

## **Acerca del descentramiento de los debates sobre culturas, identidades, capitalismo y educación.**

Blas Cabrera Montoya<sup>1</sup>.

### *Resumen:*

El objetivo de este trabajo es analizar las causas y las consecuencias del sobre énfasis en los temas culturales en los últimos tiempos en las ciencias sociales en general y particularmente en la sociología. Este creciente y apabullante “culturalismo” presta servicios objetivos no sólo a los actores que lo producen sino también a la construcción del orden social. Al mismo tiempo genera relecturas, distanciamientos y olvidos de los grandes temas de la “cuestión social”.

Los “culturalismos”, en cuanto hegemonía instalada en las prácticas de los intelectuales, constituyen una mirada limitada y limitante de las realidades sociales del presente y una distorsión de los problemas, de las preocupaciones y de las expectativas de la gente común. Más aún, la auténtica dedicación de la mayoría de los trabajos en este campo parece ser más el “deber social” que la preocupación por la explicación e interpretación de lo que “son” las sociedades actuales. Ello es especialmente patente en el campo de la educación formal, donde asistimos al crecimiento de un auténtico galimatías conceptual y terminológico, que dificulta más que favorece el desarrollo de una práctica educativa razonable, orientada a la consecución de las funciones asignadas a los sistemas educativos.

En la primera parte del trabajo se realiza una revisión somera de los anclajes históricos, teóricos y conceptuales y de los cambios que han conducido a los centros de los debates actuales sobre las culturas. En la segunda, se expondrán una serie de hipótesis, condiciones y cautelas, básicas a nuestro entender, para abordar sin confusiones ni desvíos indeseables el estudio de lo que hay de “real” en las culturas y de lo que de ello se deriva para la educación.

### *Palabras clave:*

Culturas, culturalismo, educación, desigualdad, hegemonía, capitalismo.

*“P.D.: Puesto que al parecer esto surge a menudo en conversaciones sobre el talante radical, te hablaré de otro hecho espigado en mis viajes. Cuidate de las políticas identitarias. Lo repito de otro modo: no te involucres en políticas identitarias. Recuerdo muy bien la primera vez que oí el dicho “Lo personal es político”. Comenzó como una especie de reacción contra las derrotas y adversidades que siguieron a 1968: un premio de consolación, podrías decir, para los que se habían perdido aquel año. Supe íntimamente que una idea pésima se había infiltrado en el discurso. No me equivocaba. La gente empezó a levantarse en reuniones y a disertar sobre sus sentimientos, no sobre qué o cómo pensaban, y sobre lo que eran en lugar de sobre lo que habían hecho o defendido (si tal era el caso). Llegó a ser la reproducción, en una forma menos interesante, del narcisismo de la pequeña diferencia, porque cada grupo de identidad engendró sus subgrupos y “especificidades”. Se ha satirizado con frecuencia esta tendencia –el sector obeso de la facción lesbiana de transexuales*

---

<sup>1</sup> Blas Cabrera Montoya es profesor Titular de Sociología de la Universidad de La Laguna.

*cherokees minusválidos exige una sesión sobre sus necesidades- pero nunca lo bastante. Tienes que haberlo visto en la práctica...*”  
(C. Hitchens)<sup>2</sup>

Los objetivos de este trabajo son muy simples: desbrozar las malas hierbas que crecen a la par que los debates sobre las culturas en los últimos años. Dicho de otro modo qué queda de la música sin el ruido de los juegos académicos, los usos sociales y la distracción ideológica y política a la que invita la recurrencia sobre políticas culturales e identitarias. En clave científica, se trataría de un intento de aproximación tanto a las prácticas y a las relaciones sociales, cuanto a un estudio de las mentalidades a ellas asociadas, incluyendo, desde luego, la reflexión sobre los estudios y propuestas de los “intelectuales” en este ámbito<sup>3</sup>. Luego, nuestro enfoque pretende ser materialista (que es sinónimo de sociológico tal como se entendió desde los clásicos<sup>4</sup>). El “deber ser social”, que es en realidad a lo que se dedica buena parte de la sociología que aborda este objeto de estudio poliédrico, lo consideramos importante y respetable, pero más propio de otros campos científicos y sociales a los que, en todo caso, una buena práctica sociológica podría informar. A veces, incluso, parece propio de un mundo etéreo, tal vez bienintencionado, pero que al renunciar a entender el presente histórico –y no sólo las racionalidades de los que se dedican a caracterizar el presente histórico- resta más que suma en la pretensión de generar políticas “emancipadoras” (así, en plural)<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> HITCHENS, C. (2003): *Cartas a un joven disidente*, Barcelona, Anagrama.

<sup>3</sup> Este término es deudor de los usos y acepciones del concepto desarrollado por A. Gramsci. Reconozco que tiene límites, pero en todo caso sigue siendo más preciso que cualquier otra opción alternativa. Tanto en términos individuales, cuanto como “intelectual colectivo”. Es decir, serían el conjunto de personas, grupos y organizaciones, que por su situación en las relaciones sociales, desarrollan funciones fundamentales en el dominio económico y político, pero sobre todo en la dirección ideológica y moral de la sociedad, mediante la que se constituye toda relación de hegemonía (Gramsci, A. (1975): *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi Editore, vol. II, pp. 2012 y ss.). Aunque, varíe la acepción concreta del concepto a lo largo de este trabajo, siempre en el contexto de los usos gramscianos, aquí incluye, fundamentalmente, no sólo a los científicos y pensadores sociales, sino también a otros hacedores de opinión como líderes políticos y mediáticos.

<sup>4</sup> Aún cuando el materialismo se asocie recurrentemente a Marx, parece claro que la característica fundamental que define a la sociología respecto a la filosofía social y a las protosociologías es el intento de entender, de interpretar y de explicar el funcionamiento de las sociedades, como presente histórico, esto es como realidades en movimiento (como reivindicación de esta perspectiva, ver ÁLVAREZ- URÍA, F. y VARELA, J. (2004): *Sociología, capitalismo y democracia*, Madrid, Morata). Este es el soporte común, que permite situar a Marx, Durkheim y Weber, como los clásicos por antonomasia de la tradición sociológica, por más que sus enfoques y ámbitos particulares de preocupación esencial varíen: la división del trabajo capitalista como negación de la humanidad en Marx, las instituciones en Durkheim y el poder legítimo y la racionalización en Weber.

<sup>5</sup> Por razones que habría que estudiar, el verbo emancipar (que etimológicamente era libertar de la patria potestad, de la tutela o de la servidumbre) se impone frente a otros más habituales utilizados históricamente para referirse a realidades y proyectos transformadores. Tal vez, por su carácter extensivo frente a cualquier situación de dominio u opresión, que sustituyen a la explotación como indicadores de la desigualdad social. El otro término de moda, asociado a la plena ciudadanía, es el de “empoderamiento”, procedente inicialmente de la “literatura” de gestión empresarial. Tal como es definido por I. M. Young (*La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000), tampoco parece que sea un concepto

Como no queremos caer en lo que criticamos, huiremos de los soportes discursivos al uso: trataremos de no inventar más palabras, de no evocar metáforas y analogías de pertinencia dudosa<sup>6</sup>, no sospecharemos de todo discurso por serlo (excepción hecha, claro está, de los discursos-martillo de los represores discursivos). No adoptaremos la posición, en fin, no sólo de que lo que no se nombra no existe (lo que en parte es verdad porque ello es una demostración palpable de su invisibilidad), sino que tampoco existe lo nombrado, o, peor, de que nada puede ser nombrado, a menos que ya estemos instalados en la verdad revelada de los que pueden nombrar<sup>7</sup>.

En consecuencia, aunque sigamos intentado “cazar mitos”<sup>8</sup>, nuestro hilo argumental se construye sobre categorías y conceptos ya inventados y, algunos, descartados hace tiempo por un supuesto vicio de uso, que únicamente cuando puedan sugerir una acepción diferente a la habitual en el análisis se intentará precisarlos. Por tanto, nuestro discurso tendrá algo de *demodé* (lo de clásico sería una presunción), lo que le facilita las cosas a quienes pretenden que la única realidad del mundo es la palabra y que destruyendo palabras con otras palabras ya estamos en un mundo nuevo.

Quizá todo sea producto de una confusión producida por un error de perspectiva, de desciframiento o de una inadecuada educación de la mirada. La ofuscación producida por la autonomización de las polémicas discursivas sobre las culturas cada vez olvidan más las realidades sociales que alguna vez las sustentaron en sociedades complejas<sup>9</sup>, que ciertamente cambian, evolucionan y se transforman; que son pensadas, representadas y legitimadas (y o distanciadas) de modos nuevos, pero que siguen ahí: la desigualdad, el poder, la explotación, la opresión... Tal vez, incluso, sirviéndose de la cobertura de los discursos y prácticas científicas al uso en ciencias sociales, reproduciéndose y legitimándose mediante un orden social robusto, más sano cuanto menos cuestionado. De este modo, también

---

económica, social y políticamente “revolucionario” y sí más bien un procedimiento difuso de autoreconocimiento particulturalista con un objetivo de afirmación social y política.

<sup>6</sup> Refiriéndose a los enfoques hegemónicos del movimiento académico de los *Estudios Culturales*, M. Ferguson y P. Golding dicen que “...el lenguaje facilitaba una falta de rigurosidad e imprecisión, que la opacidad de la sintaxis y el vocabulario que utilizaban, ocultaban con demasiada facilidad” (*Economía política y estudios culturales*, Barcelona, Bosch, 1998, p. 28). Esta crítica parece aplicable a ámbitos mucho más amplios, especialmente en el terreno que nos ocupa.

<sup>7</sup> Y aquí no debemos olvidar lo que hace tiempo decía B. Barnes: “el conocimiento científico, nos vemos obligados a decir, se basa no en la experiencia como tal, sino en la experiencia de la profesión científica” (*Sobre ciencia*, Barcelona, Labor, 1987, p. 47)

<sup>8</sup> Textualmente: “Los científicos, con otras palabras, son cazadores de mitos” ELIAS, N. (1982): *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, p. 62.

<sup>9</sup> Somos conscientes de que este adjetivo es absolutamente neutro y, por tanto, no califica nada fundamental, dada la complejidad inherente a toda vida social organizada. Su vicio de uso está muy extendido, sin embargo, sin que se entre en el grado de complejidad al que nos referimos. Aquí se utiliza por un principio de economía lingüística para no repetir continuamente sociedades capitalistas avanzadas, abiertamente desiguales, legitimadas mediante el escrutinio universal y la democracia parlamentaria y sustentadas ideológica y jurídicamente en principios de derechos y deberes individuales, que constituyen el soporte tradicional de los derechos de ciudadanía.

en lo que nos ocupa, tienen plena vigencia las preguntas que orientaron el quehacer de la sociología clásica y neoclásica, pese a los cambios históricos y sociales y a la evolución de la sociología: ¿qué es lo que mantiene unida a las sociedades a pesar de las diferencias y desigualdades sociales de todo tipo y del conflicto continuo de intereses?<sup>10</sup> Con toda seguridad las respuestas son otras, pero si no planteamos este tipo de preguntas, tampoco se asumen los intentos de solución en tanto problemas o, se sustituyen por problemas periféricos que, por serlo, pueden llevar a soluciones creativas e irrelevantes.

Para situar adecuadamente el problema, baste una referencia simple: si revisamos la extensa y hasta excesiva literatura sociológica, política... de los últimos años, lo primero que llama la atención es que la cultura, junto a la globalización, son los dos términos que aparecen con más insistencia, frecuentemente unidos. Por tanto, de entrada se constata que ambos son términos hegemónicos en los respectivos campos científicos, cualquiera que sea el tema que se trate. Derivadamente aparece el de identidad. Como quiera que esta misma importancia no se les concede en la realidad social más amplia, si acaso se cuelan de vez en cuando en los medios de comunicación, es necesario situar el problema allí donde está, a saber, en los ámbitos académicos e intelectuales, desde donde por el tópico juego de transiciones propio de todo proceso de comunicación (emisor, mediador, receptor) irradian de arriba abajo (obviamente con reelaboraciones y apropiaciones específicas y hasta inesperadas).

Luego, el punto de vista más razonable para acotar el espacio social de los debates sería, por una parte, analizar los procesos y las condiciones en las que determinadas concepciones y prácticas científicas van haciéndose hegemónicas en los campos científicos mismos<sup>11</sup> (incluyendo las explicaciones de las transferencias de unos campos a otros); pero, por otro lado, estudiar el sustento material que esta evolución tiene fuera de los procedimientos propios de los circuitos científicos. Además, analizar qué servicios prestan estos debates al mantenimiento y renovación de la hegemonía social de los intelectuales, o al menos, cuánto existe de defensa de la propias posiciones trabajosamente adquiridas históricamente en el

---

<sup>10</sup> Remedamos en este punto a F. Dubet y D. Martuccelli cuando dicen: “En primer lugar, si las respuestas de la sociología clásica carecen ya de validez, las preguntas que planteaba siguen vigentes, en particular las referidas al conocimiento sobre lo que ‘mantiene’ a la sociedad unida, a los modos de dominación, a la construcción de las apuestas colectivas y de sus vínculos con las pruebas individuales...” (*¿En qué sociedad vivimos?*, Buenos Aires, Losada, 2000, p. 15)

<sup>11</sup> Tomamos el concepto de campo científico de P. Bourdieu, pese a las variaciones introducidas por el autor en el uso de esta como de otras categorías a lo largo de su obras: “Un campo, así sea el campo científico, se define entre otras cosas definiendo objetos en juego e intereses específicos, que son irreductibles a los objetos en juego y a los intereses propios de otros campos (...) y que no son percibidos por nadie que no haya sido construido para entrar en el campo (...). Para que un campo funcione es preciso que haya objetos en juego y personas dispuestas a jugar el juego, dotadas con los habitus que implican el conocimiento y el reconocimiento de las leyes inmanentes del juego, de los objetos en juego, etc.” BOURDIEU, P. (2000): *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo, p. 113.

juego de las relaciones de dominio y diferenciación trabajo intelectual/trabajo manual. También qué hay de real más allá de la realidad de los espacios intelectuales; citemos aquí de paso una paradoja: la creciente reivindicación de la importancia de las culturas sociales coexiste con un progresivo y acusado individualismo e individuación<sup>12</sup> de la sociedad, que parece vincular los objetivos vitales personales y las prácticas sociales, y que tiene su contrapunto en la profundización jurídica de los derechos individuales. Y por último, como quiera que la mayor parte de estos enfoques pretenden tener un tono crítico, y contribuir a la liberación de una multitud de sujeciones de grupos humanos definidos por características de todo tipo, habría que estudiar cuánto de transformador existe realmente en las propuestas. Para ello tendríamos que desvelar la pretendida radicalidad de los discursos respecto a otros discursos históricos generados con el objetivo de liberar a la humanidad (marxismo, anarquismo, socialismos...), pero también en cuanto conciencia y necesidad sentidas por las personas que pretenden ser salvadas y, sobre todo, mediante qué prácticas se prescribe la liberación.

Como todo ello nos conduce a un contexto de realidad y de posibilidad, es conveniente ser precisos. Si bien es verdad que no todos los poderes y mecanismos de dominación y exclusión social en las sociedades actuales dependen del poder “número uno”<sup>13</sup>, no es menos cierto que nunca antes el capitalismo estuvo tan cómodamente asentado, que es tanto como decir legitimado. Como se ha dicho, el capitalismo, en tanto sistema económico, es un sistema profundamente amoral<sup>14</sup> y su generalización es

---

<sup>12</sup> El individualismo sería fundamentalmente el producto exitoso de los procesos sistemáticos de individuación. Según U. Beck: “No es una gran exageración decir que la lucha diaria por tener una vida propia se ha convertido en la experiencia colectiva del mundo occidental” (p. 233) Aún cuando tal vez esto parezca excesivo para el conjunto de los grupos sociales y quizá refleje mejor un universo cultural de clase media, el autor añade: “Nuestra propia vida, por tanto, depende por completo de las instituciones. En el lugar de las tradiciones vinculantes aparecen directrices institucionales que organizan la vida personal (...). En realidad, en la jungla burocrática e institucional de la modernidad, la vida está más atrapada en redes de directrices y regulaciones. La diferencia crucial es que las directrices actuales obligan a la gente a organizar y llenar de contenido sus biografías” (p. 236). BECK, U. (2001): “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política”, en A. Giddens y W. Hutton (eds.): *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tustquets.

<sup>13</sup> Y tampoco son entendidas de este modo en las diferentes luchas oposicionales frente a la autoridad. Ya planteaba M. Foucault que una característica es que “Son luchas ‘*inmediatas*’, y ello por dos razones. En primer lugar, porque las gentes critican las instancias de poder que les son más próximas, aquellas que ejercen su acción sobre los individuos. No buscan al ‘enemigo número uno’, sino al enemigo inmediato...”. En “Por que hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto” en Álvarez Uría, F. y Varela, J. (eds.) (1986): *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta, p. 30.

<sup>14</sup> En palabras de L. Boltanski y E. Chiapello: “El capitalismo es, sin lugar a dudas, la principal forma histórica organizada de las prácticas colectivas que se encuentra absolutamente alejada de la esfera moral, en la medida que encuentra su finalidad en sí misma (la acumulación de capital como un fin en sí) sin apelar no ya a un bien común, sino incluso a los intereses de un ser colectivo como pudiera ser el pueblo, el Estado o la clase social (...).

Así pues, para mantener su poder de movilización, el capitalismo debe incorporar recursos que no se encuentran en su interior, acercarse a las creencias que disfrutaban, en una época determinada, de un importante poder de persuasión y tomar en consideración las ideologías más importantes –incluidas

en un mismo movimiento el de la irracionalidad, la explotación, la desigualdad y la articulación de multitud de formas generadas por él o ya existentes al servicio de la acumulación y cuando esto no puede conseguirse del todo trata de neutralizar las dificultades en formas y contenidos no amenazantes. Como quiera que el capitalismo no es únicamente un modelo económico, es en los espacios sociales, culturales, políticos e ideológicos en los que se generan y se desarrollan procesos imprescindibles y fundamentales que facilitan la generalización de mentalidades y prácticas sociales que, pese a las disidencias, promueven un orden social compartido que dota de legitimidad al conjunto del sistema. Pues bien, el capitalismo en estos ámbitos tampoco estuvo antes en la historia menos discutido. En consecuencia, que las supuestas posiciones críticas sitúen el juego fundamental alrededor de las culturas, como soporte para el reconocimiento y la profundización de los derechos de ciudadanía, se inscribe en la tradición histórica de desarrollo y ampliación de los derechos civiles que, desde su origen, son el resultado de las luchas sociales, pero también el colchón necesario donde se amortiguan los golpes del sistema económico. Lo que tal vez sea un indicador adecuado del auténtico carácter transformador de la crítica cultural en su amplia expresión.

Como todo lo señalado es absolutamente inabordable en un artículo, la primera parte de éste se destinará a establecer, en extrema síntesis, los anclajes imprescindibles para abordar el estudio de las culturas en sociedades como las nuestras. En la segunda parte se expondrán una serie de hipótesis, condiciones y cautelas, básicas a nuestro entender, para abordar lo que hay del objeto de investigación que nos ocupa.

## **I. La cultura como historia (o como vida), como representación y como campo de lucha.**

Si nos centramos en la evolución conceptual del término cultura, y si además tratamos de establecer distancias y cercanías entre el mundo intelectual y el sentido común, cualquier diccionario actualizado nos introduce inmediatamente en la polisemia del término, polisemia que es producto de las diferentes acepciones desarrolladas en los campos científicos a lo largo de los dos últimos siglos<sup>15</sup>. Ariño somete estas

---

aquellas que le son hostiles- que se encuentran inscritas en el contexto cultural en el cual se desarrolla (...)” *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002, p. 61.

<sup>15</sup> Así en la vigésima segunda edición del *Diccionario de la lengua española* de la RAE (2001). **Cultura**. (del lat. *Cultura*). F. **cultivo**. || 2. Conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico. || 3. Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimiento y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc. || 4. Culto religioso. || - **física**. f. Conjunto de conocimientos sobre gimnasia y deportes, y práctica de ellos, encaminados al pleno desarrollo de las facultades corporales. || - **popular**. f. Conjunto de las manifestaciones en las que se expresa la vida

definiciones a dos grandes tipologías diferenciadas, cultura humanística y cultura antropológica, a la vez que defiende un enfoque sociológico a partir de esta última, que dote de materialidad el juego de las relaciones sociales desiguales entre las culturas en sociedades capitalistas avanzadas<sup>16</sup>. Pese a la influencia creciente de la noción antropológica en ciencias sociales y humanas y, en parte, en los medios de comunicación, particularmente asociada a la idea de modos de vida específicos propios del reciente reconocimiento de nuevos sujetos colectivos (etnias, mujeres, jóvenes...) o derivada de la apropiación de los mensajes de los media por diferentes colectivos (Estudios Culturales<sup>17</sup>), el sentido común persiste en denominar cultura algo que coincide con su acepción humanística. Sigue asociando la idea de cultura a determinados grupos sociales que han logrado distinguirse y ser reconocidos, bien por las credenciales educativas superiores, bien por el “buen gusto”, o por ambas cosas a la vez (la de quienes poseen capital cultural y simbólico, según Bourdieu). Más que nada ello evidenciaría una negación radical de autosentido: los grupos humanos a quienes se les concede por los intelectuales que son cultos siguen sin enterarse. Tal vez porque esos mismos grupos intelectuales cuando pasan de la vigilancia de su quehacer académico a la relajación de su vida social y sus prácticas de apropiación del gusto son víctimas de su *habitus* y, “naturalmente”, se recrean en la distinción de los consumos y de los comportamientos propios del estilo<sup>18</sup>.

O quizá porque los grupos subalternos tienen información histórica y práctica –y conciencia realista, entonces– de la posición subordinada que ocupan en las relaciones sociales de una sociedad desigual, en la que el conocimiento elaborado en todas sus manifestaciones, los usos estéticos legítimos, los mecanismos a través de los que se gesta el convencimiento y hasta la propiedad de todo discurso (incluso los del disenso y la crítica a lo existente) sirven, más que nada, a la constitución y reproducción de los procesos de dominación económica y de hegemonía ideológica y política en las que ellos participan pero no deciden más que a través del consentimiento. Tal vez, porque el control de las instituciones y organizaciones sociales, supuestamente transversales a todos los grupos

---

tradicional de un pueblo. Y más: –**cultura**. (Del lat. *Cultura*). elem. compos. Significa ‘cultivo, crianza’. (p. 714).

<sup>16</sup> ARIÑO, A. (1997): *Sociología de la cultura*, Barcelona, Ariel. Primer capítulo.

<sup>17</sup> En términos de evaluación de los Estudios Culturales desde dentro y, particularmente, en relación a los límites de las lecturas de los mensajes de los “media” en clave “oposicional” por diferentes colectivos, siguen siendo útiles: CURRAN, J., MORLEY, D. y WALKERDINE, V. (comp.) (1998): *Estudios culturales y comunicación*, Barcelona, Paidós, y FERGUSON, M. y GOLDING, P. (eds.) op. cit.

<sup>18</sup> Obviamente, el concepto de *habitus* remite a P. Bourdieu (1998): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, pp. 169 y ss. Para entender la inversión que realiza Bourdieu en las concepciones dominantes sobre el consumo, mediante el concepto de *habitus*, ver CALLEJO, J. (2004): “La práctica del consumo en Bourdieu: contra el formalismo y el populismo”, en ALONSO, L. E., MARTÍN CRIADO, E. y MORENO PESTAÑA (eds.): *P. Bourdieu, las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos.

sociales (por ejemplo la escuela, pero también las iglesias...), y las orientaciones concretas que adoptan en cada momento se les imponen como poder ajeno, por más que generalmente sea consentido y legitimado.

Y probablemente este es el contexto que otorga relevancia indiscutible a la concepción humanística de la cultura. Desde la tradición ilustrada en las sociedades modernas hasta sus vertientes más radicales, como el marxismo, el anarquismo y los diversos socialismos y las ideologías y políticas que orientaron, eran realistas en atribuir un poder sustantivo al conocimiento y la CULTURA (con mayúsculas) y a los grupos sociales que la habían constituido en su propiedad, en el seno de unas relaciones sociales cada vez más desiguales. El juego de la historia en este campo es un indicador bastante consistente de lo dicho: buena parte de las luchas por la igualdad social se libraron en torno a la democratización de la cultura y del conocimiento, frecuentemente en clave escolar. Además, la tradición teórica y política revolucionaria fiaba la posibilidad de la transformación social a la apropiación de la “alienación” por los explotados y oprimidos, para lo que se consideraba imprescindible la conquista del saber y de la cultura de los privilegiados<sup>19</sup>. Es verdad, que ello existió junto a graves derivas etnocéntricas e incluso pudo estar al servicio de una recomposición de la hegemonía histórica de los intelectuales, lo que además, y tal vez por ello, se resolvió llevando a estos proyectos a formar parte de las utopías arrumbadas por la historia. Porque también ha sido evidente la escasa predisposición de los intelectuales a erosionar y disolver las fuentes de su poder y diferenciación social, cuando de los discursos teóricos de la ruptura teoría/ práctica se pasaba a los hechos políticos y sociales. Aún así, las relecturas fraudulentas de algunos clásicos<sup>20</sup> (o peor,

---

<sup>19</sup> En su intento de construir una *Sociología de la vida cotidiana*, la A. Heller de entonces, discípula aventajada de G. Lukács, quien le escribe el “Prefacio”, considera que el necesario paso de la vida cotidiana a la *totalidad* (lugar y expresión de la *genericidad* humana) se produce mediante la “apropiación de la alienación” (Barcelona, Península, 1977, p. 29). En realidad, lo dicho es la concreción de las clásicas oposiciones en la tradición marxista que tipificaban la superación de la clase como realidad socio-económica a través de su afirmación como portadora de un proyecto histórico: en Marx “clase en sí” y “clase para sí”, en Lenin “lucha corporativa” y “lucha política”, en el propio Lukács “falsa consciencia” y “consciencia verdadera”.

Por su parte A. Gramsci, en el marco de sus consistentes reflexiones y análisis de la relación entre *sentido común*, *religión* y *filosofía/ buen sentido*, o a la hora de definir la cultura deja poco lugar a los equívocos:

“La filosofía es un orden intelectual, cosa que no puede ser ni la religión ni el sentido común (...), tampoco coinciden en la realidad la religión y el sentido común sino que la religión es un elemento disgregado del ‘sentido común’. Por lo demás ‘sentido común’ es un nombre colectivo como ‘religión’, no existe un sentido común solo, sino que también el sentido común es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y de este modo coincide con el ‘buen sentido’ que se contrapone al sentido común” (*Quaderni...* op. cit, vol. II, p. 1378).

“(…) porque la ‘cultura’ es cosa bien distinta. Es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes.” (*Antología*, México, Siglo XXI, 1978, p. 15)

<sup>20</sup> A las que no son ajenas la presentación de los clásicos que se realizan en muchos manuales universitarios de sociología, en los que aparecen sin historia, sin sociedad, sin debates, en suma como



las no lecturas) no han logrado ocultar que su horizonte moral y muchos de los programas políticos que inspiraron, entendían la liberación social e individual como parte de un mismo movimiento en el que el dominio del saber era un objetivo ineludible, por cuanto en él se inscribía la posibilidad del entendimiento del lugar de cada cual en el mundo, de las cadenas de sujeción en las relaciones de desigualdad y, potencialmente, de la posibilidad de abolirlas.

El proceso de especialización en el conocimiento social (en el que el desarrollo de la etnología, pero sobre todo su conversión en antropología) y, aún más, el peso creciente del pensamiento romántico- conservador en el panorama ideológico y científico<sup>21</sup>, incluyendo el deslizamiento desde la clase al pueblo como sujeto histórico, trastoca el realismo histórico descrito y lo conduce a un sinfín de distorsiones y confusiones. Como mínimo, las consecuencias son las siguientes: 1) una redefinición del concepto de cultura; 2) Una radicalización anti-etnocéntrica que deriva en un relativismo finalista; 3) la vinculación de culturas e identidades, y 4) Un nuevo paradigma ambientalista y hasta naturalista en las ciencias sociales.

### *1. Sobre la redefinición de cultura, o sobre las culturas.*

Progresivamente, la noción de cultura se desplazó desde su uso histórico hasta entenderse como una invariante de todo grupo humano por serlo. Extendiendo el concepto desde las sociedades lejanas estudiadas por la antropología, se acepta progresivamente su aplicación a los diferentes ámbitos sociales existentes en sociedades estratificadas, que el orden social no es capaz de anular o sustituir y que más bien favorece su reproducción mediante la acción de las instituciones pretendidamente universales. Así, todo grupo social con un modo de vida lo suficientemente propio y diferenciado es agente y portador de una cultura (o subcultura<sup>22</sup>) expresión “natural” de su espacio social particular, material y simbólico. Que los rasgos de esa cultura sean autónomos o en parte expresión de las relaciones sociales –incluidas las relaciones de explotación, dominación y hegemonía– a través de las que se constituye el orden social en una sociedad desigual es

---

conocimiento espontáneo y neutro de grandes pensadores. Al respecto ver la introducción de ÁLVAREZ-URÍA, F. y VARELA, J. (2004): *Sociología...* op. cit.

<sup>21</sup> Pese a su enfoque polémico, sobre este debate ver: SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad*, Barcelona, Ariel.

<sup>22</sup> Aunque cada vez es menos frecuente, todavía se mantiene el concepto de subcultura aplicado a un particularismo concreto, que se supone integrado en una cultura más amplia, por ejemplo, que coincide con la sociedad- Estado. Desde luego es mucho suponer porque esa cultura parece que integra a las clases (que tendrían subculturas) –lo que parece coincidir con la concepción funcionalista– pero no a las etnias (que integrarían culturas). Por ejemplo, ver F. ENGUITA, M. (1997): “Los desiguales resultados de las políticas igualitarias: clase, género y etnia en la educación”, en *Ibidem* (coord.): *Sociología de las instituciones de educación secundaria*, Barcelona, ICE- Horsori, p.115.

un debate imprescindible. Que además esa cultura particular preste servicios objetivos a las relaciones de desigualdad, lo que ayudaría a entender su propia existencia, no parece que pueda ser dejado de lado. Así parece entenderlo la tradición más ortodoxa del marxismo. Obviamente el análisis de la sociedad mediante un enfoque relacional obliga a centrar la existencia de todo grupo social y de su cultura en términos de juegos de interdependencia con otros grupos sociales. Espacios de vinculación objetiva donde habría que situar el proceso histórico de reproducción de la vida material y de construcción del orden social y de las diferentes especificidades que se mantienen en la normalidad.

Desde Marx (el “hombre en abstracto no existe”, a través del concepto de explotación y la alienación a ella asociada, de las relaciones trabajo manual/trabajo intelectual, o de trabajo productivo/ improductivo...) pasando por Gramsci, hasta Thompson o Williams<sup>23</sup> así se enfocaron los análisis. Para Gramsci, tomado frecuentemente como soporte por algunos culturalismos<sup>24</sup>, el uso humanístico de cultura y el más antropológico están presentes conjuntamente, incluso en términos de una jerarquía social de los “saberes”: la relación sentido común/buen sentido, folklore/cultura elaborada..., reconoce la existencia de un modo de vida particular de las clases subalternas, que incluye prácticas sociales y representaciones, universos de sentido, que es necesario reconocer y entender (constatación básicamente sociológica), pero que es el modo histórico concreto mediante el cual se han ido constituyendo las diferentes relaciones de hegemonía y es, por tanto, la posibilidad de la superación de esta separación y oposición la que crea los fundamentos para el desarrollo de nuevas hegemonías con vocación democrática e integradora.

La tradición weberiana de estudio, pese a las diferencias fundamentales con la neomarxista, aborda el análisis en este ámbito con una perspectiva similar. Partiendo del concepto de dominación legítima de Weber y del proceso histórico de constitución de grupos de estatus (que reivindican una “estima social” que les es otorgada en términos de reconocimiento, diferenciación y prestigio), autores fuertemente influidos por esta tradición<sup>25</sup> desarrollan explicaciones que centran la discusión

---

<sup>23</sup> No es casual la referencia a Thompson y Williams, porque ambos autores son reconocidos como renovadores de la tradición marxista, al adoptar una perspectiva de análisis en la que los procesos culturales tienden a conformarse como campos de lucha y materialidad constitutivos de los grupos sociales, relativamente autónomos de los procesos económicos. Vid.: THOMPSON, E. P. (1977): *La formación histórica de la clase obrera*, Barcelona, Laia; y WILLIAMS, R. (1980): *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

<sup>24</sup> A través de la interpretación del concepto de hegemonía de Gramsci, recuperada por R. WILLIAMS en la obra antes citada, el marxista italiano pasa a constituir un referente en la segunda generación de los Estudios Culturales británicos, junto a “dudosos compañeros de viaje” como el estructuralismo francés o el psicoanálisis.

<sup>25</sup> Podríamos incluir aquí a una parte de los autores franceses de las últimas décadas, muy influyentes en la sociología internacional, que se citan en estas páginas, como P. Bourdieu, C. Grignon, J. C. Passeron y L. Boltanski. Aún cuando todos ellos son excelentes maestros en su labor de integración de los grandes

alrededor del juego de relaciones existentes entre pares de opuestos en cuyo centro se sitúa el dominio, la distribución y participación en la cultura legítima: culturas dominantes y dominadas, capital cultural, capital simbólico, capital relacional...

En fin, por no detenernos más, incluso la tradición durkheimniana y funcionalista suma en esta perspectiva. La normalidad social, el orden social compartido e integrado, es producto de la acción sistemática de instituciones, que intentan generar valores universalmente compartidos, sobre los particularismos sociales existentes. Es decir, se exigen procesos institucionales sistemáticos, socialmente reguladores, para universalizar la cultura (como “saberes” y como valores), para tratar de evitar la contradicción entre los diferentes particularismos culturales y la necesidad de un orden social compartido, en el que debe prevalecer una racionalidad en clave de sensibilidad y de compromisos colectivos.

## 2. *Relativismo finalista o nuevo etnocentrismo.*

Desde el punto de vista del entendimiento de las realidades sociales de los grupos humanos diferenciados en una sociedad plural y estratificada, la adopción de un punto de vista relativista es una condición imprescindible para tratar de entender “lo otro” y constituye un “principio de justicia interpretativa”<sup>26</sup>. Si embargo, su transformación en proyecto social y político se asienta en un punto de vista conservador. Fruto de ese principio relativista es posible tratar de descifrar qué es lo que diferencia a los distintos espacios sociales, particularmente en términos de “autonomía simbólica”, pero también, conjuntamente, debe abordarse el análisis desde la perspectiva de la “heteronomía”; esto es, de las prácticas y representaciones existentes en el ámbito del grupo, producto histórico de las relaciones sociales que mantienen con otros grupos en una sociedad desigual. Dicho de otro modo, el relativismo obliga al observador y al estudioso a tratar de realizar un ejercicio de extrañamiento de su propio universo social y cultural, para tratar de describir y no jerarquizar las diferentes situaciones culturales existentes en una sociedad, empezando por la suya propia, lo que, desde luego, conlleva una dificultad añadida. Dificultad que debe ser superada mediante el intento de servir a una doble

---

clásicos de la Sociología, en el estudio de las culturas y de la educación la influencia weberiana es más patente que cualquier otra. Si todos coinciden en una crítica radical a las síntesis eclécticas, también parecen considerar, como Bourdieu, que “La mayoría de las veces, el obstáculo que impide que se comuniquen los conceptos, los métodos o técnicas no es lógico, sino sociológico. Aquellos que se han identificado con Marx (o con Weber) no pueden apoderarse de lo que les parece su negación sin tener la impresión de que están negándose a sí mismos...” (BOURDIEU, P. (1990): *Sociología y cultura*, México, Alianza, p. 85).

<sup>26</sup> En buena medida este párrafo completo es deudor, incluso conceptualmente, del debate que mantienen C. Grignon y J. C. Passeron (y P. Parmentier de facilitador) en *Lo culto y lo popular*, Madrid, La Piqueta, 1992, especialmente en el capítulo I.

lógica: la de situar las prácticas culturales del grupo en cuestión en términos de perspectiva histórica (lo que excluye los ejercicios esencialistas) y la de hacerlo en lo posible de acuerdo a la funcionalidad histórica y social concreta para la vida social del grupo (lo que de rechazo incluye el contenido y el tipo de relaciones con otros grupos).

De este modo, se puede establecer la existencia social de diferentes culturas, tantas como condiciones de vida grupales específicas existan en una sociedad histórica concreta. Es decir, se puede constatar la vigencia de ciertas peculiaridades culturales sustantivas, que nos permiten concluir que la sociedad es multicultural, lo que, en todo caso, suele ser fruto de un “golpe de vista” general, ciertamente estático, que no suele profundizar en los procesos históricos mediante los que se han construido, mantenido y/o renovado las diferencias. Pero de ello no se deriva necesariamente una orientación ideológica, moral o política sobre el presente y el futuro. Es decir, la existencia de una sociedad multicultural puede ser entendida como un error histórico que hay que superar (de qué manera es otro problema) o como un modelo deseable de organización social. Si partimos del hecho de que en la organización económica, social y política de nuestras sociedades, los grupos humanos no sólo “aprenden a ser” socialmente en culturas diferentes, sino que además las relaciones que vinculan a unos grupos con otros son relaciones desiguales que permiten organizar, mantener, renovar y legitimar las relaciones de poder; las políticas culturales preservacionistas y las propuestas multiculturalistas, precedidas de un ejercicio de relativismo social y no científico, aparte de ser ahistóricas y restar poder a aquello que pretenden afirmar, son esencialmente conservadoras respecto a las relaciones de poder existentes. Pero además, centrando y reduciendo los debates sociales y políticos a disputas culturales, desvían la atención de la desigualdad económica, social y política e impiden pensar en modelos sociales más justos e igualitarios de vida en común.

### 3. *¿Hablamos de culturas o construimos identidades?*

Así las cosas, los debates actuales sobre las culturas son en realidad la cobertura científica de una posición ideológica que defiende la constitución y emergencia de identidades diferenciadas que sirvan de soporte a los juegos sociales y a los proyectos políticos en nuestras sociedades. Porque cultura e identidad no son conceptos ni realidades sociales intercambiables. La cultura es y se vive, frecuentemente al margen de su entendimiento por quienes la comparten y de la conciencia de su existencia: incluso cuando se tiene constancia de las diferencias propias respecto a otros grupos sociales, ello no remite a un universo cultural coherente, integrado y diferenciado y, generalmente, se manifiesta en estereotipos. Por el contrario, la identidad es conciencia de uno mismo,

interpretación del sentido histórico y proyecto de vida en común. Pero es una construcción deliberada que sirve al propósito citado. Y casi siempre mediante la afirmación parcial de características aisladas y rearticuladas del “ser social” que terminan superponiéndose y sustituyendo a la realidad, a la propia historia (que incluye nuestras relaciones con los demás), dada su vocación estática y su poca sensibilidad al cambio.

Como elaboración interesada y consciente sólo puede ser realizada por quienes socialmente en cada grupo están en condiciones de hacerlo: los “intelectuales orgánicos” de dentro del propio grupo o venidos desde fuera. En consecuencia, la construcción de la identidad ya es en sí un producto evidente de una relación de desigualdad y, en parte, surge al servicio de esa relación de desigualdad, a la que se vincula un proyecto social y/o político. Que después o paralelamente sea asumida por todo el grupo no es más que la consecuencia de una clásica y exitosa relación de hegemonía, tanto más consistente cuanto más interiorizada como norma de vida y como finalidad esté en el propio grupo. Este nuevo ser social se concibe como homogéneo y se considera más decisivo e importante que todas las diferencias y desigualdades internas al grupo: de clase, de género,...individuales por supuesto. Obviamente, también, la hegemonía debe ser institucionalizada y desarrollada en organizaciones. Si se consigue es una fuerza material de primer orden, que se manifiesta en un tipo legítimo de dominación, mestizo entre el tradicional y el legal- burocrático<sup>27</sup> Como “realidad” y proyecto “colectivo”, como discursos y prácticas que obligan, servir a la “propia” identidad colectiva, parece ser un mandato imperativo superior a la propia voluntad individual (aunque sea mediante acosos informales en términos de “límite moral”), al servicio de la que deben gestionarse otras “pertenencias sociales”, que se mezclan, restan o suman sin orden ni concierto<sup>28</sup>. Así entendida, la cultura transformada en una naturaleza humana identitaria particular es necesariamente localista –en sentido etimológico, es decir remite a un determinado lugar o contexto de socialización- que excluye la posibilidad a la que trata de servir y que, más bien, constituye su opuesto: la emancipación, que siempre remite a la superación de las restricciones sociales.

---

<sup>27</sup> Es obligada la referencia a M. Weber (*Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, caps. III y IX) cuyo concepto de “dominación”, en cuanto “dominación legítima” mantiene evidentes conexiones con el de “hegemonía” de Gramsci, si como decía Bourdieu, atendemos al orden lógico y no al sociológico (vid. nota 24). En todo caso, en Gramsci el concepto de hegemonía es productivo en la medida en que articula las relaciones sociales, ideológicas y políticas entre clases fundamentales, respecto a las que los intelectuales “hacedores de la hegemonía” actúan como mediadores (GRAMSCI, A. (1975): *Quaderni...* op. cit, pp. 2009 y ss.).

<sup>28</sup> Si a lo que es la identidad cultural llegamos mediante la pregunta “¿Cómo nos vemos a nosotros mismos y cómo nos ven los demás?” (BARKER, C. (2003): *Televisión, globalización e identidades culturales*, Barcelona, Paidós, p. 32), las preguntas consiguientes son: ¿cómo articular y dotar de sentido la escisión entre tantas pertenencias en las que somos producidos y de las que somos productores?, y ¿cuál es la más decisiva? Por ejemplo: canario, español, europeo, joven, homosexual, de origen social pequeño- burgués, rockero, del PSOE, del Barcelona, médico sin fronteras,...

#### 4. Sobre un nuevo ambientalismo o naturalismo en las ciencias sociales<sup>29</sup>.

Desde hace unas dos décadas se ha generalizado la crítica consistente y pertinente a la idea de progreso (confundido, a veces, con la concepción sobre el proceso ininterrumpido de civilización), especialmente por sus efectos sociales irracionales, entre ellos los ambientales y ecológicos, que constituyen serios riesgos, no sólo para la necesaria legitimación del modelo económico y social, sino para la propia permanencia de la vida. Pero este soporte parece trasladarse sin las necesarias cautelas y mediaciones al plano de los derechos sociales, políticos y culturales. Así, mientras que el principio de defensa de la biodiversidad constituye un ineludible referente paradigmático que trata de limitar los efectos perversos del crecimiento económico sin mirar a sus consecuencias, los discursos habituales sobre multiculturalidad, sin embargo, esconden una mal disimulada nostalgia por la defensa de la diversidad cultural, real o imaginaria. De otro modo, si hasta ahora los proyectos políticos de emancipación pretendían transformar las condiciones de vida de los grupos humanos en situación económica, social y política de subordinación, ahora se trata de respetar toda cultura por existir, no importa las condiciones históricas concretas en las que se ha forjado ni tampoco el parecer de sus miembros, que si no coinciden con el plan conservacionista es que están equivocados. Entonces, el sometimiento a la “buena identidad” se erige en discurso dominante, frecuentemente jaleado por lo que se autodenomina ciencia social crítica. Se cierra, de este modo, el proceso circular de las culturas, que parecen ser entes vivientes, autónomos de las personas, más decisivas y valiosas que ellas, expresión gozosa de unas relaciones con el ambiente y entre las personas, todo ello de manera armónica, que hasta ahora han tenido historia (su historia necesariamente vinculada a otras historias), pero que ya no pueden cambiar, evolucionar, transformarse o desaparecer. Que esta posición coincida en el tiempo con una aceleración sin precedentes del ritmo histórico debido a las transformaciones tecnológicas, económicas, comunicacionales, a la creciente movilidad de personas y a la extensión sin precedentes del consumo material y simbólico<sup>30</sup>, no deja de ser un sarcasmo o un canto de sirena, o, en su

---

<sup>29</sup> Sobre la importancia del “viejo” determinismo ambiental en el surgimiento y desarrollo de las ciencias humanas y sociales, ver: LEMKOV, L. (2002): *Sociología ambiental*, Barcelona, Icaria/ Antrazyt, primera parte.

<sup>30</sup> No es nuestra intención ser deterministas en esta apreciación. Porque es verdad, como recuerdan Boltanski y Chiapello, que: “(...) los enfoques globales terminan a menudo dando una importancia preponderante a factores explicativos –con frecuencia de orden tecnológico, macroeconómico o demográfico– que son considerados como fuerzas ajenas a los seres humanos y a las naciones, que se verían de esta forma obligados a padecerlos del mismo modo que se soporta una tormenta. Para este neodarwinismo histórico, las ‘mutaciones’ se nos impondrían como se imponen a las especies: depende

vertiente más inconsciente, un intento de resistencia frente a la incertidumbre que genera no tanto el futuro cuanto el vahído del presente.

Que supuestamente un enfoque liberador del presente histórico de la humanidad centre su atención en los debates sobre la cultura y adopte una posición culturalista no deja de ser cínico por cuanto, siguen sin resolverse graves problemas históricos de la humanidad y algunos nuevos<sup>31</sup>. Las preocupaciones de la mayor parte de la humanidad son mucho más tangibles y decisivas<sup>32</sup>: el hambre, la sed, las enfermedades perfectamente curables, las deportaciones forzosas,.. en definitiva, todo aquello asociado a la extensión de la inseguridad de la simple supervivencia, aunque es posible que, para algunos, estos también sean problemas simbólicos o producto de un análisis imperfecto debido al uso de paradigmas viciados por su uso en las ciencias sociales. Que todo ello, además, ocurra en el seno de la sociedad más internacionalizada de la historia, que ha generado la mayor desigualdad social hasta ahora conocida, derivar las discusiones a diferencias culturales, podría ser un ejercicio de autocomplacencia en la defensa de una posición de privilegio, además de la cobertura necesaria para que se reproduzcan situaciones por el reconocimiento del otro que es en realidad el nosotros de los intelectuales<sup>33</sup> y el de los poderes tradicionales que reproducen así las relaciones de dominación.

---

de nosotros adaptarnos o morir. Sin embargo, los seres humanos no sólo padecen la historia, también la hacen y nosotros queríamos verlos manos a la obra” (op. cit., p. 34). Pero en todo caso, tampoco se puede perder de vista la capacidad desigual en nuestras sociedades de producir, difundir, renovar y legitimar ideologías (“justificaciones”), que deben soportarse para ser asumidas, al menos como ilusión, en determinadas realidades materiales, seleccionadas, articuladas y presentadas como “discursos racionales”.

<sup>31</sup> En una interesante crítica a las prioridades de las preocupaciones de Occidente sobre las mujeres africanas, Aminata Traoré (exministra de Cultura y Turismo de Malí y ensayista) afirma en una entrevista que “a las africanas les angustia más el paludismo que la ablación” y además “Esta cuestión se magnifica. Si las cosas deben cambiar, que no lo niego, será desde dentro, no por imposición de fuera, ni por esa visión occidental que nos convierte a las africanas en seres sacrificados, negados para el placer. ¿De verdad se piensa que las madres quieren tan poco a sus hijas que las llevan al matadero? La visión occidental tiene algo de *voyeurismo*. Es fácil pedir la abolición de la ablación, ¿por qué no luchan por la cancelación de la deuda externa? La expoliación de África por Occidente, eso sí que es un crimen” (“El País”, 17 de Febrero de 2003).

<sup>32</sup> Habría que recordar, hablando de cultura, que la primera invariante cultural de la humanidad es la lucha por la supervivencia, aunque lo que se considera “umbral de supervivencia” también pueda estar culturalmente mediado. Lo que de nuevo nos lleva a la cuestión de los intelectuales, que según N. Chomsky “... los intelectuales se han rendido casi por completo en los últimos 20 o 30 años; de tal manera que casi ya no hay nadie alrededor...Cuando vas a los países del Tercer Mundo y hablas acerca de los intelectuales occidentales, seguramente, todos están en la última versión del deconstrutivismo. Justo lo que la gente necesita” (CHOMSKY, N. y DIETERICH, H. (1998): *Hablemos de terrorismo*, Tafalla, Txalaparta, p. 148).

<sup>33</sup> Porque no hay que olvidar que el relativismo como posición filosófica y como justificación social es la expresión y el “nuevo modo de ser” de los intelectuales.

## II. Para recuperar el sentido o para evitar seguir cambiando para que todo vaya a peor.

*“En torno a los intelectuales que no tienen prebendas que proteger ni territorio que consolidar o guardar hay algo fundamentalmente perturbador; de ahí que en ellos la autoironía abunde más que la pomposidad, la franqueza más que los rodeos y titubeos. No se debe pasar por alto en todo caso la ineludible realidad de que tales representaciones no le van a ganara los intelectuales ni amigos en las altas instancias ni tampoco honores oficiales. La condición de estos intelectuales es la soledad, sin duda, aunque siempre será preferible este destino a dejar gregariamente que las cosas sigan su curso normal”.*

(E. W. Said)<sup>34</sup>

Sobre la base de esta breve síntesis trataremos de establecer nuestra posición apuntando sucintamente diez tesis, que será necesario construir y desarrollar en el futuro:

1). Que es una necesidad de la consolidación y expansión del capitalismo la desterritorialización y la destradicionalización. Como ya señaló Marx, y ha confirmado la historia, el modo de producción capitalista es intrínsecamente revolucionario, debido a su lógica económica centrada en la acumulación insaciable. Ello hace que transforme continuamente las condiciones de producción, pero también los escenarios sociales en los que actúa y en los que se introduce, que entroniza el mercado, no ya sólo como un requerimiento económico indispensable sino como imperativo cultural. La imagen de los cambios desde el Antiguo Régimen, hasta su generalización (más o menos acelerada, con más o menos retrocesos, con ritos de paso simbólicos –revoluciones- o sin ellos) es el de una sociedad estática al de una sociedad profundamente dinámica, cuyo resultado es una sociedad nueva y diferente desde el punto de vista económico, en la organización social y política, en las instituciones y los mecanismos de legitimación, etc. La sociología, hijastra de estos cambios, los ha reflexionado echando mano de las características de contraste entre la “comunidad” y la “sociedad”<sup>35</sup>.

2). Que ha sido en buena medida este mismo dinamismo lo que ha hecho que florezcan (como fundamento, expresión, interpretación o representación de los cambios económicos y sociales) los desarrollos científicos y tecnológicos, las revoluciones estéticas y, en lo que aquí más

---

<sup>34</sup> SAID, E. W. (1996): *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós, p. 19,

<sup>35</sup> Aún cuando se cite como referente para esta distinción a F. Tönnies (*Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979), en realidad las tipologías de características que diferencian las sociedades tradicionales de las modernas son generales a la sociología clásica y neoclásica, lo que de paso ilustra la productividad teórica de los esquemas comparativos: los modos de producción en Marx, los modelos de solidaridad en Durkheim, los tipos puros de dominación en Weber...



nos importa, las diferentes filosofías de la historia, la mayoría de ellas - aunque varíe la orientación concreta- profundamente centradas en el cambio histórico continuo, bien como progreso y civilización, bien como transformación revolucionaria, bien como profundización de derechos sociales e individuales o, en fin, como posibilidad de superación universal del estado de necesidad. Que la historia haya corregido las variantes más optimistas de esos sistemas de pensamiento, no es un error atribuible tanto a la fundamentación material del pensamiento en sí, como a las distorsiones inesperadas introducidas por los principales actores colectivos que “han hecho la historia”, especialmente, los beneficiados por el resultado de las luchas entre los intereses y conflictos en juego. Tal vez el mayor error interpretativo de estos sistemas de pensamiento deriva de la debilidad de aplicar cierto evolucionismo naturalista a la historia, consistente en la creencia de la búsqueda de la perfectibilidad del género humano y en confiar que lo razonable se convirtiera en razón económica, social y política.

3). Que un límite objetivo al curso previsto de la historia en el capitalismo lo constituye la llamada sociedad de consumo (en realidad la relativa confirmación material de la promesa del consumo de masas), asociada al modelo de regulación fordista<sup>36</sup>, sustentada en las políticas keynesianas y en un pacto social de no agresión entre clases, fruto del conflicto histórico pero también de las necesidades del capitalismo de ampliar socialmente el consumo, que se concreta en el desarrollo del Estado del Bienestar. Como resultado de estos procesos (cambios tecnológicos y organizativos en la producción, aparición y expansión de dispositivos de estimulación del consumo y desarrollo de los servicios públicos) se produce una ampliación y consolidación sin precedentes de la clase media, tanto cuantitativa como cualitativamente por su influencia e importancia social, que como antaño y desde luego más que cualquier otra, es la clase del excedente, de la cultura, de la ciencia y de la tecnología, de la dirección económica, política, ideológica y del “gusto”.

La liberación del capitalismo del corsé en el que finalmente derivó el fordismo, genera las condiciones de la mundialización y sus consecuencias asociadas: Estados como administradores locales de políticas globales, deslocalización y externalización, fragmentación del trabajo, eliminación progresiva de los estatutos laborales estables, individualización contractual... En términos de los sistemas de pensamiento y hasta de las ciencias sociales que legitiman estos cambios, se desarrolla lo que se ha dado en llamar pensamiento único, más acomodaticio que único, que en realidad podría incluir sus variantes críticas que tampoco cuestionan lo

---

<sup>36</sup> Al respecto, ALONSO, L. E. (2004): “Las políticas del consumo: transformaciones en el proceso de trabajo y fragmentación de los estilos de vida”, *Revista Española de Sociología (RES)*, nº. 4.

fundamental del capitalismo, aunque si traten de corregir sus peores efectos económicos, sociales y políticos<sup>37</sup>. También el posmodernismo, declarado o inconsciente, aún cuando no siempre establezca el fin de la historia no deja de ser un pensamiento antihistórico.

En el ámbito económico y social las nuevas tecnologías de producción, la informática y la robótica, permiten la superación de las “cadenas” fordistas (regulación estricta, producción seriada, consumo poco diversificado, organización burocrática, visibilidad física...) y trastocan la organización y los modos de producción, la circulación de capitales y mano de obra y generan la posibilidad, a la vez, de la generalización y de la diversificación de los mercados de consumo. Consumo que es canonizado – tanto en su vertiente material como en la simbólica- frente a la producción, como el espacio fundamental para la constitución de sujetos sociales<sup>38</sup>. Esta novedad, debido a la potencial diversificación casi infinita, promueve incluso una aparente retraditionalización, la vuelta al pasado y a la naturaleza, la resistencia al progreso, la recuperación del “saber popular”, la veneración de determinadas tradiciones..., con la única condición de que sea rentable en términos de mercado o que genere réditos ideológicos o políticos. Pero todo ello mediante rearticulaciones y recuperaciones perfectamente integradas en el desarrollo de nuevos mercados (una imagen tópica podría ser la de publicidad de viajes perfectamente organizados a “paraísos exóticos” por descubrir).

Por otro lado, el consumo se toma como indicador de nuevas formas de ser social, frecuentemente asociadas a los nuevos sujetos sociales (frágiles por contingentes y provisionales) que desarrollan luchas reivindicativas por el reconocimiento “identitario”, con cartas de presentación social dictadas y vendidas por el mercado en términos de nichos de consumo diferenciado, que les facilita así su visibilidad simbólica y mediática<sup>39</sup>. Pero en general, cada vez más lo colectivo es una construcción de la regularidad estadística, ya sea en términos de renta, de opiniones compartidas sobre cualquier cosa, de prácticas sociales declaradas, o en términos de cantidad y tipo de consumo. Poca base, desde

---

<sup>37</sup> Recordar que en sus diferentes variantes, “el desarrollo sostenible” no cuestiona el crecimiento económico en sí, que es la consecuencia, el fundamento y la cobertura ideológica (que lo justifica como bien común) de la lógica de acumulación insaciable del capitalismo.

<sup>38</sup> Más decisivo aún es en los grupos sociales que podríamos considerar de “consumo puro” en nuestras sociedades, debido a su alejamiento de la producción: una amplia masa de jóvenes, los niños y los jubilados. Si en el caso de los jóvenes la producción de “señas de identidad” a través del consumo viene de lejos y continúa diversificándose y ampliándose continuamente, lo de los niños y lo de los jubilados es más reciente, pero ya constituyen nichos de mercado de primer orden. El imperativo cultural para los viejos se concreta en que deben ser dinámicos y activos (es decir, seguir siendo jóvenes), aventureros y viajeros, sexualmente fogosos, aprendices hasta la muerte...Para todo ello, la psicología, las nuevas reglas de urbanidad, la farmacología, las agencias de viajes,...generan los deseos y las condiciones adecuadas para satisfacerlos por módicos precios.

<sup>39</sup> No deja de ser una amarga ironía que la “búsqueda del sentido de la historia”, a la que se dedicaron tantos esfuerzos, termine en una gran área comercial.

luego, para soportar las elaboraciones teóricas que confirman la existencia de culturas compartidas, al margen de que permanezcan o no condiciones de vida compartidas y, sobre todo, conciencia de pertenencia colectiva en las prácticas sociales habituales, que en el consumo se manifiestan como producto de la decisión soberana e individual de los consumidores<sup>40</sup>.

4). Que la preocupación obsesiva por las culturas, en sus vertientes nacionales o étnicas, es una consecuencia asociada a las nuevas condiciones de mundialización económica y, en parte, social. El “otro” ya no es alguien distante sino que, crecientemente, es un “nosotros” diferente, que conocemos al hilo de la penetración internacional de los mercados de capital, debido a los circuitos de información y comunicación cada vez más globales<sup>41</sup> o porque están viniendo hasta los Estados con economías capitalistas más boyantes, para incorporarse por la vía rápida al mercado y a los potenciales beneficios de lo que queda de los “Estados del bienestar”. En consecuencia, en algunos países de la Unión Europea, Estados Unidos, Canadá,... los inmigrantes no están comprometidos principalmente con la defensa de sus tradiciones de origen, sino que en realidad han dado el primer paso en el camino de una destradicionalización acelerada. El apego identitario, incluso en sus versiones más radicales, parece tener más que ver con sus problemas de integración y reconocimiento, en cuanto individuos o familias en las sociedades de acogida, que con un sentimiento colectivo de pertenencia al que renunciaron emigrando para incorporarse plenamente al capitalismo desarrollado. Dicho de otro modo, para ellos es mucho más decisivo el pan y las representaciones de la comodidad de la existencia, que cualquier bagaje cultural.

Entonces que la principal atención se desplace a los derechos culturales y de reconocimiento identitario, como en parte ocurre con los nuevos sujetos sociales, y no se centre en las condiciones de vida, de trabajo, de explotación, de realización de los derechos individuales propios de las sociedades de acogida..., constituye un claro exponente de que el “culturalismo” es la mejor de las coberturas para la entronización del capital y sus consecuencias económicas, sociales y políticas asociadas en el actual momento histórico. Así, los centros de los debates intelectuales desplazan el eje del curso de la historia, y pretendiendo superarlo, deliberadamente o por desconocimiento, olvidan lo que hemos planteado en 1), 2), y 3). Porque el denominador cultural más común en las

---

<sup>40</sup> Son las experiencias de fragmentación y provisionalidad de los individuos, lo que más que cualquier otras, caracterizan la tendencia dominante de las sociedades actuales (Vid. U. Beck, op. cit.).

<sup>41</sup> Lo que no obsta para que las visiones que tenemos del mundo estén necesariamente circunscritas a lo que se ve y se dice, que termina imponiéndose como lo que es, a través del control de la comunicación por las grandes empresas del ramo y por un juego de competencia limitada y las distorsiones que introducen la emulación y la adaptación a un mercado, que en una parte importante es reflejo de los modelos de codificación mediáticos. Vid. BOURDIEU, P. (1997): *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama.

sociedades actuales gira alrededor de los mercados del capitalismo y de la realización material y simbólica de los derechos individuales, que es su soporte legitimador fundamental, al menos como objetivo vital y como conciencia vivida por la mayoría de la gente<sup>42</sup>, como se evidencia en los análisis que tienen como soporte explicativo de la realidad social la *experiencia social*<sup>43</sup> de las personas o la *vida cotidiana real* y no una construcción mitificada de la misma.

5). Que las explicaciones culturalistas cuyo trasfondo ideológico y moral, es la defensa de la preservación o reconstitución de las culturas y que consideran que las identidades constituyen los soportes legítimos para el desarrollo de las políticas y el reconocimiento de los derechos de ciudadanía han de entenderse, según los casos: *a)* desde un punto de vista conservador y antiliberal pero no anticapitalista, como nostalgia por la amenaza de desaparición de la “comunidad” (familia, clase, nación, ...) a la que se considera como sujeto social supremo, en el que el individuo no es más que la concreción particular de valores colectivos; *b)* desde un punto de vista conservador, antiliberal y anticapitalista, en tanto trata de preservar las sociedades tradicionales, no contaminadas por los valores capitalistas del consumo, del egoísmo y del individualismo, de la competencia y de la obsolescencia planificada..., y *c)* desde un punto de vista de interés de mercado, casi exclusivamente, donde lo cultural es pura coartada (“las recetas de la abuela”, “el saber popular”, las romerías,...), porque estas “culturas” se construyen y se sostienen mediante la creación de diferentes nichos de consumo y de formas de “ser social”, transitorias y provisionales, que son individualmente elegidas y que se pueden adquirir en las tiendas especializadas, en las grandes áreas comerciales y hasta en los supermercados. Aún así, para que en algún sentido puedan considerarse como manifestaciones culturales consistentes tendrían que concretarse socialmente como constitutivas y expresivas de *habitus*, es decir, en términos de prácticas sociales de gusto o de estilo: no basta con que muchos consumamos lo mismo sino que además ello debe ser expresión de una situación social materialmente compartida y/o estar al servicio de una función social de afirmación, diferenciación y reconocimiento como sujetos visibles.

---

<sup>42</sup> De nuevo aquí pueden entrar en contradicción la realidad vivida y percibida por las personas y la realidad construida, explicada e interpretada desde fuera, en términos de atribuciones de sentido, por los pensadores, científicos sociales, ideólogos...

<sup>43</sup> Tomo el concepto de Dubet y Martuccelli (op. cit), como un intento actual de abarcar las “lógicas” de los actores y las del sistema, que desarrollaría la “educación” necesaria para socializar a los individuos en las reglas legítimas de juego y que generaría las condiciones para que el juego pueda llevarse a cabo (cap. II).

6). Que en consecuencia, la construcción y la celebración de estas “culturas de consumo”, propios del “capitalismo femenino o de ficción”<sup>44</sup>, al servicio del hedonismo y de la obligación de ser feliz, exigirían como contrapunto para ser estudiadas con rigor -más que nunca en el pasado por no resultar tan evidente- recuperar un enfoque clásico de la economía política, de acuerdo al circuito continuo producción/circulación/consumo/producción... ya establecido por Marx en los Grundrisse<sup>45</sup>. Cualquier otra perspectiva de análisis es necesariamente artificial y engañosa. Aislar uno de los ámbitos de estudio lleva a ocultar el mecanismo de funcionamiento general, que es lo que lo dota de sentido y, especialmente, si nos centramos únicamente en el consumo se pueden generar perversiones, a través de “tesis” como la de buena parte de los Estudios Culturales, que insisten en los procesos de recodificación, apropiación y uso “revolucionario” de los textos de “los media”. De otro modo, se normaliza y se legitima el único modo que sigue teniendo el capitalismo para la realización de la ganancia, que conlleva desarrollar mecanismos exitosos para generar necesidades y para “educar” a los consumidores.

7). Que lo dicho no niega la existencia de diferentes formas de ser social en sociedades complejas y desiguales, que constituyen los anclajes para entender nuestro lugar en el mundo y el mundo de los demás y que como prácticas y representaciones, constituyen modos particulares de codificación social. Pero en todo caso, el terreno seguro para abordarlas es el del conjunto de las condiciones de vida colectivas y particulares de los diferentes grupos sociales, en lo que tienen de específico y en lo que tienen de común con otros grupos: clase, estatus, etnia, rural... Sin embargo, ello no permite ejercicios esencialistas que desconocen el cambio social e histórico, las múltiples socializaciones cruzadas a las que nos vemos sometidas las personas a lo largo de nuestra vida y la capacidad ilimitada de aprender de los seres humanos. Pero así entendidas las culturas deben abordarse con rigor y seriedad porque afectan a la distribución y a la legitimación del poder en las sociedades actuales y, en consecuencia, a la realización de derechos sociales e individuales. No cabe, por tanto, la banalización del concepto a la que asistimos que hace que cualquier manifestación de cualquier tipo, común coyunturalmente a varias personas, constituye una cultura.

---

<sup>44</sup> Adopto la tesis de VERDÚ, V. (2003): *El estilo del mundo*, Barcelona, Anagrama.

<sup>45</sup> En el contexto de una crítica consistente a las perversiones del “textualismo” y de la celebración del “consumo soberano” de las audiencias en el ámbito de los Estudios Culturales, D. Kellner reivindica la necesidad de recuperar los enfoques de la economía política, como condición indispensable para restablecer el interés científico del campo (“Vencer la línea divisoria: Estudios culturales y economía política”, en FERGUSON, M. y GOLDING, P. (eds.), op. cit.)

8). Terreno especialmente abonado para que crezca cualquier mala hierba es el de la educación formal. No existe moda o modismo social que no se pretenda llevar automáticamente al espacio de la educación. Tal vez porque no se ha superado ideológicamente la fase en la que se pensaba que la escuela era el laboratorio de la buena sociedad o sociedad deseable<sup>46</sup>; es decir, que pese a todos los cambios históricos y al desarrollo de potentes y eficaces espacios de socialización externos a las aulas se le sigue asignado - y la educación sigue asumiendo- la responsabilidad de la socialización eficaz de la infancia y de la juventud de acuerdo a los parámetros al uso de lo que se entiende por buena ciudadanía. La confusiones y desplazamientos que venimos comentando son particularmente preocupantes en los niveles educativos prioritariamente socializadores (educación para la diversidad, para la diferencia y para la igualdad, multicultural –con variantes diversas-, intercultural...). Un auténtico galimatías en definitiva, que lo único que evidencia es que no se sabe qué ni cómo hacer, lo que puede derivar tanto en la recuperación de cierta racionalidad contextual del profesorado, al margen del discurso experto, por la necesidad de la gestión práctica de los problemas del aula, o, lo que es más indeseable, en formas diversas de experimentación que nieguen la posibilidad de una educación común y con sentido propedéutico o, directamente, en el desentendimiento irresponsable y el nihilismo pedagógico.

Paralelamente este sobreénfasis en los problemas culturales olvida la relación de la educación con el movimiento económico, que mal que bien guió “realistamente” el quehacer escolar históricamente, pero cuyos mercados de trabajo siguen siendo insensibles a las especificidades culturales, porque las racionalidades económicas dominantes no saben de identidades y de credos. La amenaza de caos escolar es evidente por esta mezcla desarticulada de relativismo, idealismo, tolerancia complaciente, antimaterialismo y antiintelectualismo. Como resultado se fortalece la reproducción y legitimación de la desigualdad social a través de la educación, para aquellos grupos sociales que unen a planes racionales y expectativas alcanzables para sus hijos, recursos económicos y sociales y seguridad cultural. Porque en realidad el único terreno donde estos debates, propuestas y prácticas son posibles es en la educación pública, cada vez más la “escuela del pueblo”, que en esa confusión afirma dividiendo las identidades de los grupos sociales subalternos, multiplicando y ampliando los defectos del sentido común<sup>47</sup>. Que todo ello se presente como la

---

<sup>46</sup> La obra clásica sobre esta cuestión sigue siendo: DURKEIM, E. (1975): *Educación y sociología*, Barcelona, Península.

<sup>47</sup> Por no entrar en las manidas y recurrentes disputas sobre “el pañuelo”, que por cierto, no resulta problemático si esta prenda o cualquier otra se viste por imperativo de “nuestra modas” aceleradas y cambiantes, podemos pensar en el caso de las religiones en la educación en España, que crecientemente se toman como manifestación cultural fehaciente, automática e inclusiva de las diferentes etnias. Para evitar hacer frente a la persistencia de la enseñanza religiosa católica en nuestras escuelas públicas, el actual gobierno del PSOE, bien por convencimiento o para evitar afrontar la revisión del Concordato con

auténtica expresión de una escuela democrática constituye, además, un inaceptable sarcasmo. Recuperando a Gramsci, una escuela no es democrática por la multiplicación de opciones escolares y de modelos educativos teóricos y prácticos, sino cuando establece las condiciones necesarias para que cualquier persona, sea cual sea su lugar social de partida, se convierta en un dirigente<sup>48</sup>.

9) Lo que nos lleva a la penúltima pieza del rompecabezas: el objetivo de la educación y de la acción social a favor de la igualdad en una sociedad desigual no puede ser otro que procurar que las personas tengan materialmente similares oportunidades sociales y la máxima capacidad de decisión sobre su propia vida y la de la sociedad en su conjunto. Lo que, desde luego, constituye una posición anticapitalista y nada preservacionista en términos culturales. Es innecesario decir que esa finalidad debería alcanzarse mediante la comunicación y el convencimiento, excluyendo cualquier tipo de imposición cultural autoritaria. Ello nos devuelve a la importancia que sigue teniendo la figura social del intelectual en las sociedades actuales para su mantenimiento, legitimación y reproducción, que incluye, obviamente, la justificación y la reproducción de las desigualdades entre intelectuales y no intelectuales, aún cuando adopte la forma de “intelectual colectivo” gramsciano. Los cambios históricos recientes han transformado las condiciones del ejercicio de la hegemonía, pero no han hecho desaparecer la oposición entre intelectuales y no intelectuales.

10) Que un modo práctico de ejercer la hegemonía se realiza en ciencias sociales mediante la determinación de lo social a través de los métodos y técnicas de producción científica, poder en manos de los científicos -más peligroso cuanto menor conciencia se tenga del mismo- que termina construyendo una sociedad a la medida de las concepciones y prácticas científicas dominantes. Que sobre ese soporte se establezca lo que es la sociedad y se fundamenten decisiones políticas, amparadas en el conocimiento experto, podría constituir en la práctica el primero de los etnocentrismos y la negación de la democracia. También aquí, devolver a los “objetos sociales” estudiados los resultados de la investigación científica y, eventualmente, negociar con ellos lo que establecemos que son, debería formar parte ya no sólo de las cautelas necesarias para una buena práctica científica, sino incluso llegar a constituir un imperativo ético. Porque parece razonable darle a los actores, por serlo, la oportunidad

---

el Vaticano –y así no tener que lidiar con los ánimos levantiscos de la Conferencia Episcopal y de la oposición política- ha decidido sufragar con fondos públicos la enseñanza de tres religiones más en la escuela, como una respuesta de necesidad y de manifestación de tolerancia.

<sup>48</sup> GRAMSCI, A.: *Quaderni...* op. cit., vol. III, p. 1542.

de explicarse, recuperando un sentido olvidado de la “acción social” desde Weber<sup>49</sup>.

### Bibliografía citada:

ALONSO, L. E.: “Las políticas del consumo: transformaciones en el proceso de trabajo y fragmentación de los estilos de vida”, en *Revista Española de Sociología (RES)*, nº. 4, 2004.

ÁLVAREZ-URÍA, F. Y VARELA, J.: *Sociología, capitalismo y democracia*, Madrid, Morata, 2004.

ARIÑO, A.: *Sociología de la cultura*, Barcelona, Ariel, 1997.

BARKER, C.: *Televisión, globalización e identidades culturales*, Barcelona, Paidós, 2003.

BARNES, B.: *Sobre ciencia*, Barcelona, Labor, 1987.

BECK, U.: “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individualismo, globalización y política”, en A. Giddens y W. Hutton (eds.): *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, 2001.

BOLTANSKI, L. Y CHIAPELLO, E.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

BOURDIEU, P.: *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo, 2000.

-*La distinción*, Madrid, Taurus, 1998.

-*Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1997.

-*Sociología y cultura*, México, Alianza, 1990.

CALLEJO, J.: “La práctica del consumo en Bourdieu: contra el formalismo y el populismo”, en L. E. Alonso, E. Martín Criado y Moreno Pestaña (eds.): *Bourdieu, las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos, 2004.

CURRAN, J. –MORLEY, D. Y WALKERDINE, V. (comp.): *Estudios culturales y comunicación*, Barcelona, Paidós, 1998.

CHOMSKY, N. Y DIETERICH, H.: *Hablemos de terrorismo*, Tafalla, Txalaparta, 1998.

DUBET, F. Y MARTUCCELLI, D.: *¿En qué sociedad vivimos?*, Buenos Aires, Losada, 2000.

DURKHEIM, E.: *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 1975.

ELIAS, N.: *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 1982.

F.ENGUITA, M.: “Los desiguales resultados de las política igualitarias: clase, género y etnia en la educación”, en M. F. Enguita (coord.):

---

<sup>49</sup> Según el que la Sociología es “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y sus efectos. Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La ‘acción social’, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo” (*Economía...* op. cit., p. 5).



- Sociología de las instituciones de educación secundaria*, Barcelona, Ice-Horsori, 1997.
- FOUCAULT, M.: “Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto”, en F. Álvarez-Uría y J. Varela (eds.): *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986.
- FERGUSON, M. Y GOLDING, P. (Eds.): *Economía política y estudios culturales*, Barcelona, Bosch, 1998.
- GRAMSCI, A.: *Antología*, México, Siglo XXI, 1978.
- Quaderni del Carcere(I, II y III)*, Torino, Einaudi Editore, 1975.
- GRIGNON, C. Y PASSERON, J. C.: *Lo culto y lo popular*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- HÉLLER, A.: *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1977.
- HITCHENS, C.: *Cartas a un joven disidente*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- KELLNER, D.: “Vencer la línea divisoria: Estudios Culturales y economía política”, en M. Ferguson y P. Golding (eds.), op. cit.
- LEMKOV, L.: *Sociología ambiental*, Barcelona, Icaria/Antazyt, 2002.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, Madrid, RAE, 2001.
- SAID, E.: *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós, 1996.
- SEBRELI, J. J.: *El asedio a la modernidad*, Barcelona, Ariel, 1992.
- THOMPSON, E. P.: *La formación histórica de la clase obrera*, Barcelona, Laia, 1977.
- TÖNNIES, F.: *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1977.
- TRAORÉ, M.: “Entrevista”, en *El País*, 12 de Febrero de 2003.
- VERDÚ. V.: *El estilo del mundo*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- WEBER, M.: *Economía y sociedad*, México, FCE, 1987.
- WILLIAMS, R.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.
- YOUNG, I. M.: *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.

