; invitado por el Departamento de Matemáticas, en la primavera de 1987.
- (23) L. LEBART "*Analyse des correspondances...*" art. cit. pp. 8-9.
- (24) L. LEBART, A. MORINEAU Y J. P. FENELON. Op. cit. pág. 354.
- (25) L. LEBART, A. MORINEAU Y N. TOBARD. **Techniques de la description statistique**. Dunod, 1977, pág. 235.
- (26) BENZECRI ha propuesto calcular las tasas sobre los valores propios transformados: $(\lambda_i - 1/Q)^2$, no reteniendo más que los valores $\lambda_i > 1/Q$. Donde $Q = n^2$ de variables y λ los valores propios. Al final:

$$\frac{\lambda_i \text{ (nuevo)}}{\text{La suma de } \lambda \text{ corregidas}} \times 100 = \text{tasas de inercia nuevas.}$$

Ver LEBART, MORINEAU: S.P.A.D. 1982. pág. 58.

- (27) G.P. BENZECRI. "*Sobre el cálculo de las tasas de inercia en el análisis de un cuestionario*" en **Les Cahiers, de l'Analyse des Données**, nº 3, 1979, pág. 377.
- (28) Ver al respecto el trabajo de Patrick Clapier op. cit. pág. 80.; E, igualmente, es la tesis que mantiene LUIS JUARISTI, profesor der la U.P.V./E.H.U., que es uno de los que mejor conocen aquí la técnica francesa del análisis de datos.
- (29) Ver LEBART, MORINEAU Y TABARD. Op. cit., y P. Clapier. op. cit. pág. 63.

- (30) L. LEBART. "*Analyse des correspondances*". Art. Cit. pág. 19.
- (31) A. MORINEAU. "*Presentation générale des Méthodes d'Analyse des Données*". Congreso de Blanes, op. cit. pág. 30.
- (32) EMILIO MARTINEZ RAMOS. "*Aspectos teóricos del análisis de cluster y aplicación a la caracterización del electorado potencial de un partido*" en G.; Sánchez Carrion (Edit.). op. cit. pág. 165.
- (33) A MORINEAU. "*Presentation Générale des Méthodes d'Analyse des Données*". Art. cit. pág. 31.
- (34) L. LEBART. "*Analyse des correspondances*". Art. cit. pág. 20.
- (35) L. LEBART, A. MORINEAU Y G.P. FENELON. **Tratamiento estadístico de datos**. Op. cit. pp. 403-404. Ver también, DIDAY, LEMAIRE, POGET y TESTU. **Elements d'analyse des données**. Dunod, 1982. Mireille Gettler Summa. "*Classification automatique*". (Curso del Gobierno Vasco, otoño del 87). Y, LAURENCE HAUSLER (Curso organizado por el Departamento de matemáticas en verano del 87, y, por el Gobierno Vasco en otoño del 87). Hay, de todos estos cursos, apuntes fotocopiados.
- (36) Ver al respecto, P. Clapier. op. cit., pp. 94-98; y, naturalmente, la versión de 1982 del SPAP y la de 1985, ambas editadas por CESIA (L. LEBART, A. MORINEAU, P. PLEUVERT, E. BRIAN y T. ALUJA. SPAD, Tomo II, 1983; y, versión de 1985. CESIA).

Bibliografía

ALUJA, T. y MARTI M. (Edit). **Analyse statistique des grands tableaux et données d'enquête**. Centro de estudios avanzados, Blanes. Barcelona. Mayo, 1987.

ARAYA, D. *Ilustración y contrailustración en el pensamiento posmoderno* en **Boletín Agerkaria**. Colegio de Doctores y Licenciados del País Vasco nº 15, Mayo, 1988.

BANDURA, B. **Estilos de vida e investigación social**. Mensajero, 1984.

BARTH, F. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. F.C.E., 1976.

BAUDRILLARD, J. **Cultura y simulacro**. Kairós, 1984.

BAUDRILLARD; HABERMAS, J. et alt. **La posmodernidad**. Kairós, 1985.

BECKER, U. y NOWAK, H. *The every day life approach as a new research perspective in opinion and marketing research*. en **European Research Review**, Enero, 1983.

BEJAR, H. **El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad**. Alianza, 1988.

BELL, D. **El advenimiento de la sociedad industrial**. Alianza, 1980.

BELL, D. **Las contradicciones del capitalismo**. Alianza, 1987.

BELL, D. **The winding Passage**. Basic Books, 1982.

BELTRAN, M. *Cinco vías de acceso a la realidad social*, en **REIS**, nº 29, 1985.

BELTRAN, M. **Ciencia y Sociología**. C.I.S., 1988.

BENEDICT, R. **Patterns of culture**. Houghton Mifflin Company, 1959.

BENZECRI, G.P. *Sobre el cálculo de las tasas de inercia en el análisis de un cuestionario*, en **Les Cahiers de L'Analyse des Données**, nº 3, 1979.

- BENZECRI, G.P. *Pratique de l'analyse des données*. Dunod. 1984.
- BERGER, P y LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, 1968.
- BERGER, P.L. *Introducción a la Sociología*. Limusa, México, 1973.
- BERGER, P. y KELLNER, H. *Mundo sin hogar*. Sal terrae. 1979.
- BERGLER, P. y KELLNER, H. *La reinterpretación de la sociología*. Austral, 1985.
- BERLANGA, A. *El valor de lo fingido. Hechos de supervivencia cotidiana*. El Observatorio, 1987.
- BERTAUX, D. *L'approche biographique, sa validité méthodologique, ses potentialités*, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXIX, 1980.
- BLANCHARD, K. y CHESKA A. *Antropología del deporte*. Ediciones Bellaterra, 1986.
- BLOOM, A. *L'ame desarmée. Essai sur le declin de la culture générale*. Julliard, 1987.
- BOTTOMORE, T. *La sociología marxista*. Alianza, 1976.
- BOURDIEU, P. *La distinction*. Editions Minuit, 1979.
- BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Minuit, 1979.
- BÜRGER, P. *Teoría de la vanguardia*. Península, 1987.

CAGIGAL, J.M. **Cultura intelectual y cultura física.** Kapelusz, 1979.

CAGIGAL, J.M. **Deporte, pulso de nuestro tiempo.** Editora nacional, 1972.

CAGIGAL, J.M. **¡Oh deporte!** Miñón, 1981.

CATHELAT, B. **Les styles de vie des français: 1978-1998.** Stanké, 1977.

CATHELAT, B y MATRICON, C. *Los estilos de vida en Francia en 1976*, en **Estilos de vida e investigación social.** Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco, 1984.

CICOUREL, A. **La sociologie cognitive.** Rd. P.U.F., 1979.

CICOUREL, A.V. **El método y la medida en sociología.** Editora Nacional, 1982.

CLAPIER, P. **Análisis de datos.** Gobierno Vasco, 1983.

CONDE, F. *Una propuesta de uso conjunto de las técnicas cuantitativas y cualitativas en la investigación social. El isomorfismo de las dimensiones topológicas de ambas técnicas*, en **REIS**, nº 29, 1987.

COOLEY, CH. **La naturaleza humana.** Scribner's. New York, 1902.

COOLEY, CH. **Social Organization, Human Nature and Social Order.** Glencoe III (The Free Press), 1956, original 1909.

COOLEY, CH. *Herencia y miedo*, en **Journal of Applied Sociology**, X, nº 4, 1926.

COOLEY, CH. **Human Nature and Social Order.** Nueva York. Schocken, 1964.

COULON, A. **L'ethnometodologie.** Que sais-je?, 1987.

CUETO, J. **La sociedad de consumo de masa**. Salvat, 1980.

DÍAZ NICOLAS, J. **Sociología, entre el funcionalismo y la dialéctica**. Guadarrama.

DIDAY; LEMAIRE; POGET y TESTU. **Elements d'analyse des données**. Dunod, 1982.

DOUGHERTY, J. (edit). **Directions in Cognitive Antropology**. University of Illinois Press, 1985.

DOUGLAS, S.P.; LE MAIRE, P. (CESIA). *La mesure des styles de vie à travers les activités, les attitudes et les opinions*, en **Revue Française du Marketing**, nº 62, 1976.

DEBRAY, R. **Le pouvoir intellectuel en France**. Editions Ramsay, 1986.

DE MORAGAS, M. **Sociología de la comunicación de masas**. Gustavo Gili, 1982.

DE PABLO, ANTONIO. *Causalidad, estructura y acción social: consideraciones en torno a la sociología de la educación*, en **Revista de Educación**, nº 274, Mayo-Agosto, 1984.

DE REINA, C. **La Biblia del Oso**. Alfaguara, 1987.

ECO, U. **"Signo"**. Labor, 1980.

ECO, U. **Apocalípticos e integrados**, Lumen, 1985.

ECO, U. **La estrategia de la ilusión**. Lumen, 1986.

ECO, U. **Diario Mínimo**. Península, 1987.

ERDELYI, M.H. **Psicoanálisis, la psicología cognitiva de Freud**. Labor, 1987.

ESCOBAR DE LA SERNA, L. *Comunicación, información y cultura de masas*, en *Cultura y comunicación*, nº 16, 1980.

ESTABLET, R. en *Comunidad Escolar*, 19/25-Mayo, 1986.

EVANS-PRITCHARD, E. *Historia del pensamiento antropológico*. Cátedra, 1988.

FABREGAT, BUXO et alt. *Sobre el concepto de cultura*. Mitre, 1984.

FENELON, J.P. *Qu'est-ce que l'analyse des données?* Lefonen, 1981.

FERRY, L. 1968-1986. *Itinéraires de l'individu*. Gallimard, 1987.

FEYERABEND, P.K. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Ariel, 1974.

FINKIELKRAUT, A. *Cultura, los sepultureros, un debate entre J. LANG y A. FINKIELKRAUT*. *Revista de Occidente*. nº 77, Octubre, 1987.

FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*. Anagrama, 1987.

FONT, D. *El poder de la imagen*. Salvat, 1981.

FOX, R. *Encountering with anthropology*. Peregrine Books, 1975.

FREIRE, P. en *Comunidad Escolar*, 13-19 Abril, 1987.

FREUD, S. *Psicopatología de la vida cotidiana*. Alianza, 1979.

GABAS, R. J. *HABERMAS: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Ariel, 1980.

GABINETE DE PROSPECCIONES SOCIOLOGICAS. **Actitudes y hábitos en el consumo de los oescados azules.** GOBIERNO VASCO, 1984.

GALBRAITH, J.K. **La era de la incertidumbre.** Plaza y Janés, 1977.

GALBRAITH, J.K. **La crisis de las sociedades industriales.** Zero-Zyx, 1972.

GARCIA FERRANDO, M. *La investigación sociológica y los datos estadísticos: una crítica al pasiturismo y al subjetivismo* en **Papers: Revista de sociología**, nº 6, 1976.

GARCIA FERRANDO, M. **Deporte y Sociedad.** Mº de Cultura, 1982.

GARCIA GUAL, C. **La secta del perro, Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos.** Alianza, 1987.

GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas.** Gedisa 1987.

GERSHUNY, J. *Estilo de vida, estructura económica y uso del tiempo* en **REIS**, nº38, Abril-Junio, 1987.

GIBSON. **The sens considered as perceptual system.** Houghton Mifflin, 1966

GIDDENS, A. (Comp.) **Positivism and sociology.** Heineman, 1974.

GIESZ, L. **Phaenomenologie des Kitsches.** Rothe Verlag, 1960

GIL CALVO, E. **Los depredadores audiovisuales. Juventud urbana y cultura de masas.** Tecnos, 1985.

GILLET, B. **Historia del deporte.** Oikos-Tan, 1971.

GINER, S. **La sociedad de masas: Ideología y conflicto social.** Seminarios y Ediciones, 1971.

GINER, S. **Sociología.** Alianza, 1976.

GLOCK CH. **Diseño y análisis de encuestas en sociología.** Nueva Visión, 1967.

GLUKSMAN, A. **La estupidez. Ideologías del posmodernismo.** Península, 1988.

GOFFMAN, E. **Interaction Ritual.** Doubleday Anchor, 1967.

GOFFMAN, E. **Estigma.** Amorrortu, 1970.

GOFFMAN, E. **Relaciones en público.** Alianza 1972.

GOFFMAN, E. **Introducción a la sociología de la vida cotidiana.** Edicusa, 1974.

GOFFMAN, E. **La presentación de la persona en la vida cotidiana.** Amorrortu, 1987.

GOODENOUGH, H. en KAKN, J.S. (comp). **El concepto de cultura: Textos fundamentales.** Anagrama, 1975.

GOODENOUGH, H. en SILLS, D.L. (comp). **Enciclopedia internacional de las ciencias sociales.** Aguilar 1976.

GONZALEZ ANLEO, J., BELTRAN M., GARCIA FERRANDO, M. y otros: *Juventud española*, 60-82 S.M., 1984.

GONZALEZ MORO, V. **Hábitos culturales en la Comunidad Autónoma de Euskadi.** Gobierno Vasco, 1986.

- GROSJEAN, E., INGBERG, H. *Implicaciones de una política de animación Socio-cultural en Cultura y Comunicación* nº 7, 1980.
- GRUPE, O. y otros (Comps.). *El deporte a la luz de la ciencia*. Instituto Nacional de Educación Física. 1974.
- GURMENDEZ, C. *Teoría de los sentimientos*. F.C.E. 1981.
- GURMENDEZ, C. *Tratado de las pasiones*. F.C.E., 1985.
- HABERMAS, J. *Historia y crítica de la opinion pública*. Gustavo Gili, 1981.
- HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Taurus, 1982.
- HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, 1984.
- HABERMAS, J.; *Modernidad y Post-modernidad*. Alianza, 1988.
- HABERMAS, J. *La lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos, 1988.
- HALL, E.T. *Más allá de la cultura*. G. Gili, 1978.
- HARMAN, H. *Análisis factorial moderno*. Saltés, 1976.
- HARRIS, M. *Vacas, cerdos guerras y brujos (los enigmas de la cultura)*. Alianza, 1980.
- HARRIS, M. *Introducción a la antropología general*. Alianza, 1981.
- HARRIS, M. *La cultura norteamericana contemporánea*. Alianza, 1984.

HARRIS, M. **El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.** Siglo XXI, 1985.

HELL, V. **La idea de cultura.** F.C.E., 1986.

HELLER, A. **Sociología de la vida cotidiana.** Península, 1977.

HELLER, A. **Teoría de los sentimientos.** Fontamara, 1980.

HENRY-LEVY, B. **Eloge des intellectuels.** Grasset, 1987.

HICTER, M. *Animación sociocultural* en **Cultura y Comunicación** nº 7, 1980.

HOPE, K. **Métodos de análisis multivariante.** Instituto de estudios políticos. 1972.

HORNILLA, T. **Sobre el carnaval vasco.** Txertoa, 1987.

HOROWITZ, I. **Historia y elementos de la sociología del conocimiento.** Tomos I y II. Eudeba, 1964.

HUIZINGA. **Homo ludens,** Alianza, 1968.

HULL, C.H. y NIE, H.H. **SPSS UPDATE, Releases 7-9.** New York McGraw-Hill, 1981.

IBAÑEZ, J. *Las medidas de la sociedad* en **REIS**, nº 29, 1985.

INGLEHART, R. **The silent revolution.** Princeton University Press, 1977.

JAVEAU, CL. *Comptes et mécomptes du temps* en **Communication au colloque du C.E.A.Q.** Nº. 5. 8-9, Junio, 1982.

JAVEAU, CL. *Pour une sociologie descriptive de la vie quotidienne. Quelques pistes et quelques détours* en **Recherches sociologiques**. Vol.XIII, N° 1 et 2, 1982.

JAVEAU, CL. *Comptes et mécomptes du temps* en **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. LXXIV, 1983.

JIMENEZ BLANCO, J. *El debate del positivismo en la sociología alemana actual* en **Revista Española de la opinión Pública**, nº 36-37-39 y 42 (1974-1975).

JIMENEZ BLANCO, J. *Positivismo y sociología: En torno a unos artículos recogidos por Anthony Giddnes* en **Papers: Revista de Sociología** nº 6, 1976.

KAHN, J.S. **El concepto de cultura**. Anagrama, 1975.

KRIEF, y SORGEM. *Los estilos de vida para una reinterpretación de la noción de tendencia* en **Consommation revue de socio-economie** nº 4, 1981.

KRISTEVA, J. **Soleil noir, dépression et mélancolie**. Gallimard, 1987.

KÖNIG, R, (Comp.). **Tratado de sociología empírica**. Tecnos, 1973.

LASCH, C. **The culture of Narcissim: American Life in an Age of Diminishing Expectatives**. Norton, New York, 1978.

LEBART, L; MORINEAU, A y TOBARD, N. **Techniques de la description statistique**. Dunod, 1977.

LEBART, L.; MORINEAU, A et colbs. **SPAD**. CESIA, 1982.

LEBART, L.; MORINEAU, A et colbs. **SPAD. Tome II**. CESIA 1983.

LEBART, L.; MORINEAU, A et colbs. **SPAD Tome III (Analyses Textuelles)**. CESIA, 1984.

LEBART, L.; MORINEAU, A et colbs. **SPAD (Versión 1985)**. CESIA, 1985.

LEBART, L.; MORINEAU, A y FENELON, J.P. **Tratamiento estadístico de datos**. Marcombo, 1985.

LEVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. París, 1955.

LEVI-STRAUSS, C. **Mitológicas: lo crudo y lo cocido**. París, 1964.

LEVI-STRAUSS, C. *Race et histoire en Antropologie structurale II*. Plon, 1973.

LEVI-STRAUSS, C. **El pensamiento salvaje**. F.C.E., 1975.

LEWIS, O. **Los hijos de Sánchez**. Seix Barral, 1964.

LIPOVETSKY, G. **La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo**. Anagrama, 1986.

LIPSET, S.M. *Juventud y política en R.E.O.P.* nº 29 - Julio-septiembre, 1972.

LIZASOAIN, L. **El sistema de documentación en Ciencias de la Educación. Elaboración de un tesoro de investigación educativa**. Editorial Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1988.

LOISEAU et KRIEF. *Les styles de vie en Stratégies*, nº 199, 1979.

LOPEZ ARANGUREN, J.L. **Moral de la vida cotidiana**. Tecnos 1987.

LUCKMANN, T y BERGER, P. **La contrucción social de la realidad**. Amorrortu 1968.

LUQUE, E. **Del conocimiento antropológico**. CIS, 1985.

LÜSCHEN, G. y WEIS, K. **Sociología del deporte**. Miñón, 1979.

LYOTARD, J.F. **La posmodernidad (explicada a los niños)**. Gedisa, 1987.

MAFFESOLI, M. *Le rituel et la vie quotidienne comme fondament des histoires de vie en Cahiers Internationaux de sociologie*, Vol. LXIX, 1980.

MALINOWSKI, B. **Magia, ciencia, religión**. Ariel, 1974.

MANDELL, R. **Historia Cultural del Deporte**. Ediciones Bellaterra. 1986.

MARCUSE, H. **Ensayos sobre política y cultura**. Planeta, 1986.

MARCUSE, H. **El hombre unidimensional**. Seix Barral, 1968.

MARCUSE, H. **Eros y civilización**. Ariel, 1981.

MAESTRE, J. **La investigación en antropología social**. Akal, 1976.

MALINOWSKI. **Una teoría científica de la cultura**. EDHASA, 1970.

MARABINI, J. **Marcuse & McLuhan y la nueva revolución mundial**. Torres, 1974.

MARDONES, J.M. **Teología e ideología. Confrontación de la Teología Política de J. Moltman con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt**. Mensajero, 1979.

MARDONES, J.M. **Dialéctica y Sociedad irracional. La Teoría Crítica de M. Horkheimer.** Mensajero, 1979.

MARDONES, J.M. **Sociedad moderna y cristianismo.** Desclée, 1985.

MARDONES, J.M. **Razón comunicativa y Teoría Crítica.** Universidad del País Vasco, 1986.

MARDONES, J.M. y URSUA, N. **Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales.** Fontamara, 1982.

MARTINDALE, D. **La Teoría sociológica: Naturaleza y Escuelas.** Aguilar, 1971.

MASLOW, A. *Hierarchy of human needs* en **Motivation and Personality.** Harper and Row, 1954.

MASLOW, A. **New Developments with the human side of enterprise.** McGraw-Hill, 1969.

MASLOW, A. **El hombre autorrealizado.** Kairós, 1982.

MATELART, M y STOURDZE. **Tecnología, cultura y comunicación.** Mitre, 1984.

McLUHAN, M. **El medio es el mensaje.** Paidós, 1980.

McLUHAN, M. **La Galaxia Gutenberg.** Planeta, 1985.

MEAD, M. **La fossé des generations.** Doncel, 1972.

MEAD, G. **Espíritu, persona y sociedad.** Paidós, 1972.

MERCIER, P. **Historia de la antropología.** Península, 1974.

MERTON, K. **Elements de théorie et de méthode sociologique.** Plon, Paris, 1965.

MERTON, R.R. **Teoría y estructuras sociales.** F.C.E. 1972.

MERTON, R.R. **Sociología de la ciencia.** Alianza, 1977.

MILLS, W. **La élite del poder.** F.C.E. 1963.

MILLS, W., FOUCAULT, M., GOFFMAN, E. y otros. **Materiales de Sociología Crítica.** La Piqueta, 1986.

MITCHELL, A. **The nine american lifestyles. Who we are and where we are going.** McMillan, 1982.

MOLES, A. **Sociodinámica de la cultura.** Paidós, 1978.

MOLES, A.; ROHMER, E. **Micropsicología y vida cotidiana.** Trillas, 1983.

MORINEAU, A. **Présentation générale des Méthodes d'Analyse des Données.** Congreso de Blanes, 1987.

NAISBITT, J. **Macrotendencias: diez nuevas orientaciones que están transformando nuestras vidas.** Mitre, 1983.

NEISSER, U. **Procesos cognitivos y realidad.** Marova, 1981.

NIE, N.H. et colbs. **SPSS: Statistical Package for the Social-Sciences.** New York. McGraw-Hill, 1975.

ORTEGA Y GASSET, J. **Obras Completas.** Revista de Occidente, 1966.

PADUA, J. **Técnicas de investigación aplicadas a las Ciencias Sociales.** F.C.E., 1979.

PARSONS, T. **El sistema social.** Revista de Occidente, 1966.

PARSONS, T. **El sistema de las sociedades modernas.** Limusa, 1966.

PARSONS, T. **Estructura de la acción social.** Guadarrama, 1968.

PARSONS, T. **El sistema social.** Revista de Occidente, 1974.

PELLICANI, L. *La sociología, conciencia crítica de la modernidad y su crisis contemporánea* en **Revista de Occidente** nº 78 - Noviembre, 1987.

PICO, J. (edit). **Modernidad y Posmodernidad.** Alianza, 1988.

PINSON, CH.; MALHOTRA, N y JAIN, A. *Los estilos cognitivos* en **Revue française du marketing**, nº 83, 1980.

RACIONERO, L. **Del paro al ocio.** Anagrama, 1983.

RACIONERO, L. **Filosofías del underground.** Anagrama, 1977.

RIESMAN, D. **Cultura comercial, Totalitarismo y ciencias sociales.** Paidós, 1973.

RIESMAN, D. **La muchedumbre solitaria.** Paidós, 1981.

RIEZU, J. *"El deporte en la perspectiva sociológica"* en **Arbor**, nº 324, 1972.

ROBERTSON, A.H. *Los derechos humanos y la cultura* en **Culturas**, Vol. V. nº 1. UNESCO, 1978.

ROCHER, G. **Introducción a la sociología general**. Herder, 1973

ROGOFF, B. and LAVE, J. (edit). **Everyday Cognition**. Harvard University Press, Cambridge, Massachusset and London, 1984.

ROKEACH, M. **The Rokeach value survey**. Sunnyvalley, California. Halgren test, 1967.

ROKEACH, M. **The nature of human values**. Free Press, 1973.

RORTY, R. *Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad* en **Revista de Occidente**, nº 85, Junio, 1988.

ROSZAK, T. **El nacimiento de una contracultura**. Kairós, 1984.

RUIZ OLABUENAGA, J.I. (Comp.). **Estilos de vida e investigación social**. Mensajero, 1984.

SABATO, E. *Sobre algunos males de la educación* en **Comunidad Escolar**, 24-6-1987.

SANCHEZ DRAGO, F. **Ideas para una nueva política cultural**. Almar, 1984.

SANCHEZ CARRION, J. (Edit.). **Introducción a las técnicas de análisis multivariable aplicadas a las ciencias sociales**. C.I.S., 1984.

SANCHEZ CARRION, J. *Introducción al análisis multidimensional no-métrico*. en **REIS** nº 29, 1985.

SANMARTIN, J, et alt (comps). **La Sociedad Naturalizada, Genética y Conducta**. Tirant lo blanch (Valencia, 1986).

SAPERAS, E. **La sociología de la comunicación de masas en los Estados Unidos.** Ariel, 1985.

SARIEGO, G. *Cultura: Los sepultureros. Un debate entre JACK LANS y A. FINKIELKRAUT* en *Revista de Occidente* nº 77, Octubre, 1987.

SCARDIGLI, V. **Modes de vie, déviance et controle social. La recherche en Sciences Humaines, 1976-1977.** C.N.R.S., 1978.

SCARVELL, P. **LEVI-STRAUSS y el Tercer Mundo.** Villalar, 1977.

SCHAFER, P. **La cultura y el cosmos: función de la cultura en el mundo futuro** en *Culturas*, Vol. II, nº 2. UNESCO, 1980.

SCHULTZ, T. **Invirtiendo en la gente.** Ariel, 1985.

SCHÜTZ, A. *Estudios sobre teoría social.* Amorrortu, 1974.

SCHÜTZ, A y LUCKMANN. **Las estructuras del mundo de la vida.** Amorrortu, 1977.

SCHÜTZ, A. **Fenomenología del mundo social.** Paidós.

SCHWARTZ, H.; JACOBS, J. **Sociología cualitativa.** Trillas, 1984.

SENNETT, R. **Narcisismo y cultura moderna.** Kairós, 1980.

SIMMEL, G. **Sociología. Estudios sobre las formas de socialización.** Revista de Occidente, 1977.

SNOW, C.P. **The two cultures: And a Second Look.** The New American Library, 12964 (en castellano editado por GUSTAVO GILI).

SPERBER, D. *Ciencias cognitivas, ciencias sociales y materialismo* en **Revista de Occidente** nº 85, Junio, 1988.

STOELZEL, J. *¿Qué pensamos los europeos?* Mapfre, 1982.

SUMMERS, G. *Medición de actitudes*. Trillas, 1982.

TAYLOR, J.; WALTON, P.; YOUNG, J. *La nueva criminología. Contribución a una teoría social de la conducta desviada*. Amorrortu, 1975.

THOMAS, W. *The Unadjusted Girl*. Boston, Little Brown, 1923.

THOMAS, W y ZNANIECKI, F. *The Polish Peasant*. Boston, Little Brown, 1923 (5 vols.).

THORNDIKE, R, LIKERT, R., THURSTONE, L., GUTTMAN, L., OSGOOD, C. y otros. *Escalas de medición en Ciencias Sociales*. Nueva Visión, 1976.

TIMASHEFF, N. *La teoría sociológica*. F.C.E., 1974.

TOFFLER, A. *La Tercera ola*. Paza y Janés, 1984.

TOURAINÉ, A. *La sociedad postindustrial*. Ariel, 1973.

TOURAINÉ, A. *Les nouveaux conflits sociaux* en **Revue: Sociologie du travail** nº 1, 1975.

TOURAINÉ, A. *El post-socialismo*. Planeta, 1982.

TYLOR, E.B. *Antropología*. Ayuso.

ULRIC, N. **Procesos cognitivos y realidad. Principios e implicaciones de la psicología cognitiva.** Marova, 1981.

UNESCO. **Segundo Plan a Plazo-Medio (1984-1989).** UNESCO, 1983.

UNESCO. "*El deporte*" en **Revista Internacional de Ciencias Sociales.** N° 92. UNESCO, 1982.

URENA, E.M. **La teoría crítica de la sociedad de HABERMAS. La crisis de la sociedad industrializada.** Tecnos, 1978.

USCATESCU, J. *Ortega y la política de la cultura* en *Arbor* n° 457, Enero 1984.

VARIOS AUTORES. **Habermas y la modernidad.** Cátedra, 1988.

VARIOS AUTORES. **Industrias culturales. El futuro de la cultura en juego.** UNESCO - F.C.E., 1982.

VATTIMO, G. **El fin de la modernidad.** Gedisa, 1986.

VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A. (editores). **El pensamiento débil.** Cátedra, 1988.

VATTIMO, G. **Introducción a NIETZSCHE.** Península, 1988.

VERDU, V. **Sentimientos de la vida cotidiana.** Pluma Rota - Ediciones Libertarias, 1984.

VERDU, V. **El fútbol: Mitos, Ritos y Símbolos.** Alianza, 1980.

VIZGUIN, V. *La cultura y el saber* en **Ciencias Sociales (URSS)**, n° 3, 1986.

VULPIAN, A. *Características socio-culturales y simpatías políticas en Estilos de vida e investigación social*. Gabinete de Prospección Sociológica del Gobierno Vasco, 1984.

WEBER, M. *Economía y sociedad*. F.C.E., 1964.

WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Península, 1987.

WELLS, W.D. *Life style and Psychographics*. American Marketing Association, 1974.

WELLS, W.D. *Psychographics: A Critical Review* en *Journal of Marketing Research*, Vol 12, Mayo, 1975.

WILLIAMS, R. *Cultura, Sociología de la comunicación y del arte*. Paidós, 1982.

WOLF, M. *Sociologías de la vida cotidiana*. Cátedra, 1979.

YANKELOVICH, D. *Life style and psychographies* en *American Marketing Association*, 1973.

YANKELOVICH, D. *The new rules. Searching for self-fulfillment in a world turned upside down*. Bantan Books, 1981.