

UNA TEORÍA QUE INCOMODA¹

A propósito de *Los valores de los uruguayos*



Adriana Marrero

Departamento de Sociología y Economía de la Educación
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Departamento de Sociología
Facultad de Ciencias Sociales.
Universidad de la República

...la dificultad especial de hacer sociología
proviene muy a menudo de que la gente
tiene miedo de lo que va a encontrar
P. Bourdieu

El pretexto

Según un trabajo publicado recientemente², el 99% de los uruguayos (98,7 para ser más exactos) le da bastante o mucha importancia a “la familia”, el 95% le atribuye importancia al “trabajo”, un 86% a “los amigos/as, conocidos/as” y el 77% al “tiempo libre o de ocio”. Al mismo tiempo, el 94% de los uruguayos opina que sería “una buena cosa” “que se dé más importancia a la vida familiar”, y un 91,5% considera “una buena cosa” “que se llegue a una manera de vivir más sencilla y natural”. En el terreno de las “buenas cosas”, un 76% preferiría que “se dé menos importancia al dinero y a los bienes materiales” y casi un 30% espera “que disminuya la importancia del trabajo en nuestras vidas”. Paradójicamente, (comparado con los deseos de una vida más “natural”) un 52% cree que sería “una buena cosa” dar más importancia al desarrollo de la tecnología. (Da Costa, 2004:45).

Según el mismo trabajo, los uruguayos no tenemos confianza en los Partidos Políticos (87%), ni en el Gobierno (85%), ni en el Parlamento (81%), ni en los Sindicatos (75%), ni en las grandes empresas (72%), ni en la televisión

¹ Agradezco a Francesc Hernández i Dobon las observaciones y sugerencias realizadas a una versión preliminar de este artículo.

² Da Costa, N. (Coord.) (sf), *Los valores de los uruguayos*, Programa de Educación en Valores de UCUDAL-USCCB, Montevideo.

(65%), ni en los funcionarios públicos (65%), ni en el Gobierno Municipal (65%), ni en el MERCOSUR (63%), ni en las Fuerzas Armadas (63%), ni en la prensa (63%). En este muestrario de desconfianzas, es la Iglesia Católica la que sale mejor parada. Apenas algo más de la mitad de los uruguayos (51%) desconfía de ella. (Da Costa, 2004:42). El mismo informe nos comenta que a medida que aumenta el nivel educativo de los encuestados, disminuye la confianza en la Iglesia Católica, en las Fuerzas Armadas, en la prensa, en la televisión y en la policía. (Da Costa, 2004:43)

Pasando a cuestiones relacionadas con la vida privada, el 72% de los uruguayos dicen estar de acuerdo con la proposición "Para ser feliz es necesario o el matrimonio o una relación estable" (Da Costa, 2004:99) y el 86% (89% de varones y 83% de mujeres) están de acuerdo con la afirmación de que "...un niño necesita un hogar donde haya un padre y una madre para poder crecer feliz". También recibe una adhesión mayoritaria (83%) la proposición siguiente "Una mujer que trabaja puede tener una relación tan cálida con sus hijos como una que no trabaja".

Muchos más datos como estos figuran en el trabajo realizado por Néstor Da Costa y sus colaboradores, dentro del Programa de Educación en Valores de la Universidad Católica del Uruguay, y con financiamiento del Congreso de Obispos Católicos de los Estados Unidos. Comentaré aquí algunos de ellos, e intentaré discutir su validez como descriptores de "los valores de los uruguayos".

Me propongo mostrar acá algunas dificultades del trabajo de Da Costa, las cuales, según creo, se encuentran vinculadas al uso "desnaturalizado" del instrumento: Se lo extrajo de un trabajo con diferentes propósitos, se lo modificó en parte para incluir preguntas sin relación con la teoría que lo inspira, y se lo usó para hacer algo que el instrumento no puede hacer porque no fue hecho para eso: para describir una sociedad, en vez de contribuir –junto con otras variables económicas y políticas como en la investigación original- para comparar diferentes sociedades entre sí.

Pero sobre todo, quiero mostrar, a propósito de esto, algunos de los problemas que derivan de la aplicación de métodos e instrumentos de medición desvinculados de la teoría con la que se relacionan y de las hipótesis que orientaron su construcción. En suma, este artículo quiere ser un modo de ejemplificar los problemas que inevitablemente enfrenta el método y las técnicas, siempre que se quiere dejar atrás la teoría que los engendra y se pretende soslayar las consecuencias políticas y prácticas de dicha teoría. Este artículo, en definitiva, es un intento de recordar, junto con Bourdieu, siguiendo a Popper y a Duhem, que "la teoría domina al trabajo experimental desde la misma concepción de partida hasta las últimas manipulaciones..." y que "sin teoría no es posible ajustar ningún instrumento ni interpretar una sola lectura" (Cf. Bourdieu, 1980:55), y finalmente, junto con Weber, que "no existe ningún análisis científico "objetivo" de la vida cultural o bien de los "fenómenos sociales", que fuese independiente de unas perspectivas especiales y "parciales" que de forma expresa o tácita, consciente o inconsciente, las eligiese, analizase y articulase plásticamente" (Weber, 1971:36)

La teoría que incomoda

Un elemento clave a tener en cuenta para el análisis del trabajo de Da Costa y su equipo, es el hecho de que la encuesta en la que se basa no fue elaborada con el propósito explícito de registrar o medir de algún modo, lo que ellos denominan “Los valores de los uruguayos”. El instrumento mismo, la encuesta y la enorme mayoría de las preguntas fueron pensadas, diseñadas y confeccionadas como parte de un proyecto más amplio, desarrollado con el propósito de poner a prueba algunas hipótesis sustantivas sobre el cambio económico, social, político y cultural que sufren las distintas sociedades alrededor del mundo. Más específicamente, la mayor parte de las preguntas que se aplicaron al caso uruguayo, forman parte de un cuestionario mayor aplicado con escasísimas variantes en muchos países, con propósitos comparativos, y según una lógica de investigación dirigida a la contrastación empírica de hipótesis que forman parte de una macro-teoría sobre el cambio social global.

En concreto, buena parte de las preguntas que se hicieron en Uruguay y que sirvieron de insumos para la redacción del informe “Los valores de los uruguayos” son parte del formulario de la “Encuesta Mundial de Valores” que, desde comienzos de los años 80 se viene aplicando en un número creciente de países alrededor del mundo, dentro del proyecto que dirige, desde la Universidad de Michigan, Ronald Inglehart. La última ola de encuestas tuvo lugar entre los años 1999 y 2001 y abarcó a unas 65 naciones independientes que comprenden el 80% de la población mundial³.

Para el análisis de la encuesta no me referiré todavía a las prevenciones que Pierre Bourdieu formulaba sobre los cuestionarios de opinión, y mucho menos a cuestiones de método. No pretendo responder, por ejemplo, a la pregunta de cómo es posible confeccionar un único instrumento que sea tan comprensible para una mujer noruega, un joven iraquí y una anciana boliviana, y que cumpla con las indispensables exigencias de confiabilidad y validez. Quiero centrarme en otro punto que permite entender mejor algunas de las dificultades que debió enfrentar el trabajo que estoy discutiendo, y es el que refiere a la divergencia entre los propósitos teóricos explícitos que guiaron la elaboración de los instrumentos originales de medición, y la teoría implícita que surge como consecuencia de un uso inadecuado de una parte de aquel instrumental. Debemos aproximarnos, para ello, a algunas de las proposiciones más fundamentales de la teoría que Inglehart elabora y somete a contrastación empírica a nivel mundial a través de la ya mencionada encuesta valores.

Expondré lo medular de la teoría tal como ella aparece desarrollada en un texto del propio Inglehart, (que manejo en su versión española del Centro Superior de Investigaciones Científicas de Madrid) *Modernización y posmodernización* y me apoyaré en citas del mismo texto. Cabe también aclarar que no quiero analizar acá la teoría de la posmodernización de Inglehart, y tampoco expresar ningún acuerdo o desacuerdo con dicha teoría.

³ Por más detalles, consultar <http://wvs.isr.umich.edu/index.html>

Pero ella fue la que inspiró la construcción de un instrumental metodológico cuya aplicación dio lugar a la investigación que me ocupa ahora, y como tal debe ser incluida acá.

La tesis central del trabajo, que apela expresamente a los clásicos planteos de Marx, Weber y Bell, es que el “desarrollo económico, el cambio cultural y el cambio político se producen juntos de acuerdo con pautas coherentes e incluso, hasta cierto punto, predecibles. (...) Implica que algunas trayectorias de cambio socioeconómico son más probables que otras y, consecuentemente, que ciertos cambios se pueden predecir” (Inghart, 1999:4). Las Encuestas Mundiales de Valores son los instrumentos metodológicos que se aplican para poner a prueba la hipótesis

"de que los cambios en los sistemas de creencias de masas tienen consecuencias sociales, políticas y económicas importantes. No presuponemos ni un determinismo cultural ni económico: nuestros descubrimientos sugieren que las relaciones entre los valores, la economía y la política son recíprocas, siendo la naturaleza misma de los vínculos en determinados casos una cuestión empírica más que algo determinado a priori"(Inghart, 1999:3)

El tipo de cambios a los que refiere la teoría responde a un esquema ampliamente conocido, según el cual las sociedades pasarían desde unas estructuras y unos valores tradicionales a otros “modernos” y de acá, a otros “posmodernos”, aunque la secuencia no implica necesariamente una linealidad ni a nivel social, ni a nivel global.

Siguiendo el planteo clásico de Weber, Inghart caracteriza el tránsito hacia la modernización como un proceso de racionalización de todas las esferas de la sociedad, que tiene como resultado aumentar las capacidades económicas a través de la industrialización, y las capacidades políticas a través de la burocratización. Las sociedades modernas tienen al crecimiento económico como el principal objetivo social y la búsqueda del logro económico es la principal fuente de motivación individual. Pero dado un punto de desarrollo determinado del crecimiento económico, de industrialización y de burocratización, la racionalización instrumental queda sometida, por decirlo así, a una suerte de “ley de rendimientos decrecientes” por la cual mayores niveles económicos ya no reportan satisfacción adicional a los individuos, que se vuelcan hacia otros valores que Inghart denomina “posmaterialistas”, tales como la protección ambiental, la igualdad de los sexos, la autoexpresión y la calidad de vida.

El pasaje de valores “materialistas” a los “posmaterialistas” está sometido a la “Teoría del cambio intergeneracional de valores”, que se compone de dos hipótesis claves:

1. *“Hipótesis de la escasez. Las prioridades de un individuo reflejan el entorno socioeconómico: damos mayor valor subjetivo a las cosas de las que existe una oferta relativamente escasa.*
2. *Hipótesis de la socialización. La relación entre el entorno socioeconómico y las prioridades valorativas no es una relación de ajuste inmediato: se produce un lapso temporal considerable entre el primero y las segundas porque, en buena medida,*

nuestros valores básicos reflejan las condiciones que predominaron antes de llegar a adultos". (Ingelhart, 1999:42)

Las hipótesis suponen, como concepto complementario, el de la jerarquía de las necesidades tal como fue construida por Maslow, y en base al cual se confeccionaron los ítems de la encuesta. En su forma más simple, esta idea de una jerarquía de necesidades sostiene que las necesidades fisiológicas tienen prioridad sobre las sociales, intelectuales o estéticas. Aunque esta teoría no es sostenida en todos sus detalles, Ingelhart sostiene que sí parece haber *"una distinción básica entre las necesidades "materiales" de sustento y seguridad fisiológica y las necesidades no fisiológicas tales como la estima, la autoexpresión y la satisfacción estética"* (Ingelhart, 1999:43)

Desde este punto de vista, no es posible sostener que exista una relación directa entre el nivel económico y el predominio de valores postmaterialistas, porque estos valores expresan un sentimiento de seguridad *subjetivo*, y no el nivel económico en sí mismo. Además, no sólo importa la seguridad material, sino el momento en el cual esa seguridad fue adquirida, lo que trae al primer plano la hipótesis de la socialización. El cambio hacia los valores postmaterialistas es lento, y se da recién cuando una generación entera, que ha crecido con sentimientos de seguridad material sustituye a la generación anterior que posiblemente ha sufrido por falta de satisfacción de necesidades materiales.

El término *"posmaterialista"* entonces, refiere a un conjunto de metas que la gente valora *después* de haber alcanzado una seguridad material y *porque* han alcanzado esa seguridad material. El colapso de la seguridad podría, por lo tanto, conducir a un regreso gradual a las prioridades materialistas. Además, el surgimiento del posmaterialismo está lejos de significar una inversión de polaridades, sino que es un cambio de *prioridades*: los posmaterialistas no valoran negativamente la seguridad económica y física, la valoran positivamente, pero dan prioridad a la autoexpresión y calidad de vida. (Ingelhart, 1999:45)

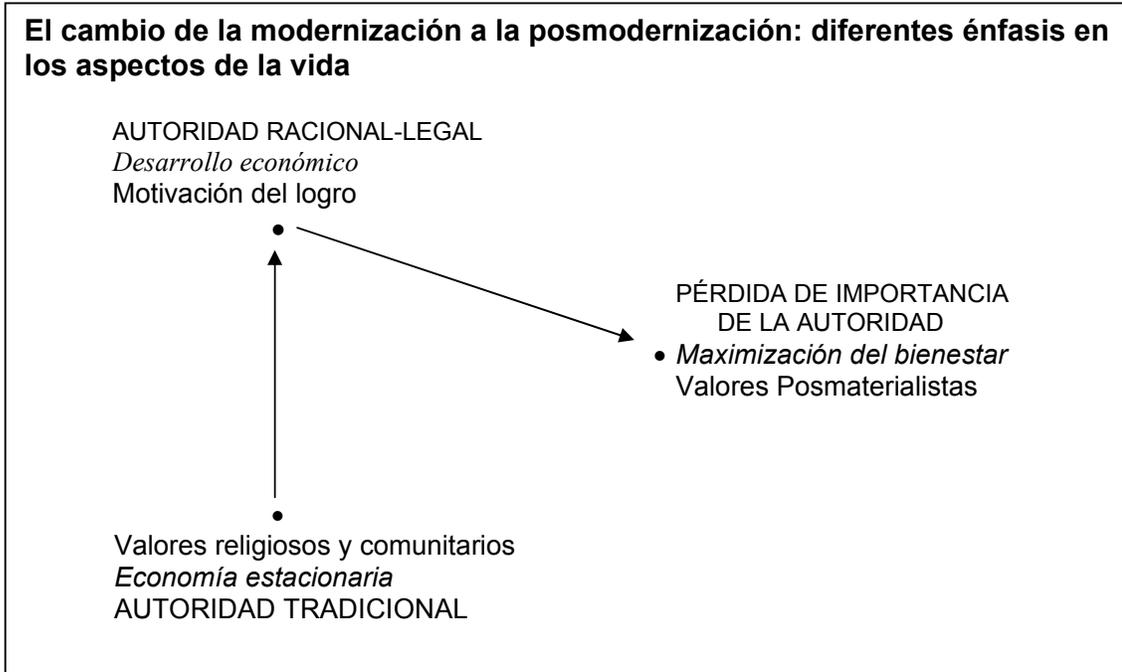
De esta manera, la teoría supone que los distintos elementos de la cultura forman constelaciones relativamente estables, que tienden a seguir pautas coherentes, las que a su vez, se vinculan al desarrollo económico y tecnológico. Por ejemplo, -y esto es un punto central para la teoría en sí y para lo que quiero mostrar- la industrialización y burocratización modernas suponen un proceso concomitante de *secularización*.

Siguiendo también en esto a Weber, Ingelhart ubica a la secularización como el elemento central del proceso de modernización. La búsqueda de logro y de crecimiento económico, no puede hacerse sobre las bases de una estructura productiva tradicional de subsistencia, la cual, al tener limitados los principales medios de producción, tales como la tierra, desalientan la movilidad ascendente y la acumulación de riquezas. Para hacer posible el crecimiento económico, debía removerse el obstáculo cultural de la autoridad religiosa tradicional.

Para Ingelhart, este proceso está plenamente vigente y es empíricamente observable en todas las sociedades industrializadas, lo que se expresa en el descenso de las tasas de asistencia a la Iglesia, y el aumento en la adhesión a comportamientos censurados por las autoridades religiosas, “*tales como el divorcio, el aborto, el suicidio, la familia monoparental y la homosexualidad*” (Ingelhart, 1999:95). El ascenso de los fundamentalismos es interpretada aquí, bien como “*la acción de retaguardia de un segmento cada vez menor de la población*”, o bien como un fenómeno propio de sociedades que *no* se han modernizado, a pesar de que pueda tratarse, en algunos casos, de sociedades ricas.

En relación con la secularización, Ingelhart subraya en Weber, las “*raíces cognitivas*” del proceso durante la modernización, vinculadas con la aparición de una visión científica del mundo que “*condujo a la decadencia de los elementos sagrados y prerracionales de la fe religiosa*” (Ingelhart, 1999:96). **Si las raíces de la secularización son cognitivas, la secularización es inevitable:** el conocimiento científico no conoce fronteras y su difusión es irreversible. Sin embargo, la autoridad religiosa no decaerá antes de surja en la sociedad, como resultado del ascenso de una generación próspera, el sentimiento de seguridad económica y material que es consecuencia del crecimiento económico basado en la industrialización.

La burocratización es el segundo elemento clave del proceso de modernización, aunque también es consecuencia de la secularización, definida como “*el surgimiento de organizaciones “racionales” basadas en reglas diseñadas para avanzar eficazmente hacia metas explícitas; y con un reclutamiento basado en criterios de logro impersonales y orientados a metas*”. La secularización constituyó un “*prerrequisito de la burocratización*” en la medida en que erosionó “*los sistemas de creencias que apoyaban la autoridad tradicional adscrita y las economías de suma cero*”; y los sustituyó por “*sistemas de creencias orientados al logro, racionales y guiados por la ciencia que apoyaban la autoridad de grandes estados burocráticos centralizados diseñados para facilitar el crecimiento económico. En buena medida, la modernización cultural fue el cambio de la autoridad tradicional (por lo general, religiosa) a la autoridad racional-legal*”. Esto significó un cambio de poder social a favor del Estado, el que llegó a ser visto como una “*entidad benevolente y omnipotente que sustituiría a Dios en un mundo secular*” (Ingelhart, 1999:97). A modo de ejemplo, recuérdense los procesos de secularización estatales de fines del siglo XIX y comienzos del XX, tales como los vivió el Uruguay, los que pueden ser vistos como una disputa entre el Estado y la Iglesia por hacer prevalecer su autoridad, proceso que decanta a favor del primero (Barrán, 1991, 1998; Caetano y Geymonat, 1997; Marrero, 2002).



Fuente: Inghelhart, 1999:99

En el último cuarto del siglo XX habría comenzado a darse un cambio de valores –un “giro posmaterialista”– como resultado de dos factores principales: a) un muy rápido crecimiento económico en Europa Occidental, Estados Unidos y Asia, y b) el éxito del Estado de Bienestar, que extendió una red protectora a la mayor parte de la población, alimentando un sentimiento de seguridad material que habría de impactar en las preferencias de los individuos. Para esta nueva generación de ciudadanos seguros de que sus necesidades materiales están satisfechas, empieza a volverse más importante perseguir proyectos personales relacionados con la realización individual, la amistad, y el ocio. Una vez que la supervivencia puede darse por supuesta, se pierde la conciencia de hasta qué punto esta suposición configura la visión del mundo. La autoridad estatal, que a los ojos de los individuos había ganado espacio desplazando a la autoridad religiosa, retrocede también, dejando espacios para la autonomía individual en la búsqueda personal de un proyecto propio. De la mano de un crecimiento económico que no se detiene, los nuevos valores dan impulso a la emergencia de otros sectores especializados en satisfacer las nuevas necesidades vitales y expresivas: el turismo, los servicios recreativos y educativos, las artes, y muchas entidades estatales, son muchos de los nuevos prestadores de servicios para la satisfacción de necesidades cada vez más subjetivas.

La erosión de la autoridad estatal no hace volver a primer plano a la autoridad religiosa: las sociedades posmodernas viven una erosión generalizada de los sistemas de autoridad, y registran una desconfianza hacia todas las instituciones, en particular, las jerárquicas. El énfasis posmaterialista en la autoexpresión y la participación política como valores en sí mismos, “conduce intrínsecamente a la democratización” (Inghelhart, 1999:104).

Tabla: Sociedad tradicional, moderna y posmoderna: metas sociales y valores del individuo

	<i>TRADICIONAL</i>	<i>MODERNA</i>	<i>POSMODERNA</i>
Proyecto Societal Central	Supervivencia en una economía estacionaria	Maximizar el crecimiento económico	Maximizar el bienestar subjetivo
Valores individuales	Normas religiosas y comunitarias tradicionales	Motivación para el logro	Valores posmateriales y posmodernos
Sistema de autoridad	Autoridad Tradicional	Autoridad Racional-Legal	Pérdida de importancia tanto de la autoridad religiosa como de la legal

Fuente: Ingelhart, (1999:101)

A pesar del giro posmaterialista, hay algunos elementos clave y característicos de la modernización que no desaparecen en las sociedades posmodernas. La secularización es uno de ellos, e Ingelhart vuelve sobre ella, para precisar sus nuevos alcances y significados.

Durante el proceso de modernización, tal como lo ha descrito Weber, la secularización tenía raíces cognitivas, ligadas a la expansión de la ciencia como visión del mundo y como fuente de explicación y control de lo natural, lo que hace retroceder a la religión como proveedora de una cosmovisión coherente. Invirtiendo la imagen de Berger, para quien un cielo sin ángeles queda listo para la intervención del astrónomo (Berger, P., 1969:141), aquí es la ciencia y la astronomía con su telescopio, las que vacían al cielo de ángeles.

Pero el desencanto con los efectos perniciosos de la expansión de la racionalidad científico-tecnológica, característico de la posmodernización, no ha acabado con el proceso de secularización. Muy al contrario. Para Ingelhart, la secularización sigue su expansión porque se alimenta ahora de un producto nuevo: de la seguridad material de las sociedades postindustriales, que proveen al individuo de los sentimientos de confianza psicológica y certidumbre vital que, en otro tiempo, sólo podían provenir de relatos escatológicos de salvación fueran estos de tipo religioso o secular. Si la certeza vital es una realidad aquí y ahora, ya no hay necesidad de buscarla en promesas de redención ultramundanas.

Desde este punto de vista, los aparentes resurgimientos de lo religioso no son tales, porque la religión en sí nunca ha desaparecido de las sociedades modernas. Lo que se erosiona sin cesar desde la modernización y en la posmodernización, es la religión como fuente de autoridad tradicional y de rechazo a lo nuevo, primero, y de seguridad vital después. Pero dentro de la constelación posmaterialista, el sentimiento religioso puede estar vigente para la búsqueda del sentido de la existencia como parte de proyectos y elecciones de personas sometidas a un creciente proceso de individualización.

Explicitando, entonces, la función de la Encuesta Mundial de valores dentro de este esquema teórico, Ingelhart sostiene que:

“Los dos procesos más importantes e influyentes de los últimos siglos han sido: 1. la modernización y 2. la posmodernización; por consiguiente, las sociedades del mundo deben variar según el grado en que estas dos fuerzas las han transformado. Es más, la posición de una sociedad dada en relación con estas dos dimensiones debe estar estrechamente vinculada a su nivel de desarrollo económico y tecnológico: aquellas sociedades que están empezando a industrializarse deberán presentar sistemas de creencias relativamente tradicionales; las que se encuentran en una etapa de rápida industrialización presentarán sistemas de valores dirigidos a maximizar el crecimiento económico; y las sociedades que hace relativamente poco tiempo alcanzaron niveles altos de seguridad existencial están experimentando una transformación intergeneracional hacia valores posmodernos que dan prioridad al bienestar subjetivo sobre el crecimiento económico.” (Ingelhart, 1999:107)

Los valores de los uruguayos, a la luz de la (incómoda) teoría

Vistos a la luz de esta teoría, los diversos capítulos que integran “Los valores de los uruguayos” toman un nuevo cariz. Los diversos ítems del cuestionario parecen menos caprichosos, y se vuelven más comprensibles. Pero entonces, otras cosas llaman la atención. La primera, la más evidente, es *la ausencia de la teoría*. O al menos, de la teoría en la que dice basarse el trabajo. Aunque se explicita más de una vez el origen de la mayor parte de las preguntas, sólo el nombre de su autor y algunos títulos de sus obras forman parte del libro, pero no sus conceptos claves ni las principales relaciones entre ellos. La mayor parte de las preguntas incluidas en el formulario que se aplicó – y que, correctamente, se incluyen en el anexo- son sacadas de la Encuesta Mundial de Valores, y sin embargo, el análisis de los datos omite toda referencia a la teoría que la inspiró. La teoría en sí nunca se expone. Las respuestas a las preguntas se presentan tabuladas, y el comentario de los autores se limita a un simple relato de la distribución porcentual de los datos así construidos, sin referencias al significado que esos datos pueden tener en el contexto de una teoría más amplia, o sin consideración de unos referentes conceptuales que permitan entender mejor a la sociedad uruguaya. Por ejemplo, las preguntas relacionadas a la autoridad, se analizan sin referencia a la vigencia posible de valores tradicionales o modernos o posmodernos, e igual ocurre con las preguntas sobre la importancia adjudicada al trabajo, al tiempo libre o a la religión, o sobre el logro o sobre la igualdad, o sobre los criterios que deberían orientar la educación de los jóvenes.

No es posible hacer una lectura lineal de los resultados de una encuesta que, al fin y al cabo, sólo recoge partes del instrumento original diseñado por Ingelhart y sus colaboradores. Tampoco se puede ir desde aquí muy lejos en el intento de pensar estos resultados desde la teoría original, que incluye considerable cantidad de variables ligadas a la industrialización y a la terciarización de las economías, al desarrollo tecnológico y al crecimiento de los países, así como a otros aspectos estructurales igualmente relevantes.

Tanto la omisión de algunas de las preguntas y la sustitución por otras⁴ como la no inclusión de estos elementos de tipo estructural, son elocuentes acerca de la teoría “implícita” que guía el trabajo, el que se apoya en el supuesto de que puede hablarse de los “valores” de los uruguayos, no sólo independientemente de las prácticas concretas de las personas, sino también, con olvido de las condiciones materiales a las que se encuentran ligados, de modos diversos, esos valores.

Con todo, una lectura somera, como la que permite hacer la presentación de los resultados en cuestión, que al menos tome nota de los demás elementos omitidos –económicos, políticos y sociales- permite alentar la idea de que las hipótesis de Ingelhart no pueden ser rápidamente descartadas y que desde su perspectiva, los instrumentos pueden no ser tan defectuosos como podía aparecer desde una visión “desteORIZADA” de las preguntas.

Situándonos momentáneamente en este marco conceptual, sería posible hacer una lectura “moderna” o al menos “no tradicional” de algunas de los resultados de la encuesta:

Veamos, por ejemplo, el tipo de sociedad al que debería aspirar el país en el futuro: el 57% se inclina hacia “una sociedad donde la responsabilidad más importante del gobierno es respetar la libertad del individuo”, contra un 34% que se inclina hacia “el mantener el orden social”. Un 59% estima que “no puede haber nunca normas absolutamente claras sobre lo que es el bien y el mal. Lo que es bueno y malo depende completamente de las circunstancias del momento”. Y un 35% cree que sí “existen normas absolutamente claras sobre lo que es el bien y el mal y se aplican siempre a todas las personas cualesquiera que sean las circunstancias”. De estos dos pares, parece ser que los uruguayos se habrían inclinado más frecuentemente por el extremo “moderno” en detrimento del “tradicional”. Las respuestas a otras preguntas también podrían interpretarse como un vuelco hacia “valores modernos” por parte de los uruguayos: el 70% estima que es justo pagarle a una persona según sus méritos; el 74% se inclina hacia una sociedad con impuestos bajos donde los individuos se responsabilicen de su bienestar (sólo un 16% se inclina por un sistema social de bienestar con impuestos elevados).

Pero podría haber también algunas inclinaciones “posmodernas” en las respuestas obtenidas. Ante la disyuntiva de “dar prioridad al crecimiento económico y a la creación de puestos de trabajo aún cuando ello pudiera perjudicar el medio ambiente” o de “dar prioridad a la protección del medio ambiente, incluso si ello provoca un crecimiento económico más lento y alguna pérdida de puestos de trabajo”, más de la mitad de los encuestados se vuelcan a favor del medio ambiente (52%) contra el 35% que lo hace en contra, y el 59% dice usar productos que no dañan el medio ambiente.

⁴ Por ejemplo, hay preguntas incluidas en la encuesta uruguaya que no figuran en la encuesta de Ingelhart. Tal vez una de las más llamativas (porque no aparece incluida en los análisis del informe) es la siguiente:

“Sólo para los que creen en Dios. Por lo que Ud. sabe o ha oído sobre Jesucristo ¿con cuál de las dos afirmaciones siguientes estaría más de acuerdo? (E: Mostrar tarjeta N° 30)

Jesús se hizo hombre para sufrir y morir en la cruz y así cargar con todos los pecados de la humanidad y salvarnos
Jesús se hizo hombre para salvarnos enseñándonos que todos somos hijos de Dios y a compartir con nuestros hermanos
En desacuerdo con ambas (sólo si menciona el entrevistado)
NS/NC (E: no leer)

Estas lecturas, que sólo tienen el propósito de ejemplificar el modo cómo el disponer de una teoría explícita puede mejorar el rendimiento de la interpretación de unos números que ya hemos discutido antes, me permiten centrarme en un aspecto que considero central.

El concepto de secularización es, como vimos, crucial en la teoría de Inghelhart, tanto para explicar el cambio de valores, como para dar cuenta del modo como los valores y la dinámica económica y política se retroalimentan recíprocamente. Sin embargo, en el trabajo que analizamos, ninguna de las preguntas relacionadas con la religiosidad, se analizan en referencia a la tesis de la secularización. Sería arriesgado de mi parte afirmar aquí que ni la palabra “secularización” ni sus derivados figuran en el trabajo de Da Costa y sus colaboradores. Pero no la he encontrado, a pesar de que la he buscado en títulos, en los capítulos correspondientes a religiosidad, en la introducción, en los índices y en muchas otras partes del libro.

Esto es interesante, porque bien leídos, los datos obtenidos de la encuesta uruguaya bien podrían verse como posibles confirmadores –o al menos no refutadores- de las hipótesis de Inghelhart acerca de la secularización. Situémonos de nuevo, por un momento, dentro de la perspectiva de este autor. En una sociedad como la uruguaya, modernizada desde tiempo atrás, pero que no ha alcanzado un nivel de desarrollo económico suficiente como para proveer de seguridad material a sus habitantes, las creencias religiosas son esperables, aunque también se espera que se encuentren relativamente desvinculadas con las fuentes de autoridad tradicionales. Y eso es, precisamente, lo que parece surgir de la encuesta.

Aunque posiblemente resulte reiterativo, permítaseme recordar, junto con Inghelhart que

“Equiparar la modernización o la posmodernización con la decadencia de la religión es un error considerable. (...) De una u otra forma, la vida espiritual siempre formará parte de la condición humana. Esto se manifiesta con igual claridad cuando analizamos el cambio de la modernización a la posmodernización. Un elemento central de la posmodernización es la pérdida de importancia de la racionalidad instrumental (que equipara el crecimiento económico con lo bueno) a favor de la racionalidad valorativa, que busca la felicidad humana en sí más que los medios económicos para alcanzarla. Aunque el posmodernismo se da junto a un continuo declive de las creencias religiosas tradicionales, está vinculado con la preocupación creciente por el significado y propósito de la vida” (Inghelhart, 1999:106)

Esta afirmación de que lo religioso en sentido amplio, sería una especie de “constante” de los grupos humanos (cosa que, una vez más, no discutiremos acá) no es, como se vio en el párrafo anterior, contradictoria de la tesis de la secularización, y tampoco es cierto que, para Inghelhart en este caso, una sociedad secularizada sea sinónimo de una sociedad sin religión. Sin embargo, el trabajo uruguayo parece hacer una interpretación diferente de

estas premisas sobre las que se basa la teoría de la encuesta que se ha aplicado.

A modo de ejemplo, un capítulo sobre las creencias de la población, se abre de la siguiente manera:

“Que la religión es un fenómeno social que ha estado presente junto a toda civilización en la historia es un dato de la realidad. No se conoce civilización o cultura alguna en que no haya estado presente. Además en los últimos años hemos apreciado una transformación bien importante del campo religioso, en la confrontación con la modernidad primero y la modernidad tardía, o posmodernidad para algunos, luego. Estos cambios han sido leídos en otras épocas como indicadores de desaparición de las religiones, pero la realidad ha sido más porfiada que esas interpretaciones...” (Da Costa, 2004:153),

Agendaremos brevemente una pregunta, sobre la que valdría la pena extenderse más: ¿A qué realidad se está refiriendo el autor, cuando sostiene que ésta “ha sido más porfiada que esas interpretaciones”? ¿A una realidad que no es registrada por el instrumento que él ha usado, según el cual sólo uno de cada diez uruguayos asiste regularmente a oficios religiosos de algún tipo? ¿Es posible hablar, dentro del campo científico, de una “realidad” que, o bien es negada por los datos, o a la que no es posible acceder? Si se refiere a esa religiosidad “difusa” que sí ha detectado, ¿es esa una prueba de religiosidad? ¿o de la secularización a la que refiere Ingelhart (y la mayoría de los trabajos uruguayos)?

Justamente, lo que parece hacer el autor, en contra de la teoría de la secularización, es reafirmar una cierta vigencia de lo religioso sobre el argumento de que

“...se cree también por fuera de las organizaciones específicamente religiosas y se cree componiendo el conjunto de creencias y no aceptando pasivamente el conjunto de definiciones de fe propuestas por las instituciones religiosas” (Da Costa, 2004:154)

Es decir que el argumento a favor de la vigencia de lo religioso viene a ser justo lo que, en la teoría de Ingelhart, es el elemento definitorio de la tesis de la secularización: la incorporación de lo religioso a una constelación de creencias y posturas que se alejan progresivamente de las fuentes tradicionales de autoridad que fija el dogma y lo hace cumplir. Siete de cada diez uruguayos pertenecen a alguna religión. Pero más uruguayos creen en la reencarnación (32%) que en el diablo (30); menos de la mitad de los uruguayos creen en la vida después de la muerte (47%), pero un 62% cree en el cielo.

Pero sobre todo, siete de cada diez uruguayos se consideran a sí mismos “nada” o “poco” practicantes de una religión. Sólo el 12% declara asistir semanalmente a reuniones de culto, y al parecer, la calidad de practicantes no afecta la postura de los uruguayos en algunas cuestiones sobre las que ha habido pronunciamiento expreso de las autoridades religiosas, especialmente

las católicas, tal como la experimentación con embriones humanos (Da Costa, 2004:150). Además, según la encuesta, los uruguayos consideran más tolerable el aborto –sobre el cual la postura de la Iglesia Católica es clara- que “tirar basura en un lugar público”, que “reclamar beneficios al estado”, o que “fumar marihuana” (Da Costa, 2004:38). El divorcio es el comportamiento más tolerado de todos, seguido por la homosexualidad y la prostitución.

En definitiva, ante una lectura lineal y obvia de los datos presentados, no cabría mayores dudas de que cabe situar a la sociedad uruguaya dentro de la hipótesis de una sociedad moderna y secularizada, dentro de los parámetros que Inghelhart definió como tal. Los uruguayos mostramos una religiosidad muy “sui generis”, armada de a pedazos -donde tanto cabe la resurrección como la reencarnación- interior, difusa y muy escasamente practicada. Pero además, esa religiosidad influiría poco o nada en nuestro comportamiento y en nuestras opiniones, confirmando también con esto, el declive de la Iglesia como fuente de autoridad tradicional sobre la vida de las personas.

La pregunta, una vez más es, ¿por qué eludir la interpretación más obvia de los datos, cuando, al fin y al cabo, esa interpretación podría reafirmar la pertinencia de valerse de esos métodos –y de esa teoría? ¿Ha tenido algún peso, en esta decisión, el lugar institucional desde el cual se financia el trabajo, se realiza la encuesta, y se analizan sus resultados? No hay manera de dar una respuesta a esas cuestiones.

En todo caso, las palabras de Bourdieu previniéndonos contra los sondeos de opinión, vuelven a resonar con una fuerza nueva. Y no porque sea posible sostener hoy en día que las encuestas sean cuestionables en su validez o en su fiabilidad, ya que la mayor parte de las veces no sólo están plenamente justificadas, sino que son competentemente aplicadas y analizadas. Sino porque los sondeos son los que más frecuentemente creen poder prescindir de supuestos teóricos y referentes conceptuales desde los cuales se construyen e interpretan, y porque además, son, por ello, los más susceptibles a la influencia del interés político de quien encarga y financia.

Amplieemos esta perspectiva un poco más.

Algunas cosas ya sabidas y vueltas a olvidar sobre los estudios de opinión

"La opinión pública no existe", decía Bourdieu, y esas palabras vienen a resonar con particular pertinencia cada vez que nos tropezamos con resultados de encuestas que se aplican con demasiada frecuencia sobre las cuestiones más diversas.

Este cuestionamiento, contrariamente a lo que suelen ser las discusiones más frecuentes en sociología, no tiene que ver con los posibles defectos metodológicos ligados a la representatividad de la muestra, o a los frecuentes sesgos teóricos de los investigadores, o a las esperables demandas concretas del cliente que solicita y paga por la encuesta, aunque todos estos factores puedan también agregarse a la lista de razones por las cuales vale la pena desconfiar de las encuestas de opinión en general, y de esta en particular.

Los argumentos de Bourdieu a favor de esta subversiva afirmación en el mundo de la “sociometría” se basan en la impugnación de tres supuestos implícitos en las encuestas de opinión: Primero, “que todo el mundo puede tener una opinión” o, lo que es lo mismo, que “la producción de una opinión está al alcance de cualquiera”, lo que supone ignorar que las opiniones son altamente dependientes de la cercanía de las personas respecto de las problemáticas sobre las que se pregunta y de la cantidad y calidad de la información de la que dispone. Segundo, que todas las opiniones tienen el mismo valor, lo que supone olvidar el peso que los grupos organizados y de interés logran dar a las posiciones que defienden. Tercero, que hay un consenso sobre las preguntas que vale la pena hacer. (Bourdieu, 1990:239)

Es esta última la cuestión medular, pero sólo adquiere sentido en consonancia con las otras dos: A partir de unas preguntas y de unos problemas que sólo a algunos preocupan -a los que encargan la investigación, o a los que la diseñan- se genera un instrumento que no sólo registra fenómenos preexistentes o mide su frecuencia, sino que, en alguna medida, genera una realidad que no existía antes, y esa realidad toma la forma de un consenso acerca de lo que importa discutir y en qué términos, y acerca lo que es oportuno saber, pensar y opinar. El sondeo obliga a la gente a pronunciarse sobre cosas sobre las que nunca se interrogó o no le interesan, y fuerza una opinión sobre aspectos de la realidad que tal vez ignoran, como también ignoran las consecuencias prácticas que esa opinión, arrancada desde desconcierto ante la pregunta del encuestador, puede llegar a tener para sí mismos o para los demás. Pero además, el sondeo metamorfosea la naturaleza de las luchas que frecuentemente se encuentran por detrás de unas posiciones que, una vez pasadas al papel y convertidas en círculos en un formulario de encuesta, procesadas y tabuladas, se convierten en diferencias de “opinión” equivalentes en su forma, en su contenido y en sus consecuencias a las que pueden existir sobre las bondades de distintos tipos de detergentes.

Desde un punto de vista sustantivo, puede haber otras transmutaciones menos evidentes, sobre todo cuando se abordan cuestiones que pueden ser vistas bajo una lente de tipo moral. Problemáticas que pueden ser interpretadas y respondidas por la gente desde esta óptica, o incluso como expresión de una preferencia subjetiva y privada, tales como la creencia en Dios o la importancia que concedemos a la religión en nuestras vidas, se convierten fácilmente en cuestiones políticas cuando son esgrimidas, desde los números de una encuesta, para generar o alimentar debates públicos sobre la educación, sobre la salud y sobre las políticas familiares y reproductivas. Esto cobra mayor relevancia si agregamos el sesgo de clase que caracteriza al grado de conciencia que las personas tienen sobre los alcances políticos de las normas morales sobre las que se pronuncian en una encuesta. Cuanto más bajo es el nivel socioeconómico del encuestado, menos consciente es de las consecuencias políticas de sus posturas prácticas. Si el debate sobre las cuestiones sobre las que se pregunta no está entablado ya en el terreno social, es difícil que personas con una escasa educación o alejada de los ámbitos donde estas problemáticas son relevantes, logren atisbar por debajo de las opciones de una pregunta cualquiera, todas las implicaciones de su respuesta.

Es por eso que la encuesta de opinión es muchas veces un “instrumento de acción política” cuya función más importante consiste en generar consensos públicos acerca de cuestiones que para la mayoría de la gente puede resultar más bien irrelevantes o sólo relevantes para su vida privada, a través de “imponer la ilusión de que existe una opinión pública como mera suma de opiniones individuales” (Bourdieu, 1990:241)

El carácter ilusorio de una opinión generada de esta manera, puede ser revelado cuando la ponemos en consonancia con otras evidencias empíricas que proporcionan información acerca de cuáles son las prácticas reales de las personas. Y a este respecto, como dice Theodore Wilson, no es posible optar por una postura o un instrumento metodológico cualquiera de un modo completamente libre, según gustos, prejuicios, convicciones filosóficas o tradición intelectual. Aunque las opciones metodológicas

“no están determinadas por los hechos, deben respetar los hechos. Por supuesto podemos ignorar la realidad empírica y adoptar ideas y pautas metodológicas que varíen respecto a los hechos, pero en la medida en que insistamos en esos principios metodológicos a expensas de observar cuidadosamente los fenómenos que estudiamos, nuestros resultados serán pretenciosos, estériles, no interesantes y erróneos” (Wilson, 1990:7)

Por ejemplo, sabemos por la encuesta que el 99% de los uruguayos le dan importancia a su familia, de que el 86% están de acuerdo con la proposición “un niño necesita un hogar donde haya un padre y una madre para poder crecer feliz”, y que el 72% está de acuerdo con que “para ser feliz es necesario o el matrimonio o una relación estable”. Paralelamente sabemos, por otras fuentes, que el número de divorcios crece sin cesar (en el año 2004 superó en más de 2000 al número de matrimonios), que el número de matrimonios disminuye, que crece el número de hogares que incluyen a personas que no son familiares, y que, en todo caso, las familias asumen formas cada vez más diversas y flexibles. ¿Qué validez es posible adjudicar entonces a aquellos datos?

Una primera mirada a esta cuestión revelaría problemas de “coherencia externa”: la información obtenida en la encuesta, no es consistente con la proveniente de otras fuentes confiables, como son las estadísticas provenientes de la Oficina Nacional de Registro Civil, del Instituto Nacional de Estadística, y de múltiples investigaciones realizadas desde otras instituciones.

Pero una segunda lectura podría hacernos relativizar los problemas de coherencia externa. Bien mirada, la importancia a la familia no necesariamente es sinónimo de importancia al matrimonio; puede haber un concepto más amplio de familia, o distinto, dentro del cual no sea relevante que haya o no vínculos matrimoniales. Del mismo modo, el estar de acuerdo con que un niño necesita un hogar no alude necesariamente a que sea su propio hogar el indispensable, así como la apelación a un padre o a una madre tampoco designa necesariamente a su padre biológico o a su madre biológica. “Un hogar con un padre y una madre”, es lo que se dice, y nada más.

Pero entonces... ¿qué es lo que se dice?

Volvamos atrás. La discusión de Bourdieu acerca de la existencia o no de “la opinión pública” no incluía cuestiones de lógica científica o de método. Era un debate posterior a la cuestión de si los instrumentos estaban bien contruidos, si la muestra era representativa y si todo ello tenía relación con los puntos de partida teóricos. Pero a partir de problemas como los que se manifestaron, el cuestionamiento de los instrumentos y de su papel dentro de una estrategia de investigación es algo sobre lo que parece necesario volver.

Un supuesto básico en el que se apoya la encuesta, es lo que Wilson ha denominado, refiriéndose a las acciones situadas, “la transparencia de las manifestaciones”, es decir, la seguridad de que cada miembro del grupo tiene un acceso directo e inmediato al significado del comportamiento y de las verbalizaciones de los demás miembros de ese grupo. Desde el punto de vista metodológico y de la técnica investigativa, esto permite elaborar instrumentos de registro y medición basados en el supuesto de que cada una de las preguntas de un cuestionario de encuesta, por ejemplo, siempre que estén correctamente formuladas, tendrá un significado evidente y unívoco para todos los individuos consultados. Cada una de las palabras y el sentido general de la pregunta debe ser lo más claro, transparente y unívoco posible, de modo que, sin importar la edad, el nivel educativo, el lugar de residencia, o cualquier otra diferencia significativa entre las personas, la respuesta podrá ser atribuida a la variación que registra la variable entre los distintos sujetos debido a factores conocidos y controlados, y no a las variaciones de interpretación desconocidas que aquellos puedan hacer. La pregunta por la edad del entrevistado, por ejemplo, no suele dejar lugar a dudas, y podemos estar bastante seguros que ante semejante pregunta, todos los entrevistados entenderán la misma cosa. Pero, como puede suponerse, esta sencillez se desvanece a medida que queremos ir más lejos. Cuando lo que importa no es registrar un simple dato biológico, sino indagar en ideas, representaciones, y valores, las dificultades que enfrenta un investigador para satisfacer criterio de la “transparencia” son enormes.

Yendo mucho más lejos en esto, Bourdieu simplemente afirma que un “análisis científico de los sondeos de opinión muestra que prácticamente no existe ningún problema ómnibus; no hay pregunta que no se reinterprete en función de los intereses de las personas a quienes se les hace, y el primer imperativo es preguntarse a qué pregunta creyeron contestar las diferentes categorías de personas encuestadas” (Bourdieu, 1990: 242)

En nuestro caso, ¿en qué pensaban los uruguayos encuestados cuando respondían sobre la importancia dada a “la familia”? ¿En el valor absoluto del modelo de la “Sagrada Familia” y de su agonía a manos de la modernidad? ¿En la revalorización de las relaciones íntimas, de vuelta del universalismo? ¿En cosas más concretas y variadas? ¿En sus padres? ¿En sus hijos? ¿En su cónyuge más sus hijos? ¿En sus padres y sus hijos? ¿En su madre y sus hermanos menores, pero no en su hermana casada? ¿En los hijos de su cónyuge? ¿En la tía lejana con la que vive pero no en su padre a quien nunca conoció?. Nunca lo sabremos.

Y en relación con la felicidad de los niños, ¿pensaban en reivindicar el rol tradicional de la familia, donde hay “un hogar (no dos o más) con un padre (no un padrastro) y una madre (no una madrastra) que se hace cargo del cuidado y crianza de los niños? ¿O en cambio respondió con vistas a contemplar los múltiples arreglos familiares que es posible registrar hoy en día en la sociedad uruguaya? Bajo esta última perspectiva, la afirmación precedente cambia de cariz. Lo que es importante para la felicidad del niño sería tener “un hogar (no importa si el propio u otro), con un padre (no “su” padre, una figura paterna cualquiera que igual puede ser el padrastro, un tío o un abuelo), y una madre (que puede ser igualmente la abuela, la madrastra, o una tía).

La ambigüedad de la pregunta no permite aquí discernir entre las diferencias de perspectivas. Todas las posturas caen en una pregunta tan vaga como ambigua. Aquel 99% de acuerdo no sorprende: concuerdan casi todos, de una punta a la otra del espectro social, con la posible excepción de algún sociólogo que cayó en la muestra, o de algún desconfiado que prefirió callar con la sospecha de que nada es tan sencillo. Desde esta perspectiva, las estadísticas sobre el divorcio tampoco son útiles para discutir la validez de los resultados. Tanto los que se divorcian como los que no, tanto los que cuidan amorosamente a sus mayores como los que no, tanto los que han querido tener hijos como los que no, todos ellos pueden estar –y de hecho parecen estar- perfectamente de acuerdo en dar importancia a “la familia”.

Ahora bien, la ambigüedad de esas (y muchas otras) preguntas es tan evidente que llama la atención. Preguntas así formuladas son muy poco útiles para describir los valores de los uruguayos, sobre todo si se quiere establecer algún vínculo entre esos valores y las prácticas reales de las personas a la hora de resolver sus problemas vitales. Y como se vio, parecen inoperantes para registrar la variación que los uruguayos tenemos en cuanto a las visiones del mundo y de nuestras relaciones con los demás. No cabe ni empezar a discutir la pertinencia de estos resultados a la hora de sustanciar debates públicos sobre políticas.

¿Por qué hacer Sociología?

Algunas veces –me gustaría creer que pocas- los sociólogos hacemos trabajos que no tienen otro propósito más allá que el de ayudar a nuestra manutención. Conocedores de unas técnicas que debemos saber dominar, las aplicamos sin más para averiguar de un modo más o menos rápido, lo que un cliente cualquiera desea saber. Generalmente bien pago, el trabajo de consultoría pocas veces es teóricamente relevante, y por lo regular, tampoco lo pretende. Los que encargan estos trabajos –tal vez ajenos y comprensiblemente desinteresados de los desarrollos teóricos de la disciplina- difícilmente están dispuestos a desentrañar largas argumentaciones escondidas detrás de un aparataje conceptual muchas veces demasiado complejo para ser comprendido con facilidad. Pero además, los clientes no suelen mostrar una muy desarrollada disposición a que las personas a quienes contratan, y a quienes pagan, terminen confrontándolos de un modo crítico con su perspectiva del mundo y de la vida. Finalmente, los resultados de la investigación no pertenecen a quien la llevó a cabo y no pocas veces, el

nombre del profesional responsable desaparece de los informes finales, que pasan a ser informes de la empresa que contrata, o de la entidad financiadora. Bajo estas singulares formas de alienación y de clientela, difícilmente puede esperarse que alguien haga, realmente, sociología.

Por eso, al hacer la pregunta ¿por qué hacer sociología? quiero situarme en otro lado: en la sociología de verdad, en la única que existe, la que se hace en las universidades, en los institutos, en algunos centros privados, por investigadores que han decidido dedicarse a la sociología como empresa científica y asumir el carácter eminentemente crítico de la disciplina.

Hacer sociología supone estar dispuestos a poner en cuestión las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales de nuestra propia vida aquí y ahora, para dar respuesta a preguntas que hemos construido y formulado, porque merecen una respuesta y porque, desde nuestro punto de vista –explicitado y fundamentado– permanecen sin ella. Hacer sociología supone el atrevernos a cuestionar lo que siempre hemos sabido, los supuestos sobre los que nos hemos apoyado, las creencias que nos han ayudado, las enseñanzas que hemos recibido, los ideales que nos han guiado. Hacer sociología supone estar dispuestos a interrogarnos con serenidad y seriedad sobre la existencia y la solidez del suelo que nos sostiene. Hacer sociología supone haber aceptado que todo lo sólido se ha desvanecido ya en el aire, y que estamos obligados a considerar las cambiantes condiciones sociales e históricas más amplias dentro de las cuales vivimos, como podemos, nuestra propia vida.

A medio camino entre la seducción y la advertencia, decía Wright Mills que la promesa de la imaginación sociológica consiste en permitirnos unir la historia, la biografía, y sus relaciones recíprocas, dentro de una sociedad. Y que por tanto, ningún estudio social que no regrese a los problemas de la biografía, de la historia y de sus intersecciones dentro de una sociedad, podrá dar por completado su viaje intelectual. Así vista, “la imaginación sociológica es la más fecunda forma de autoconciencia” (W. Mills, 1999:6)

El aceptar la invitación de Wright Mills y emprender una investigación sociológica, supone lo que decíamos antes: ponernos a nosotros mismos, a nuestros valores, a nuestros intereses, a quienes somos, -porque hemos nacido en esta sociedad, hemos vivido estos acontecimientos, hemos heredado estos otros, y hemos tomado estas decisiones en base a estos valores- en cuestión. Porque “no problem can be adequately formulated unless the values involved and the apparent threat to them are stated. These values and their imperilment constitute the terms of the problem itself.(Wright Mills, 1999:129) ¿Cuáles son, acá, los valores amenazados? ¿Cuáles las amenazas?

Decía también Bourdieu, que

“la sociología es una ciencia especialmente difícil (...) Una de las mayores dificultades se encuentra en el hecho de que sus objetos son lo que se pone en juego en las luchas; las cosas que se ocultan, que se censuran, por las cuales uno está dispuesto a morir. Esto es cierto para el investigador, que está en juego en sus propios objetos, y la dificultad

especial de hacer sociología proviene muy a menudo de que la gente tiene miedo de lo que va a encontrar. La sociología confronta sin cesar al que la practica con duras realidades; desencanta” (Bourdieu, 1990b:81)

Sea que nos sintamos seducidos por la promesa de una “autoconciencia” -que siempre será dolorosa- o que nos arriesguemos al “desencanto” inevitable del descubrimiento, la sociología termina enfrentándonos con nosotros mismos: con nuestras creencias, con nuestros afectos, con nuestros intereses y egoísmos, con nuestras emociones, en fin, con nuestra vida. Y entonces, justo en los momentos en los que la tensión entre nuestros descubrimientos y nuestras más queridas y arraigadas creencias es mayor, tenemos que apelar al coraje de ser consecuentes con los hallazgos, y fieles a los métodos y las teorías que nos condujeron hacia ellos. Como dice Bourdieu, esto es muy difícil.

Pero entonces, en la sociología como en la vida, es mejor no hacer preguntas cuya respuesta no se esté totalmente seguro de querer y poder escuchar.

Bibliografía:

- Barrán, J. P., (1991) *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomo 2, *El disciplinamiento (1860-1920)* Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental-Facultad de Humanidades y Ciencias.
- Barrán, J. P., (1998) *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay: 1730-1900*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.
- Bauman, Z., (2001) *La sociedad individualizada*”, Madrid, Cátedra.
- Bauman, Z., (2004) *La sociedad sitiada*, FCE, Buenos Aires.
- Beck, U, y Beck-Gernsheim, E., (2003) *La individualización*, Barcelona, Paidós.
- Beck, U., (1998) *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós.
- Berger, P., (1969) *El Dosel Sagrado. Elementos para una Sociología de la Religión*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bourdieu, P., (1990) “La opinión pública no existe” en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- Bourdieu, P., (1990b) “Una ciencia que incomoda” en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- Bourdieu, P., (1997) *Razones Prácticas*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P., y otros, (1980) *El oficio del Sociólogo*, México, SXXI.
- Caetano, G. y Geymonat, R., (1997) *La secularización uruguaya (1859-1919) Catolicismo y privatización de lo religioso*, Montevideo, Taurus.

- Da Costa, N., (Coord.) (sf, 2004?), *Los valores de los uruguayos*, Montevideo, Programa de Educación en Valores de UCUDAL-USCCB
- Honneth, A., (2004) “Organized Self-Realization. Some paradoxes of Individualization”, en *European Journal of Social Theory* 7(4):463-478.
- Ingelhart, R., (1999) *Modernización y posmodernización*, Madrid, CIS.
- Marrero, A., “*El capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso. Notas sobre la secularización uruguaya*”, Documento de Trabajo N° 68, Depto. de Sociología, FCS, Octubre 2002.
- Shiner, L., “The concept of secularization in empirical research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6/2, 1967.
- Weber, M., (1971) “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales” en: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, Península.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ed. Península, 1985.
- Wilson, T., (1990) “Métodos cuantitativos *versus* cualitativos en Investigación Social” Montevideo, FCU, Ficha N° 256



Facultad de
Humanidades y
Ciencias de la Educación

Universidad de la República

Instituto de Filosofía
Departamento de Filosofía de la Práctica

