

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Psicología Social



**PROCESOS IDEOLÓGICOS ENTRE LOS INMIGRANTES
MARROQUÍES EN LA COMUNIDAD DE MADRID**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Juan Ignacio Castien Maestro

Bajo la dirección de la doctora

Joelle Ana Bergere Dezaphi

Madrid, 2001

ISBN: 84-669-2286-5

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIOLOGIA

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA SOCIAL

**PROCESOS IDEOLOGICOS ENTRE LOS
INMIGRANTES MARROQUIES EN LA
COMUNIDAD DE MADRID**

**TESIS PARA LA OBTENCION DEL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR:**

JUAN IGNACIO CASTIEN MAESTRO

**BAJO LA DIRECCIÓN DE LA PROFESORA D^a JOELLE ANA BERGERE
DEZAPHI, PROFESORA TITULAR DEL DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
SOCIAL DE LA U.C.M.**

2001

A MI FAMILIA Y A CHELO

NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCION DE LOS TERMINOS ARABES

Al transcribir al alfabeto latino los términos árabes, hemos utilizado dos criterios. Cuando ya existía una palabra en castellano (ej.: ulema), hemos optado por ella, en vez de una transcripción más estricta (en este caso alim). Para el resto de los términos nos hemos decantado por la reproducción más fiel del sonido en árabe mediante el alfabeto castellano (ej.: majzen en vez de mahzen). Al adoptar esta decisión, hemos partido del hecho de que no nos estamos dirigiendo en lo fundamental a arabistas profesionales. Estos podrán reconocer fácilmente el vocablo al que nos referimos en cada caso, mientras que los no versados en la lengua árabe sacaran poco provecho de los signos encaminados a distinguir entre las diversas variantes del sonido “s” o “j” o entre las vocales largas o cortas.

INDICE

Nota sobre la transcripción de los términos árabes	3
Indice	4
Introducción	8
Primera parte	14
Capítulo I: El sujeto, su actividad práctica y su ideología	15
I.1. Algunas aclaraciones preliminares	15
I.2. Determinismo social y autonomía individual	15
I.3. La dialéctica entre el sujeto y su entorno	26
I.4. El sujeto y su creatividad limitada	30
I.5. Un enfoque construccionista sobre la actividad y el pensamiento humanos	32
I.6. El concepto de "habitus" de Pierre Bourdieu	35
I.7. Pensamiento y lenguaje	38
I.8. Definiendo un objeto de estudio psicosocial	48
I.9. La categorización social	52
I.10. El caso del inmigrante marroquí	61
Capítulo II: Cuestiones de epistemología y metodología	68
II.1. Teoría, epistemología y metodología	68
II.2. La labor de teorizar	70
II.3. La necesidad de un método etnográfico	76
II.4. En busca de un equilibrio entre el cierre y la apertura	83
II.5. El papel indispensable de la observación participante	87
II.6. Una observación relativamente extensiva	90
II.7. La constitución de la red de informantes	94
II.8. El diálogo con los informantes	101
II.9. El problema de la representatividad	103
II.10. El tratamiento de la dimensión temporal	105
Segunda parte	108
Capítulo III: El proceso de categorización	109
III.1. El estudio de los procesos cognitivos	109
III.2. El concepto de categorización	110
III.3. La combinación entre principios categorizadores. La articulación	112
III.4. La articulación horizontal y la vertical	114
III.5. La articulación y la orientación social	117
III.6. La combinación constituyente de los principios complejos	119
III.7. El nivel de intensidad de una asociación	121
III.8. Los encadenamientos de principios categorizadores	123
III.9. La asociación igualitaria y la jerarquizada	125

III.10. Generalización y particularización	126
III.11. La flexibilidad en la combinación entre principios	131
III.12. Factores limitadores de la flexibilidad cognitiva	137
III.13. Principios centrales y periféricos	138
III.14. La configuración ideológica	141
III.15. El núcleo duro de la configuración global	144
III.16. Principios, categorías, valores y actitudes	146
 Capítulo IV: Pensamiento cotidiano y pensamiento intelectual	 148
IV.1. El problema de la cotidianidad	148
IV.2. La actividad cotidiana	150
IV.3. La orientación cotidiana y la orientación intelectual	154
IV.4. Orientación y estilo de categorización	160
IV.5. El nivel de abstracción utilizado en la construcción y combinación de los principios categorizadores	163
IV.6. Generalización y particularización en el pensamiento cotidiano	166
IV.7. La transferencia de principios y configuraciones	167
IV.8. El tratamiento aproximativo de lo concreto	169
IV.9. La estructura de la combinación constituyente	172
IV.10. El nivel de integración de las configuraciones ideológicas	173
IV.11. La interacción entre ambos tipos de pensamiento	179
IV.12. Algunas condiciones de producción del pensamiento intelectual	183
IV.13. El proceso de divulgación	185
 Capítulo V: Las ideologías nacionalista y modernista	 190
V.1. Introducción. Tres ideologías	190
V.2. Ideología y configuración ideológica	191
V.3. La ideología nacionalista.	194
V.4. El principio nacional.	195
V.5. La preferencia hacia los connacionales	205
V.6. La centralidad del principio nacional	214
V.7. Nacionalismo, xenofobia, racismo y fundamentalismo cultural	216
V.8. La ideología modernista	223
V.9. Algunos componentes ideológicos generales	232
 Capítulo VI: La ideología islámica	 239
VI.1. La ideología islámica como ideología religiosa	239
VI.2. El concepto de religión	239
VI.3. Dios, el ser humano y el mundo	252
VI.4. Una globalidad limitada	257
VI.5. Islam y categorización social	266
VI.6. Universalismo y grupalismo en el Islam	270

Capítulo VII: Incompatibilidades y refuerzos cognitivos	273
VII.1. Combinaciones entre principios y tensiones ideológicas	273
VII.2. La incompatibilidad potencial	277
VII.3. El nivel de tolerancia hacia la incompatibilidad potencial	285
VII.4. La manipulación de la "media ponderada"	293
VII.5. La flexibilización innovadora y la conservadora	298
VII.6. Factores que favorecen la preeminencia de la flexibilización conservadora	307
VII.7. El refuerzo ideológico. Los argumentos auxiliares	310
VII.8. Refuerzo y compensación	314
VII.9. La fabricación de los argumentos auxiliares	315
Capítulo VIII: Incompatibilidades y refuerzos entre el Islam, el nacionalismo y el modernismo	323
VIII.1. Introducción	323
VIII.2. Modernismo y nacionalismo	324
VIII.3. Islam y nacionalismo	329
VIII.4. Islam y modernismo.	335
VIII.5. Las incompatibilidades potenciales	336
VIII.6. Las estrategias de flexibilización más generales	341
VIII.7. La estrategia reformista	353
VIII.8. La estrategia "integrista"	367
VIII.9. Los argumentos auxiliares	371
VIII.10. Los contra-argumentos auxiliares	375
Capítulo IX: Estilos de pensamiento conservadores e innovadores	378
IX.1. Estilos y estructuras	378
IX.2. Estilos conservadores e innovadores	381
IX.3. El funcionamiento de los dos estilos	384
IX.4. Estilos simplistas y complejos	386
IX.5. Estructuras configuracionales conservadoras e innovadoras	390
IX.6. La orientación conservadora y la innovadora	394
IX.7. Asimilación y acomodación	397
IX.8. Conservadurismo y adaptación a la realidad	408
IX.9. Factores determinantes de cada orientación	410
IX.10. Las ideologías de estructura conservadora	411
IX.11. El caso específico de las ideologías religiosas	414
IX.12. La influencia de la situación social	416
IX.13. Estructura configuracional y componentes ideológicos	420
IX.14. Autoritarismo versus liberalismo	423
IX.15. El grupalismo	427
IX.16. La dimensión temporal	429
IX.17. Una crítica a la metodología de Rokeach	431
Tercera parte	435
Capítulo X: Algunas trayectorias sociales	436

X.1. De vuelta a lo concreto	436
X.2. "Estrategias ", prácticas y relaciones sociales	437
X.3. Trayectorias y proyectos	448
X.4. Algunas consideraciones preliminares	452
X.5. La huida y el sacrificio provisional	455
X.6. La importancia del control social	463
X.7. La pervivencia de un modo de inserción	468
X.8. El camino hacia una nueva síntesis cultural	471
X.9. La búsqueda de una nueva vida	475
X.10. El tiempo de la transgresión	480
X.11. La escapada y la aventura	485
Capítulo XI: Algunas construcciones ideológicas	491
XI.1. Trayectorias, "estrategias" y configuraciones ideológicas	491
XI.2. Los procesos ideológicos en la emigración	496
XI.3. Hipótesis fundamentales acerca de las relaciones entre las trayectorias sociales y las construcciones ideológicas	502
XI.4. La valoración respectiva de los españoles y los marroquíes	508
XI.5. Las semejanzas y diferencias entre españoles y marroquíes	520
Conclusiones	527
Apéndice: Glosario de términos árabes	536
Bibliografía	539

INTRODUCCION

Un precepto muy extendido, al cual nos hemos atenido aquí, aconseja no redactar la introducción de una obra hasta que ésta no se halla prácticamente concluida. Esta costumbre posee la indudable ventaja de que nos permite afrontar este último tramo de nuestro camino disponiendo ya de una cierta visión de conjunto acerca de todo lo recorrido hasta el momento. Ello vuelve mucho más sencilla la tarea de presentar al lector una primera exposición general del mismo. Pero, al mismo tiempo, nos proporciona también una nueva oportunidad para volver la mirada sobre nuestros pasos anteriores. Con ello, nuestra exposición se convierte asimismo en una suerte de balance personal sobre nuestras realizaciones. De este modo, las páginas que vienen a continuación están destinadas a ofrecer al lector una primera visión panorámica acerca de nuestro trabajo, pero también pretenden ayudarnos a nosotros mismos a reflexionar un poco más en torno a sus aspiraciones y sus resultados, permitiéndonos ordenar un poco más nuestras ideas.

Con el fin de cumplir más fácilmente con esta doble misión, vamos a ir alternando la exposición de los objetivos y los métodos que han presidido nuestra investigación con la de la trayectoria intelectual que nos ha llevado a optar por ellos, pero que también se ha hallado luego enormemente condicionada por esta elección.

En esta tesis doctoral estudiamos algunos de los *procesos sociocognitivos* mediante los que los inmigrantes marroquíes afincados en la Comunidad de Madrid construyen sus propios sistemas ideológicos. Nuestro interés ha recaído sobre todo en aquellos componentes de estos sistemas más directamente vinculados con la actividad práctica cotidiana. Ello nos ha llevado a centrarnos en los más estrechamente ligados con los procesos de categorización social y con aquella vertiente de los mismos que más se relaciona con su condición de inmigrantes. Así, hemos tratado de localizar los principales principios de categorización social que estas personas aplican sobre los españoles, los otros marroquíes o los inmigrantes de otras nacionalidades. A partir de aquí, nuestro trabajo se ha desarrollado después en dos direcciones.

La primera ha consistido en establecer los marcos ideológicos más globales a los cuales podemos remitir estos principios de categorización social. De este modo, hemos pasado a concebirlos como aplicaciones parciales y concretas de varias ideologías más generales combinadas entre sí. Estas ideologías han sido fundamentalmente tres: la islámica, la nacionalista y la de la modernización. Hemos descrito los rasgos fundamentales de cada una de ellas, en especial los de la islámica, así como las articulaciones que más frecuentemente se efectúan entre los elementos que las componen, con todas las contradicciones ideológicas que a veces pueden propiciar tales articulaciones. Nuestro enfoque ha sido de carácter *construccionista*. Hemos tratado de reducir, hasta cierto punto, la complejidad con la que en un primer momento se nos presentaban ante nosotros todas estas elaboraciones ideológicas a una gama relativamente estrecha de elementos, combinados entre sí mediante un reducido conjunto de procedimientos, bastante sencillos por lo demás.

La segunda dirección que ha tomado nuestro trabajo ha apuntado hacia el esclarecimiento de las relaciones entre los distintos planteamientos ideológicos que sustentan nuestros informantes y sus diferentes maneras de conducirse tanto ante los españoles, como ante los otros marroquíes y tanto en el medio de origen, como en el de destino.

Nuestro enfoque reposa sobre una concepción de los procesos sociocognitivos en los que estamos interesados como conjuntos de operaciones mediante los que el sujeto adapta su forma de pensar a las condiciones que le rodean, en lo cual coincidimos básicamente con las tesis clásicas de Daniel Katz (1984). Partimos de la idea general de que, para cada persona, existe una dialéctica entre el pensamiento, el comportamiento y el entorno. En virtud de ella, nuestro pensamiento determina nuestra actividad y ello repercute, en cierta medida, al menos, sobre el medio que nos rodea. Pero, al mismo tiempo, los cambios que se dan en este medio, y que, en cierta medida, son propiciados por nuestras propias acciones, nos fuerzan a amoldar nuestro pensamiento a la naturaleza de estas últimas. De este modo, vivimos inmersos en un interminable proceso de desarrollo en forma de espiral.

Esta investigación se centra en la vertiente más cognitiva e ideológica de esta dialéctica, otorgando al estudio del comportamiento una atención mucho menor. Ello no se debe en modo alguno a la suposición de que esta primera vertiente posea un mayor peso explicativo que la segunda. Nuestro punto de vista es en realidad el opuesto. Consideramos que las construcciones ideológicas, a cuya elaboración nos entregamos con tanto ahínco las personas, constituyen en gran parte una respuesta adaptativa a las condiciones sociales con las que nos enfrentamos. Ante los retos que le plantea su entorno, el individuo elabora una y otra vez el bagaje ideológico con el que cuenta, a fin de alumbrar unas construcciones ideológicas que, más o menos, se correspondan con la conducta con la cual trata de responder a tales retos. Por lo tanto, para entender por qué alguien se decanta por unas determinadas opciones ideológicas en particular, hay que tomar en consideración en todo momento las circunstancias en las que se encuentra inmerso. Si, pese a este planteamiento, hemos optado por privilegiar el tratamiento de la dimensión ideológica, ello se ha debido a que es la misma, hoy por hoy, la que más nos interesa. Pero de esta temporal preferencia personal no debe deducirse ninguna supuesta prioridad desde el punto de vista teórico.

En este trabajo examinamos estos procesos sociocognitivos en el caso de un colectivo muy determinado, como lo es el de los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid. No obstante, nuestros objetivos son más ambiciosos. Pretendemos utilizar nuestra investigación sobre el mismo como una suerte de trampolín para ascender desde él a un nivel de análisis más general, un nivel que abarque otros muchos colectivos humanos. Intentaremos alcanzar esta meta mediante dos vías complementarias. La primera consistirá en servirnos de nuestros análisis como de un laboratorio, en el cual podremos alumbrar algunas ideas, que esperamos que puedan luego aplicarse sobre otros campos. Y la segunda supondrá el empleo de nuestro objeto de estudio como un banco de pruebas, en donde podremos calibrar la mayor o menor pertinencia de ciertos conceptos y de ciertas hipótesis, a la hora de volver más inteligible un específico sector de la realidad.

Para que nuestro análisis pueda desempeñar simultáneamente estas dos funciones, es necesario que el objeto sobre el cual lo vayamos a aplicar reúna una serie de características que hagan de él un buen representante de una gama mucho más amplia de fenómenos. Es necesario, dicho con más precisión, que presente de un modo especialmente acentuado una serie de rasgos comunes a una porción de la realidad mucho más extensa. Estos rasgos son básicamente dos.

El primero es consecuencia de la propia naturaleza de la emigración. Esta constituye un tipo particular dentro de ese conjunto de procesos sociales mediante los cuales uno se adentra en un nuevo ambiente social y se aleja en mayor o menor medida de aquel del cual procede. Pero en este caso el cambio en el entorno tiende a darse con mayor amplitud y velocidad. La emigración resulta, así, a menudo un proceso de cambio social, por así decir, a cámara rápida; los cambios que en otros casos abarcan generaciones se producen aquí en el lapso de unas décadas. Todo ello coloca al sujeto frente a una modificación de su entorno social mucho más dramática de lo habitual. Las respuestas prácticas

ante ella han de ser entonces, en multitud de casos, también de mayor calado. Van a suponer modificaciones en el comportamiento y en el pensamiento más hondas y rápidas de lo acostumbrado.

El segundo deriva del papel clave que juega el Islam entre la mayoría de los marroquíes como ideología organizadora de su visión de la realidad. Como ya hemos señalado más arriba, el Islam es la ideología a la que hemos dedicado una mayor atención. Ello no se ha debido solamente a su papel preponderante entre la mayoría de nuestros informantes, ni tampoco a la enorme importancia que ostenta esta ideología en el escenario mundial, sino también a otros factores. El primero de ellos estriba en su escasa influencia entre el conjunto de los españoles. Por ello, su profesión por parte de muchos marroquíes constituye un importante elemento diferenciador con respecto a la población autóctona, que va a condicionar necesariamente las relaciones mantenidas con sus miembros.

Pero, sobre todo, lo que vuelve enormemente interesante al Islam para nuestros propósitos es su acusado carácter *globalizador*. Contiene al mismo tiempo una doctrina general sobre la naturaleza y el destino del mundo y del ser humano y una serie de preceptos, en muchos casos enormemente meticulosos, acerca del comportamiento que se debe seguir en la vida cotidiana. Por ello, cualquier modificación en los modos de pensar y de actuar más tradicionales, como las inducidas por la emigración, pero también por las complejas transformaciones sociales que tienen hoy lugar en el medio de origen, puede desencadenar agudas contradicciones cognitivas entre estas nuevas formas de conducirse por el mundo y ciertos elementos constituyentes de la ideología islámica. Estas contradicciones podrán ser después afrontadas de diversas maneras, que iremos examinando a lo largo de este estudio. Se podrá inhibir el cambio, para evitar la aparición de la contradicción; se podrán ignorar las contradicciones originadas por el mismo o se las podrá intentar solventar reelaborando más o menos profundamente los elementos ideológicos afectados por ellas. Pero, de cualquier forma, resulta razonable suponer que el carácter global del Islam va a potenciar el desarrollo de todas estas operaciones cognitivas, tan comunes, por lo demás, a todos los seres humanos, en una escala muy superior a la habitual.

Por estas y por otras razones, somos de la opinión de que el estudio de los colectivos inmigrantes y, particularmente, el de los oriundos de sociedades islámicas, constituye un auténtico filón, que las Ciencias Sociales aún no han aprovechado como debieran. En especial, nos parece que la mayoría de las investigaciones sobre estos temas emprendidas en nuestro país han tendido a limitarse demasiado al nivel de lo meramente descriptivo, por más importante que éste sea desde un punto de vista no sólo científico, sino también social, y han descuidado, en cambio, la tarea más ambiciosa de teorizar acerca, pero sobre todo a partir de, sus particulares objetos de estudio.

Por otra parte, consideramos que objetos de estudio como éstos constituyen también una excelente oportunidad para que la Psicología Social continúe ampliando sus horizontes y superando su excesiva dependencia tradicional respecto al contexto cultural occidental, dependencia que ha constituido siempre una importante traba para sus aspiraciones universalistas. Del mismo modo, el interés cada vez mayor por investigaciones como éstas, de índole más etnográfica, supone un profundo enriquecimiento de nuestra disciplina, al suministrarnos una información mucho más compleja y abundante que la basada en las encuestas y las experiencias de laboratorio.

Con el fin de acometer la compleja tarea que nos hemos propuesto, ha sido preciso trabajar simultáneamente en varios frentes. Por una parte, hemos debido ocuparnos de la vertiente más teórica de nuestra investigación. Ello nos ha obligado a compaginar fuentes bibliográficas muy diversas y a forjar una serie de instrumentos analíticos hasta cierto punto originales. Al tiempo, hemos tenido que entregarnos durante años a la labor de recolectar los datos empíricos que necesitábamos, es decir, los referentes acerca de los planteamientos ideológicos sustentados en el interior del colectivo que nos

interesaba y de las relaciones sociales desarrolladas por sus miembros. Para ello, nos hemos servido fundamentalmente de técnicas "cualitativas", como la observación participante y la entrevista semidirigida. Hemos recogido nuestros datos en diversos lugares de la Comunidad de Madrid, como Pozuelo de Alarcón, Móstoles, Fuenlabrada, Boadilla del Monte, Villalba, Torrejón de Ardoz, Alcalá de Henares, los barrios de Lavapiés, Atocha etc. En todos estos lugares hemos podido contactar con personas muy diferentes en cuanto al sexo, la edad, el nivel educativo, la profesión, la situación jurídica en España, los motivos y fechas de la emigración, la región de origen en Marruecos etc... conformando entre todas ellas un amplio abanico de perfiles sociológicos. La información recogida ha sido además cotejada y completada con la obtenida en algunas de las zonas de origen de algunos de nuestros informantes, como Tánger, Tetuán, Alhucemas o Targuist.

Nuestro afán de ponernos a la altura de las exigencias planteadas por nuestro trabajo nos ha hecho seguir una trayectoria un tanto complicada, y en ocasiones hay que reconocer que también un poco errática. La idea general de nuestro proyecto nació cuando todavía estudiábamos la especialidad de Antropología en la Licenciatura de Sociología. En el último año de estudios tuvimos la valiosa oportunidad de trabajar en un proyecto de investigación sobre la segunda generación de inmigrantes en la Comunidad de Madrid, bajo la dirección del Profesor Carlos Giménez, que constituyó para nosotros una experiencia muy valiosa. Ante todo, nos hizo tomar conciencia de las dificultades prácticas de la investigación empírica y la enorme complejidad que entraña la tarea de hacer encajar nuestros datos en el interior de las categorías propias de cualquier sofisticado marco teórico. Poco a poco fuimos cayendo en la cuenta, además, de que aquello que nos interesaba, y que, por supuesto, todavía estaba definido únicamente de un modo muy borroso, guardaba estrechas relaciones con el campo de estudio de ciertas corrientes de la Psicología Social. Ello nos indujo a decantarnos finalmente por cursar el doctorado en esta especialidad. Así, a lo largo de nuestro trabajo hemos intentado, entonces, combinar las aportaciones de las disciplinas antropológica y psicosocial, además de las de otras vertientes de las Ciencias Sociales en general. Paralelamente a nuestra labor de formación y elaboración teórica, nos fuimos sumergiendo progresivamente en el estudio de la cultura árabe en general y marroquí en particular, y emprendimos el estudio de la lengua árabe hasta alcanzar un manejo relativamente fluido de la misma.

Todo ello ha requerido, evidentemente, de un enorme tiempo y esfuerzo. Asimismo, al tratarse de una investigación transdisciplinar, que se ocupa de un campo de estudio enclavado en el cruce entre varias disciplinas, ha sido preciso tomar de cada una de ellas únicamente aquello que parecía realmente pertinente en relación con nuestros intereses. Ello, evidentemente, podría convertirnos en blanco de las críticas formuladas por todos aquellos que desde su propia perspectiva disciplinar hubieran deseado una mayor profundización en aquellos temas que a ellos les parecen particularmente interesantes. Pero éste es un riesgo que no tenemos más remedio que asumir, con la esperanza de que, pese a estas posibles carencias, nuestro trabajo tenga también algo valioso que decirles.

La necesidad de compaginar en ella unas reflexiones teóricas, en ocasiones un tanto abstractas, y unos análisis bastante detallados de una serie de casos concretos nos ha llevado a adoptar un método expositivo un tanto complejo. Vamos a ir alternando los capítulos más centrados en la teoría con los más orientados hacia la descripción empírica. Pues cada vez que queramos adentrarnos un poco más en la complejidad de nuestro objeto, tendremos que proveernos previamente de los elementos analíticos necesarios para hacer posible esta profundización. De este modo, trataremos de conseguir un desarrollo acompasado de nuestras vertientes teórica y empírica.

En la primera parte definiremos a grandes rasgos nuestro propio punto de vista acerca de las relaciones entre el sujeto y su entorno, entre su actividad y su pensamiento y entre su pensamiento y su lenguaje. A partir de ahí, trataremos de demostrar como el objeto de estudio hacia el que nos hemos

encaminado puede servir para ilustrar y poner a prueba estas concepciones. Asimismo, expondremos muy someramente las opciones metodológicas por las que nos hemos decantado, el modo cómo ha discurrido nuestra investigación y algunas de las incidencias que la han acompañado.

Una vez trazado el contorno de nuestra investigación, nos consagraremos en exclusiva a la dimensión más cognitiva e ideológica de nuestro objeto. Esta será la tarea a la que nos entregaremos a lo largo de toda la segunda parte de la misma. Comenzaremos elaborando un pequeño aparato conceptual para abordar las ideologías desde una perspectiva construccionista. A continuación lo aplicaremos sobre las tres ideologías que predominan entre nuestros informantes. Naturalmente, el Islam será de estas tres ideologías la que recibirá una mayor atención por nuestra parte. Abordaremos además algunas de las combinaciones que las personas de las que nos ocupamos establecen entre ciertos componentes de las mismas, con las contradicciones que ello puede suscitar a veces y con las distintas respuestas que pueden desencadenarse.

En la tercera parte pasaremos de este nivel de análisis, todavía un tanto abstracto, a otro ya más cercano a la realidad concreta. Nos ocuparemos, aunque ya más someramente, de las relaciones que mantienen todas estas construcciones ideológicas y todos estos procesos sociocognitivos con los distintos modos con los que los inmigrantes marroquíes afrontan la realidad que tienen ante sí. De este modo, trataremos de articular nuevamente los fenómenos ideológicos con la actividad práctica.

Concluiremos nuestro trabajo con unas reflexiones teóricas más generales acerca del mismo, en el curso de las cuales propondremos una serie de vías de investigación encaminadas a buscar respuestas a los distintos problemas surgidos a lo largo de su desarrollo.

Son muchos quienes nos han ayudado a lo largo de estos años y a quienes les estamos profundamente agradecidos. Sin su concurso, nos hubiese resultado imposible llegar hasta aquí. Sin ánimo, desde luego, de agotar ninguna lista, tenemos que mencionar a algunas personas cuya ayuda ha sido de especial importancia para nosotros. En primer lugar, debemos que recordar a Raduán Asuik, presidente de la Asociación de Emigrantes Marroquíes en España (A.E.M.E), y a Mohamed Anuar Haidour, de la Secretaria de Migraciones de C.C.O.O. Ambos nos brindaron su amistad y se convirtieron en nuestros primeros guías en un mundo del que aún lo desconocíamos casi todo, proporcionándonos valiosos contactos personales, a partir de los cuales pudimos ir construyendo luego nuestra propia red de informantes. En el ámbito académico, tenemos que mencionar en primer lugar a Francisco Sánchez Pérez, quien, como profesor nuestro de la asignatura de Técnicas de Investigación en Antropología Social, nos animó enormemente durante nuestros primeros pasos, antes de obtener la licenciatura, y nos brindó generosamente una multitud de consejos prácticos para el trabajo de investigación. También tenemos mucho que agradecer al Profesor Bernabé López de la Universidad Autónoma de Madrid y a Angeles Ramírez, actualmente en la Universidad de Alicante. A Encarna Cabello le debemos su capacidad para compartir con nosotros parte de sus amplios conocimientos de primera mano acerca de la vida cotidiana de las clases populares marroquíes, algo de lo que por desgracia carecen muchos investigadores, demasiado propensos a frecuentar en exclusiva los circuitos universitarios. Y, ante todo, nos sentimos en deuda con nuestra directora de tesis, Joelle. A. Bergere, la cual siempre se ha mostrado accesible ante nuestras dudas e hizo gala en todo momento de una inmensa paciencia ante nuestras dudas y titubeos iniciales. Junto a todas estas personas, hay otras muchas que no podemos incluir aquí por razones de espacio, pero a las cuales queremos expresar nuestra más sincera gratitud.

Pero, por encima de todo, nada se habría conseguido de no haber sido por la colaboración

absolutamente desinteresada de cientos de marroquíes que en España o en Marruecos, nos brindaron su hospitalidad, su amistad y su colaboración y estuvieron siempre prestos a compartir con nosotros sus opiniones, sus vivencias y sus aspiraciones.

PRIMERA PARTE

Capítulo I

EL SUJETO, SU ACTIVIDAD PRACTICA Y SU IDEOLOGIA

I.1. Algunas aclaraciones preliminares

De acuerdo al plan de trabajo expuesto en la Introducción, en este primer capítulo vamos a presentar muy someramente los principales principios teóricos que han guiado nuestra investigación. Como se podrá ir apreciando a continuación, hemos elaborado nuestro planteamiento a partir de una síntesis personal de las aportaciones intelectuales de autores muy diversos, si bien no aspiramos con ello ninguna originalidad especial. Tampoco hemos elaborado aquí estos planteamientos con toda la profundidad que hubiéramos deseado. Pues, dado que nuestro trabajo trata de compaginar lo teórico con lo empírico, únicamente nos entregaremos a la teorización en la medida en que ello nos resulte estrictamente necesario para volver más inteligible nuestro particular objeto de estudio. Por ello, sólo en ciertos casos nos adentraremos en cuestiones no directamente relacionadas con este objeto, y ello a pesar de nuestra aspiración a que algunas partes de nuestro trabajo alcancen una utilidad teórica más general.

Debido a estas restricciones que nos hemos impuesto a nosotros mismos, vamos a limitarnos aquí a hacer explícitos los presupuestos básicos a partir de los que hemos ido edificando nuestro marco conceptual y con los que hemos ido tratando de dotar a nuestro objeto de estudio de una cierta inteligibilidad. Con esta explicitación pretendemos que resulte más fácil enjuiciar críticamente nuestra investigación. Esta tarea de concienciación nos parece indispensable. Después de todo, nosotros no somos más que un tipo peculiar de artesanos, que trabajamos con unas particulares herramientas, que son nuestros conceptos teóricos. Cuanto mejor conozcamos estos instrumentos, mejor podremos servirnos luego de ellos.

Con este fin, vamos a esbozar a continuación los principales elementos con los que pretendemos construir un enfoque dinámico, interactivo y constructor acerca de las relaciones entre el medio social y el sujeto, entre su actividad práctica y su pensamiento y entre su pensamiento y su lenguaje.

I.2. Determinismo social y autonomía individual

En una fecha tan temprana como 1923, Georg Lukács (1985: Vol. II, p. 37-79) denunciaba con particular agudeza algunas de las antinomias que aquejaban a las corrientes de pensamiento predominantes en la moderna sociedad capitalista, tanto entre los intelectuales, como entre el conjunto de la población. Una de estas antinomias estribaba en la contradicción existente entre dos concepciones extremas y absolutistas acerca de las relaciones entre el sujeto y el medio social, que eran, sin embargo, sostenidas a un mismo tiempo. En la primera de ellas se hacía del sujeto alguien completamente autosuficiente, libre de toda determinación social y única causa de sus propios actos. En la segunda la sociedad era presentada como una entidad que se desenvolvía por sí misma, de acuerdo a su propia lógica interna y con total independencia respecto a las acciones y la voluntad de los individuos integrados en ella. La afirmación simultánea de la más absoluta libertad e indeterminación individual y la del más categórico determinismo social conducía, y conduce, inevitablemente a una grave contradicción interna dentro de estas corrientes intelectuales. Se diría que en ellas no se acierta a concebir al sujeto más que como un autómatas, mero ejecutor de una dinámica social, que escapa completamente a su control, o como una suerte de semidios, inmune a cualquier condicionamiento sociocultural y capaz de recrear todas las estructuras sociales según su capricho. En

el primer caso, la naturaleza activa y creativa del sujeto queda anulada. En el segundo es hipostasiada, hasta el punto de que la dinámica social se ve desprovista de cualquier lógica propia y específica.

Para Lukács, ambas concepciones, debido a su naturaleza parcial y unilateral, son incapaces de aprehender la verdadera complejidad de la dialéctica entre la acción del sujeto y la del medio social. De ahí, que al tomarse conciencia de las insuficiencias de una, se acostumbre a decantarse por la otra, y viceversa. Tiene, así, lugar una perpetua oscilación entre el voluntarismo y el fatalismo más exacerbados, sin que a la postre ninguno de los dos resulte nunca realmente satisfactorio.

Las Ciencias Sociales, como vertiente particular del pensamiento imperante en nuestra sociedad, se han visto gravemente lastradas en su desarrollo por esta antinomia. Sin pretender hacer aquí ninguna historia resumida de este desarrollo, enseguida nos vienen a la mente algunas polémicas ya clásicas, como las que sostuvieron en su tiempo las escuelas de Tarde y Durkheim. Y al recordarlas, no nos parece exagerada la conclusión de este último autor (1987: p. 111-122) referente a las de las concepciones del primer tipo, según la cual las mismas suponen en última instancia la destrucción de las Ciencias Sociales, al privarlas de su específico objeto de estudio. Pero Durkheim es más bien un representante de la segunda concepción y, por ello, resulta extremadamente difícil aprehender a partir de un planteamiento como el suyo el papel activo del sujeto a la hora de recrear el medio social en el que se encuentra enclavado.

Simplificando al máximo, podríamos decir que la primera concepción no toma suficientemente en cuenta el hecho de que las personas actúan en gran medida de un modo rutinario, no planificado, siguiendo simplemente los modelos ya aprendidos. Asimismo, adolece de una manifiesta incapacidad para captar y explicar cómo, independientemente del nivel de conciencia con el que sean llevados a cabo, los actos humanos constituyen a menudo, debido a su influencia sobre los demás, el factor desencadenante de un proceso de reacciones por parte de aquéllos, con consecuencias finales no previstas inicialmente por sus autores. De este modo, no acierta a concebir los pensamientos y los actos individuales como *momentos* parciales de unos procesos colectivos más amplios, dentro de los cuales se hayan englobados.

En cuanto a la segunda, sus insuficiencias son también notorias. Habitualmente la dinámica social es presentada en su caso de un modo un tanto vago y abstracto. No se toma en consideración el hecho de que el sujeto no es únicamente moldeado por la acción convergente de los que le rodean, sino que también él mismo es capaz de responder a esta acción modeladora, actuando por su parte sobre quienes influyen sobre él. Uno de los modos mediante los que responde a esta influencia ajena consiste en la intensa reelaboración de las concepciones y de las normas de comportamiento suministradas por los demás a la que a veces se entrega. Esta capacidad del sujeto para relacionarse activa y creativamente con el exterior constituye el principal fundamento de la inmensa heterogeneidad existente entre las conductas de las distintas personas, incluso, en cierta medida, entre la de aquellas cuyo perfil sociológico es semejante, así como de las propias variaciones que experimenta el comportamiento de un mismo individuo, en función de las circunstancias. Muy significativamente estos hechos suelen ser ignorados por los enfoques basados en esta segunda concepción. Con ello, si bien se asume plenamente que la actividad mental y práctica individual supone un momento parcial dentro un proceso social más amplio, no se reconoce, por contra, su relevancia dentro de este proceso, como necesario activador del mismo, sino que se le subsume dentro de él, hasta desdibujarlo casi por completo en su seno.

En nuestra opinión, la enorme audiencia de la que vienen disfrutando hasta el momento estas dos concepciones contrapuestas deriva en buena medida de su común naturaleza reduccionista. Esta confina a quien desee reflexionar sobre la dialéctica entre el sujeto y su entorno dentro de una visión

absolutamente unilateral y empobrecedora acerca de ella, que le impedirá sin duda aprehenderla en toda su complejidad. Pero, como contrapartida, la vuelve mucho más sencilla y accesible para aquellos que no desean enredarse en excesivas complicaciones. Justamente por ello, aquellas concepciones que tratan de hacer justicia a su complejidad van a adolecer inevitablemente de un elevado nivel de dificultad, que va a desanimar a quienes quieran servirse de ellas. Esta es también seguramente una de las razones por las que hasta el momento la elaboración de estas concepciones alternativas se encuentra tan poco avanzada.

Por todo ello, poseen para nosotros un especial valor las contribuciones teóricas de autores como Uli Windisch (1990) y, sobre todo, Pierre Bourdieu (1988b: p. 67-83 y 127-143; y 1991). Este último ha profundizado notablemente en la crítica sistemática de ambas concepciones y se ha esforzado por forjar los instrumentos conceptuales necesarios para superarlas. Su aportación ostenta además una precisión y una claridad muy superiores a la de las reflexiones de Lukács, las cuales, pese a su enorme fecundidad, fueron expresadas en un lenguaje un tanto genérico e impreciso, que, en nuestra opinión, dificulta hoy en día su utilización como guía para una investigación empírica. En el apartado I.6. examinaremos con cierto detalle algunas de las ideas de Bourdieu que nos parecen potencialmente más útiles para nuestros propios fines.

Junto al carácter simplista de las dos concepciones que estamos examinando, existe un segundo factor responsable de esa recurrente inclinación hacia ambas. Se trata de un factor relacionado con las luchas políticas que incesantemente agitan la comunidad científica; unas luchas en las que el interés por el saber acaba habitualmente supeditado al interés por el poder. Ocurre, para empezar, que la misma simplicidad de estas dos concepciones extremas permite contraponerlas entre sí con suma facilidad. Esta contraposición puede extenderse luego también sin dificultad a los partidarios de una o de otra. Gracias a esta extensión es posible agruparse en torno a cualquiera de ellas y descalificar a quienes profesan la opuesta. Ello las convierte en un útil instrumento para etiquetar positiva o negativamente a los demás, en el curso de esos conflictos entre escuelas, cuyos planteamientos son a menudo tan opuestos, como complementarios y, por lo tanto, mutuamente necesarios (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: p. 94-97).

Con gran frecuencia cada uno de estos dos grandes enfoques teóricos suele corresponderse con unos objetos de estudio específicos. De este modo, desde el primero se va a tender a estudiar a las personas como entes aislados. Con particular minuciosidad se van a escudriñar los detalles más singulares de su existencia, al tiempo que el medio social va a quedar reducido a un "contexto", concebido en muchas ocasiones como un simple trasfondo para el retrato individual que se trata de dibujar. Los estudios de corte biográfico constituyen, por ello, un campo privilegiado para la aplicación de estos enfoques. Por el contrario, cuando se profese la segunda concepción acerca de las relaciones entre el individuo y la sociedad, se optará mucho más probablemente, en el extremo contrario, por una aproximación general a los hechos colectivos más vastos y generales. En definitiva, la preferencia, más o menos explícita, por una perspectiva teórica u otra determina en gran medida la preferencia por un objeto más o menos "macro" o "micro", de acuerdo a la jerga habitual en las Ciencias Sociales.

Por supuesto, nosotros no vamos a negar aquí la legitimidad científica de ninguno de estos objetos de estudio. Nos parece que siendo todos ellos facetas particulares de la existencia social del ser humano, han de formar parte todos necesariamente del campo de estudio de las Ciencias Sociales. Pero justamente por ello, somos de la opinión de que la atención exclusiva hacia cualquiera de ellos, desentendiéndose de los demás, va a conducir únicamente a una falta de atención hacia una multitud de aspectos de nuestra existencia, correlativa de una visión teórica más bien pobre acerca de la misma. Es necesario un enfoque capaz de englobar estos diferentes aspectos de la vida social. Y este enfoque

tiene que basarse por fuerza en una concepción teórica que haga justicia a la complejidad de la relación entre lo social y lo individual.

En el caso concreto de la Psicología Social podemos observar como las concepciones durante mucho tiempo hegemónicas acerca de esta relación, y que todavía hoy gozan de un importante predicamento, han tendido hacia un acentuado reduccionismo individualista. Justamente, la llamada crisis de la Psicología Social de la que se viene hablando desde finales de los años sesenta (Ibáñez, 1990) ha tenido como una de sus principales facetas el cuestionamiento de tal reduccionismo. Naturalmente, estas críticas han sido formuladas desde posiciones no sólo muy diferentes, sino hasta opuestas. Aquí no tenemos intención de hacer ningún inventario de ellas, ni de someterlas a ninguna revisión crítica. Nos basta con tomar nota de la existencia de este amplio movimiento de cuestionamiento de lo anteriormente asumido, sin tener que estar tampoco necesariamente de acuerdo con todas las alternativas propuestas desde el mismo.

Cuando nos referimos a este reduccionismo individualista, estamos apuntando hacia un rasgo muy general, compartido por un gran número de enfoques teóricos, por lo demás muy diferentes entre sí. Por ello, aquí no vamos a emprender ningún análisis a fondo del mismo, que nos obligaría a embarcarnos en un estudio detallado sobre varias escuelas teóricas. Vamos a conformarnos, por el contrario, con ofrecer una panorámica global acerca del mismo. Somos plenamente conscientes de que cualquier panorámica de este tipo puede ser fácilmente criticada por su escasa consideración hacia los matices particulares. Pero asumimos este inconveniente, con la esperanza de que, aún así, lograremos con ella poner de manifiesto una serie de hechos dotados muy importantes para el desarrollo de nuestra argumentación.

El principal rasgo de este género de reduccionismo consiste en una atención prioritaria hacia el individuo, en detrimento de los distintos sistemas sociales, de mayor o menor escala, en los que aquél se encuentra inmerso. De este modo, el individuo se convierte en la unidad de análisis fundamental. Con ello se convierten en un objeto de estudio privilegiado los distintos aspectos de su actividad mental- sus actitudes, valores o creencias -o de su conducta externa. Todos ellos son tratados como entidades radicadas únicamente en el sujeto, como simples propiedades o emanaciones del mismo. Por lo tanto, la explicación de la particular naturaleza que pueden tomar ha de radicar también básicamente en el propio individuo.

Asimismo, las variables referentes al comportamiento suelen ser con frecuencia remitidas a las que atañen al nivel mental. La conducta es concebida, de este modo, como una simple manifestación o exteriorización de ciertas entidades mentales presuntamente enclavadas dentro del sujeto. El estudio de estas manifestaciones exteriores va a suponer, por ello, una vía de acceso bastante sencilla hacia tales entidades mentales, por más que con el tiempo la experiencia empírica haya ido obligando a reconocer la complejidad de las relaciones entre estos dos niveles de nuestra existencia.

Obviamente, esta visión del individuo como depositario casi exclusivo de las variables que se quiere estudiar y de los posibles factores explicativos de las mismas concuerda con extremada facilidad con la concepción del mismo que hace de él un agente fundamentalmente autodeterminado y autónomo respecto al medio exterior. No obstante, esta concordancia debe ser asumida con prudencia. Ciertamente, no tiene por qué atribuirse a la persona ninguna suerte de libertad absoluta, en el sentido de una capacidad ilimitada para recrear su pensamiento y su conducta. Más bien, con lo que nos encontramos en muchos casos es justamente con lo contrario. El sujeto es concebido como ampliamente determinado, pero no desde fuera, sino desde dentro de sí mismo. Lo que le constriñe no son las influencias externas, sino sus propios mecanismos internos. Son ellos los responsables de que

su capacidad para pensar y actuar de un modo innovador sea tan reducida y de que, en consecuencia, su pensamiento y su conducta resulten presuntamente tan predecibles. Pero la defensa de este determinismo interior supone, de todas formas, la de una acusada independencia frente al medio exterior y, en consecuencia, la de una acentuada autosuficiencia individual.

Este determinismo desde dentro puede obedecer a diversas razones. Dejando aparte los minoritarios enfoques biologicistas, la tendencia predominante tiende a atribuir el origen de estos mecanismos internos a las particulares vicisitudes experimentadas por el sujeto durante su proceso de socialización, en especial el acaecido durante la más temprana infancia. A este respecto, resulta paradigmático el modelo de análisis aplicado por Adorno y sus colaboradores (1965) para estudiar el autoritarismo. Las acciones y declaraciones calificables como autoritarias son consideradas en sus investigaciones como la manifestación de un tipo de ideología personal, fruto de un tipo específico de personalidad individual, explicable a partir de las características diferenciales del proceso de socialización experimentado.

Dado que evidentemente tal proceso de socialización se encuentra fuertemente condicionado por una serie de circunstancias objetivas exteriores, este modelo explicativo permite, en última instancia, reconocer la acción determinante del medio social sobre los modos de pensar y de actuar de la persona. Incluso, puesto que en ocasiones se atribuye a este proceso de socialización un papel tan preponderante en la conformación de esos mecanismos internos que tan estrechamente guían luego al sujeto, se puede acabar postulando, en última instancia un intenso determinismo social.

Pero este determinismo social será siempre un determinismo en última instancia. Consistirá en una influencia ejercida desde una distancia temporal muy lejana. Pues las influencias del proceso de socialización personal a las que se atribuya luego un papel determinante pueden haberse manifestado hace décadas. En cambio, las condiciones sociales objetivas presentes en el momento actual pueden estar recibiendo una importancia mucho menor. Igualmente la gama de condiciones sociales a las que se confiera este papel relevante puede ser muy limitada. Por ejemplo, es frecuente que se otorgue una gran relevancia a la familia, y en cambio se dedique una atención mucho menor a las grandes instancias políticas o económicas. Es éste un hecho que ha sido criticado en varias ocasiones (Harris, 1978: 397-398). Como consecuencia de esta prioridad concedida a los acontecimientos del pasado lejano y a los ocurridos únicamente en el seno de ciertas instancias sociales, el determinismo social postulado resulta ser a la postre un determinismo un tanto débil, perfectamente compatible con un enfoque centrado unilateralmente en el sujeto y que tiende a minusvalorar la influencia que el medio social parece estar ejerciendo sobre él.

Resulta también muy significativo el que se acostumbre asimismo a dedicar una atención muy escasa a las variaciones que siempre experimenta hasta cierto punto el comportamiento y el pensamiento de cualquier persona en función de las circunstancias externas (Antaki, 1988: p. 6-12). Todos nosotros hacemos y decimos cosas distintas en situaciones diferentes. E incluso las pensamos. Estos hechos claramente evidentes, revelados fácilmente por nuestra propia experiencia cotidiana, han sido objeto, sin embargo, con mucha frecuencia de un interés marcadamente insuficiente. De este modo, se ha tendido a concebir los modos de pensar y de actuar de la gente como acentuadamente inmunes a las variaciones contextuales. Por ejemplo, los estudios de carácter convencional sobre "actitudes" parten siempre del supuesto de que la persona posee una determinada "actitud" hacia un determinado objeto y que la sustenta de un modo persistente y con relativa independencia de los acontecimientos exteriores. Esta misma tendencia a cristalizar y a uniformizar actos y pensamientos ha sido criticada también en el caso del enfoque estructuralista de Lévi-Strauss (Kaplan y Manners, 1979: p. 282-300; Harris, 1978: 425-428; 1982: p. 188-240; Bourdieu, 1988b: p. 67-83). En todos estos casos el resultado final de esta presunta independencia del sujeto con respecto a su entorno es una

concepción de su pensamiento y su comportamiento como básicamente estables. Con ello, se desemboca en última instancia en una visión estática acerca del ser humano.

Esta concepción teórica tiene repercusiones inmediatas en el plano epistemológico. Si las propiedades mentales del sujeto fuesen en efecto tan marcadamente inmunes respecto a la influencia externa como se pretende en este enfoque, su conocimiento resultaría una tarea enormemente sencilla. El nexo entre ellas y sus supuestas manifestaciones conductuales se presentaría entonces de un modo claro y diáfano. Por el contrario, este nexo se vuelve mucho más oscuro, cuando se toman en cuenta los cambios que la conducta, incluyendo el propio discurso, experimenta en función de las variaciones contextuales. En estas condiciones, ya no se puede deducir con tanta facilidad la naturaleza de los pensamientos y los sentimientos de nadie a partir de lo que hace o dice.

Este modelo teórico simplificado acerca de las relaciones entre el pensamiento y la práctica no es desde luego exclusivo en modo alguno de ciertas corrientes de la Psicología Social. Subyace igualmente a muchos estudios sobre "opiniones" o "actitudes" realizados mediante la técnica de la encuesta. Se trata, por ello, del modelo sobre el que se asienta una gran parte de esa porción de la investigación social que, a través de los medios de comunicación, resulta más conocida por el gran público. Y asimismo es un modelo que, como ya vimos, coincide plenamente con algunas de las concepciones de nuestra "sociología espontánea" más difundida, para usar la terminología de Bourdieu y sus colaboradores (1976).

Como respuesta al carácter reduccionista de este modelo, se hace necesario elaborar una concepción alternativa, capaz de hacer justicia a la complejidad de la realidad con la que nos enfrentamos. Esta es la tarea a la que se han consagrado en las últimas décadas una serie de autores, de los cuales nos vamos a ocupar a continuación. El examen de sus contribuciones nos va a mostrar los principales hechos que tendríamos que tomar en cuenta forzosamente. Una vez dado este primer paso, podremos, ya en los apartados siguientes, dedicarnos propiamente a esbozar las líneas maestras de este nuevo modelo. Una vez más, tenemos que recordar que nuestro propósito no consiste en ofrecer ninguna exposición resumida de los planteamientos de estos autores, ni tampoco en sacar a la luz las posibles diferencias que puedan existir entre ellos. Lo que único que pretendemos es recopilar una serie de ideas que nos parecen enormemente fecundas.

Un primer hecho que tendrá que contemplar, en nuestra opinión, este modelo es la naturaleza necesariamente dinámica del ser humano. El sujeto no debe ser concebido como algo acabado, sino como una entidad en devenir, como un ser que va cambiando progresivamente a lo largo del tiempo.

En segundo lugar, la variación de los modos de actuar y de pensar en función de los cambios contextuales debe pasar a convertirse en un foco de interés privilegiado para nuestros análisis, en vez de en un hecho admitido tal vez formalmente, pero luego siempre ignorado en la medida de lo posible. Existen una serie de aportaciones relativamente recientes en la Psicología Social que proporcionan algunos elementos muy útiles para lograr este propósito. Vamos a detenernos en dos de ellas en particular.

La primera es la de Michael Billig (Billig, 1987; Crespo, 1995: p. 124-125 y 162; Martínez, 1990). Este autor presenta un modelo de sujeto, alternativo al del "científico naive" del cognitivismo. Se trata del "retórico", de la persona que pretende, y que hasta cierto punto consigue, formular argumentos relativamente consistentes, encaminados a convencer a los demás o a sí mismo de la validez de sus puntos de vista. Estos argumentos van a cambiar, naturalmente, en función del interlocutor al cual vayan dirigidos. Y estas diferencias pueden incluso volverlos incompatibles de acuerdo a los criterios de la lógica formal.

En segundo lugar, Jonatham Potter y Margaret Whetterell (1987 y 1993) han introducido una serie de conceptos que pueden servirnos también para nuestros propósitos. El que más nos interesa aquí es el de los "repertorios interpretativos". Estos consisten en una serie de "patrones", por medio de los cuales se explica y se valora cualquier hecho o acontecimiento. Según las circunstancias, se recurrirá a un repertorio u otro, y, con ello, se acabarán formulando interpretaciones diferentes acerca de hechos similares.

Trátese de "argumentos" o de "repertorios", en cualquier caso ya no parece tan evidente a simple vista que los discursos consistan en una mera exteriorización de lo que se piensa acerca de cualquier tema. Se suponía que este pensamiento se mantenía uniforme a lo largo de un cierto período de tiempo. Pero ahora ya no se sabe con exactitud cuál de los distintos discursos emitidos "refleja" realmente este pensamiento. Este problema hace necesario reflexionar más a fondo sobre las relaciones entre el pensamiento y el discurso. De ello nos ocuparemos en el apartado I.7.

El tercer rasgo que debe figurar en cualquier planteamiento teórico que pretenda hacer justicia a la complejidad de la existencia humana consiste en la superación de ese sesgo individualista que hace del individuo prácticamente la única unidad de análisis y el único factor explicativo. Si el sujeto va cambiando con el tiempo y si en cada etapa de este proceso puede siempre hacer, decir o pensar cosas muy diferentes entre sí, ello no puede deberse únicamente a la acción de un proceso de maduración interno, ni a una simple versatilidad en su pensamiento y en su comportamiento. No puede tratarse de un hecho meramente endógeno. También ha de deberse a la influencia del contexto exterior. Pues, es este contexto el que le plantea los retos a los que va a tener que ir respondiendo a lo largo del tiempo con acciones y pensamientos diferentes entre sí. Ello le otorga un potencial explicativo que no podemos ignorar. Y el único modo de no hacerlo es incluir ciertos elementos de este contexto dentro de nuestras unidades de análisis.

Al reconocerle al medio social un potencial explicativo que antes habíamos depositado exclusivamente en los sujetos, estamos despojando a estos últimos de unas propiedades que quizá les habíamos estado otorgando inmerecidamente. En efecto, los planteamientos sesgadamente individualistas hacen del individuo aislado el agente causal de casi todo lo que le ocurre. Así, se le hipostasia, en detrimento del todo social dentro del cual se haya enclavado, convirtiéndolo en un fetiche. Esta tendencia, como ya hemos visto, fue denunciada en su tiempo y con gran vehemencia por Georg Lukács (1975: p. 64-72 y 1985: Vol. II p. 37-79). En cambio, cuando se considera al sujeto únicamente un fragmento importante, pero, a fin de cuentas, tan sólo un fragmento, de un sistema más amplio, en el cual figuran también ciertos elementos del entorno que le rodea, nos encontramos con que aquello que se creía suyo en exclusiva ha de ser transferido ahora a esa otra parte del sistema global en la que él mismo se encuentra enclavado, es decir, el contexto social.

Pero no basta con defender la concesión de un mayor peso explicativo al contexto social. Es preciso justificar esta toma de posición, aunque sea muy someramente. Para ello, vamos a recurrir a dos argumentos diferentes, aunque complementarios.

El primero de estos argumentos se basa en el hecho de que el pensamiento no puede ser considerado en puridad como un proceso exclusivamente individual. Ello es así debido a que una gran parte de las "herramientas" mediante las que pensamos- los conceptos -han sido recibidas de otras personas.

Evidentemente el canal más importante por el que discurre esta transmisión ha sido la comunicación verbal, tanto por vía oral, como escrita. Pero no es el único. Existen una multitud de

lenguajes, como el de los gestos, el mobiliario, el vestuario o la arquitectura, por citar tan sólo algunos, que nos transmiten también unas determinadas formas de ver el mundo. Los antropólogos se han consagrado especialmente y durante décadas al estudio de estos lenguajes y de los contenidos presumiblemente transmitidos por ellos, desarrollando para ello algunos instrumentos de análisis enormemente valiosos. A modo de ejemplo, podemos recordar, las investigaciones de Pierre Bourdieu (1988a y 1991) acerca de la plasmación recurrente de una serie de principios culturales muy sencillos en todos estos soportes físicos tan variopintos, por medio de los cuales se recrea luego entre las personas una serie de disposiciones internas básicas.

No es éste el lugar para embarcarse en el estudio de ninguno de estos procesos de transmisión. Lo que nos interesa destacar aquí es la dependencia del pensamiento individual respecto a unos contenidos que en sí eran inicialmente exteriores al mismo. El pensamiento de cada individuo trabaja con y sobre unos materiales de origen externo, fruto de un trabajo de elaboración colectiva que ha abarcado generaciones y al cual él mismo también puede contribuir en una pequeña medida. Este producto del trabajo colectivo del que se sirve el individuo constituye lo que habitualmente se entiende por "cultura". En vista de todo ello, podemos concluir afirmando que la psique individual se encuentra culturalmente conformada (Geertz, 1987: p. 43-85). El pensamiento, aún siendo un proceso individual y frecuentemente íntimo, discurre gracias a los materiales tomados de una instancia colectiva y pública, como lo es la cultura de cualquier grupo humano. De ahí que las distintas entidades mentales afincadas en el sujeto, como sus "actitudes", sus "valores" o sus "opiniones", no puedan ser ya consideradas sin más como una propiedad exclusiva del mismo. Son en parte producto de la cultura colectiva de la que él se apropia.

No obstante, como ha sido señalado muchas veces (Kahn, 1975: Cap. introductorio) (Luque Baena, 1986: 84-129), el término de "cultura" es un concepto un tanto vago. Junto a las definiciones similares a las que acabamos de utilizar, que equiparan su significado al de un conjunto de símbolos, contenidos ideológicos, normas, reglas, etc, figuran otras distintas, empezando por la ya clásica de Tylor (1975), que consisten más bien en inventarios del conjunto de actividades que puede realizar el ser humano. Las definiciones de este tipo resultan demasiado generales para ser operativas. En este punto nuestro acuerdo con Clifford Geertz (1987: p. 20) es absoluto. Pero las definiciones como la de este autor, y como la que hemos empleado provisionalmente en el párrafo anterior, también plantean sus problemas. Pues tienden a reducir de facto toda la vida social a sus dimensiones mentales (Harris, 1978: 491-523 y 1982: 291-313). Esta reducción concuerda acentuadamente con esa otra conversión de los actos en meras aplicaciones de un pensamiento preexistente a la que ya nos hemos referido. En el siguiente apartado someteremos a crítica este tipo de equiparaciones. Por el momento, nos basta con ir tomando algunas precauciones para evitar que la vida social en su conjunto se confunda con su dimensión mental. Para ello, vamos a adoptar una sencilla decisión. Consideraremos todos los elementos incluidos dentro de las definiciones restringidas del concepto de cultura como integrantes de diversos "sistemas ideológicos", entendiendo lo ideológico en un sentido relativamente amplio. Lo cultural no quedará entonces reducido ni a lo mental, ni a lo ideológico, ni a lo simbólico, ni a nada del mismo tenor.

Estos sistemas ideológicos colectivos estructuran y organizan la mente de cada persona, pues ellos mismos se hallan dotados de una lógica interna. Sus distintos componentes no se articulan entre sí de un modo caprichoso, sino de acuerdo a un determinado orden lógico. La lógica que organiza las ideas y los sentimientos deriva en un gran parte de las de estos sistemas. Por ello, para llegar a conocer la primera, hay que conocer las segundas. El estudio de la estructura de la psique individual debe integrar, por esta razón, como uno de sus elementos básicos, el de estas ideologías colectivas.

El principal corolario desde el punto de vista metodológico de todo este planteamiento consiste en la necesidad de ampliar la extensión de nuestras unidades de análisis. Pues el estudio de los sistemas ideológicos debe convertirse en una parte indispensable de nuestras investigaciones. Tal estudio, como iremos viendo, ha de realizarse mediante una metodología específica. No ha de bastar ya con acumular estudios sobre individuos, para establecer luego una serie de tipos colectivos, ni con correlacionarlos luego con distintos perfiles sociológicos. Es necesario cambiar de perspectiva. Se debe comenzar por estos sistemas ideológicos colectivos. Es el conocimiento de los mismos el que nos servirá de base luego para abordar el pensamiento y el comportamiento de los sujetos individuales, en el caso de que sea tal cosa lo que nos interese. Y el conocimiento de estos sistemas colectivos no se logrará únicamente agrupando los rasgos comunes de las acciones y las declaraciones de muchos sujetos. Será preciso igualmente proceder al estudio de todas aquellas producciones culturales que podamos considerar plasmaciones, y al mismo tiempo vehículos, de un determinado sistema ideológico, como puede ser el caso de las obras literarias, la arquitectura, las normas de cortesía, la organización del espacio en el seno del hogar etc...

Nuestro segundo argumento en favor de la naturaleza colectivamente determinada del pensamiento y el comportamiento individuales discurre mediante otra vía distinta, aunque complementaria de la anterior. El proceso de conformación de la mente del individuo por parte de la colectividad es aún más profundo de lo que podría suponerse únicamente a partir de los párrafos anteriores. Todo pensamiento es un proceso semiótico y sus formas más complejas sólo pueden desarrollarse gracias al uso de unos sistemas simbólicos de origen colectivo (Vygotsky, 1995: Cap. VI), de los cuales el más complejo es el lenguaje verbal. Estos lenguajes no se reducen, en consecuencia, a un mero instrumento de transmisión de los pensamientos, sino que constituyen igualmente un auténtico instrumento para pensar. Esta afirmación no implica, sin embargo, adhesión alguna a la tesis de que el lenguaje estructura el pensamiento de un modo unilateral, tal y como trataremos de explicar muy someramente en el apartado I.7..

Dado que todo lenguaje sirve ante todo para comunicarse y se aprende además comunicándose, las actividades mentales más complejas, realizadas por medio suyo, únicamente pueden tener lugar gracias a la interacción social con otras personas y, en gran parte, en el curso de tal interacción. En esta línea, merece la pena recordar como ya G.H. Mead (1973) sostuvo que el sujeto alcanza su autoconciencia aprendiendo a adoptar la actitud de los demás hacia él, lo cual sólo resulta posible gracias al empleo del lenguaje y en el curso de las relaciones que se sostienen con ellos.

En consecuencia, una parte importante de la actividad mental del sujeto tiene lugar únicamente a partir de la interacción con los otros. Por esta razón, es igualmente necesario ampliar la extensión de nuestras unidades de análisis, con el fin de incluir en su seno, no sólo al sujeto con sus pensamientos y sus actos, sino también a las relaciones sociales que entabla con otros sujetos, con sus pensamientos y actos respectivos. Justamente en este sentido nos parece muy pertinente el postulado de la escuela del interaccionismo simbólico, de acuerdo con el cual el individuo concebido al margen de las relaciones sociales en las que participa no es más que una abstracción (Plummer, 1989: p. 58-66)

Y más aún, una gran parte de su comportamiento, y, por lo tanto, de su pensamiento, no puede entenderse más que como un componente más de unas relaciones sociales en las que se hayan involucradas forzosamente una o más personas. Esto es así, en primer lugar, porque una gran parte de la conducta de cualquier ser humano constituye una respuesta ante el conjunto del comportamiento de los demás. Esta respuesta no tiene por qué constituir una reacción simple y automática ante unas determinadas acciones por parte de otros. Es también en muchos casos una respuesta compleja frente a hechos a veces muy lejanos en el tiempo y que resulta posible gracias a esa mediación entre los acontecimientos exteriores y el propio comportamiento, permitida por el pensamiento abstracto

apoyado en el lenguaje verbal (Gordon Childe, 1985: 23-28), el cual otorga al sujeto la capacidad de autodirigirse, al estimularse a sí mismo con recuerdos del pasado o planes para el futuro (Mead, 1973: 158-167).

Debido a este carácter de respuesta, más o menos mediada, ante el entorno social de una gran parte de nuestro comportamiento, es preciso incluir igualmente dentro de nuestras unidades de análisis aquellas relaciones sociales que, dejando aparte el tipo de actividad mental que además puedan promover, constituyen el desencadenante imprescindible de su actividad práctica.

A este hecho se añade, en segundo lugar, el de que con gran frecuencia las acciones individuales constituyen únicamente momentos parciales integrados dentro de unas actividades colectivas más amplias. Esta actividad colectiva se encuentra estructurada mediante una articulación entre los diferentes roles desempeñados por los distintos individuos implicados en ella. Para mantener esta articulación, cada individuo debe adecuar su propio comportamiento al de los demás. Por esta razón, la lógica con arreglo a la cual organizamos nuestras propias acciones ha de estar en parte supeditada a la que rige la actividad colectiva en la cual se hallan todas ellas integradas. En consecuencia, solamente podrá llegar a conocerse esta lógica individual, si se consigue también captar la colectiva.

Esta última puede remitirse parcialmente a la de los sistemas ideológicos colectivos. Son ellos los responsables, como acabamos de ver, de una gran parte de la forma de pensar, y por lo tanto, de actuar de las personas, siéndolo también, en consecuencia, de las relaciones que mantienen entre ellas. Así, el estudio de las ideologías hegemónicas resulta necesario, no sólo por su condición de agente configurador del sujeto, sino también por la influencia similar que ejercen sobre su entorno.

Las argumentaciones anteriores nos han llevado a la conclusión de que es necesario incluir el análisis del pensamiento y el comportamiento individual dentro de un marco más amplio. Es preciso sociologizar nuestro objeto de estudio. Pero, no obstante, debemos evitar igualmente el extremo contrario, disolviendo el momento individual dentro del proceso social del que forma parte.

En realidad, este momento siempre se encuentra presente en cualquier teorización social, incluso aunque sea para negarle cualquier papel determinante y relegarlo al de mera correa de transmisión de los distintos procesos colectivos. Cualquier teoría social, incluso aquellas que operan, legítimamente, en términos más "macro", como por ejemplo las grandes síntesis de los historiadores sociales, descansan sobre una serie de supuestos, más o menos implícitos, acerca del funcionamiento de la psique individual. Toda elaboración sociológica presupone, pues, por más implícitamente que sea, una teoría sobre el sujeto, una teoría psicológica.

Por supuesto, es perfectamente legítimo, en función de los particulares intereses de cada uno, no prestar especial atención a este momento individual dentro del proceso social en su conjunto y arreglárselas con una serie de supuestos psicológicos generales. Ello entraña, sin embargo, un grave riesgo. Pues tales supuestos, por el hecho de ser implícitos, no quedan sometidos a ningún examen crítico y no se tiene, por lo tanto, ninguna garantía de que sean acertados. Esta es la razón de que frecuentemente las teorías psicológicas implícitas que subyacen a muchas teorías sociológicas suelen estar basadas directamente en el sentido común y sean, en consecuencia, bastante toscas, simplistas y discutibles.

Debido a estas consideraciones, nos parece que la teoría social en su conjunto puede beneficiarse de una mayor atención hacia aquella porción de la misma centrada en la interacción entre el sujeto y su entorno. Esta porción es la que constituye para nosotros el campo específico de la

Psicología Social. Esta disciplina debe ocuparse de analizar en profundidad ese momento de los procesos socioculturales que las teorías sociales más generales acostumbran a sobrevolar rápidamente. Con ello, podrá ayudar a los enfoques sociológicos más "macro" a elaborar y explicitar los supuestos con los que forzosamente han de operar.

Profundizando un poco más en este planteamiento, la Psicología Social puede resultar de utilidad a estos enfoques más sociológicos en dos casos distintos. En el primero, en el que se le concede menos importancia a su específico nivel de análisis, éste va a constituir una suerte de mecanismo mediador necesario para el funcionamiento de la vida social. En este caso, dado que el nivel específicamente psicosocial carecería completamente de autonomía, no podríamos encontrar en él la respuesta a ninguna de nuestras preguntas acerca de los "por qué" de los procesos sociales. Pero aún así, su estudio podría ayudarnos en parte a entender cómo funciona la vida social.

En el segundo caso, que es por el que nos decantamos aquí, este nivel específicamente psicosocial disfruta de una cierta autonomía relativa. Por ello, no se le puede reducir a un mero canal de transmisión de ninguna influencia social. Continuando con nuestro símil, es capaz de modular, reorientar, anular y, en suma, transformar esta influencia. No bastará entonces con conocer cuáles son las influencias que recibe, para conocer los resultados a los que dará lugar. Pues, por su capacidad de moldear estas influencias, el único modo de conocer lo que puede ocurrir finalmente con ellas estribará en estudiar en profundidad la naturaleza de este nivel. Este estudio nos va servir, en consecuencia, no sólo para conocer el cómo, sino también para acceder a una parte del por qué de los procesos sociales.

Podemos encontrar algunos interesantes paralelismos entre nuestra defensa de la necesidad de tomar en consideración el momento psicosocial y el modo en que se articulan entre sí algunas ramas de las Ciencias Naturales y de la técnica.

La teoría de la evolución de las especies fue formulada por Darwin cuando aún no se había desarrollado la Genética. Pese a ello, la teoría evolucionista, gracias al mecanismo de la selección natural, consiguió vincular de forma muy convincente las entonces ya evidentes transformaciones en el medio con las ya también bastante evidentes transformaciones en los seres vivos. Sin embargo, seguía sin saberse muy bien cómo se reproducían las especies, ya fuera con o sin alteraciones. Este momento del proceso era desconocido en sí, pero, aún así, mediante un conjunto de supuestos se conseguía ligar los dos conjuntos de transformaciones que interesaba investigar. La aparición de la Genética bastantes años más tarde permitiría revisar tales supuestos, reelaborarlos y corregirlos, volviendo la teoría más compleja y más científica. La Genética no nos explica por sí sola la dirección del proceso evolutivo, pero sí nos ayuda a entender *cómo* tiene éste lugar y por qué ciertas alternativas son más probables que otras.

Otra comparación útil para entender lo que pretendemos exactamente sería la que podríamos establecer entre las relaciones que mantiene el estudio de la Ecología y los procesos fisiológicos de digestión y asimilación del alimento. La Ecología nos describe entre otras cosas la circulación de la materia orgánica entre las diferentes especies vivientes. El estudio de los procesos alimenticios nos informa acerca de un momento dentro de ese proceso, como lo es el proceso de asimilación de la materia orgánica tomada de otros seres vivos. Y gracias a este conocimiento, podemos tomar conciencia de algunos de los límites que constriñen la capacidad de cualquier organismo para aprovecharse de su entorno y le fuerzan a buscar su subsistencia mediante unas determinadas estrategias adaptativas.

Se puede establecer, por último, un tercer símil con la relación entre el estudio del proceso de construcción de un edificio, que comprende una multitud de actividades de lo más variopinto, y el

estudio pormenorizado de la actividad concreta de la albañilería. La albañilería, por sus propias limitaciones técnicas, no permite la plasmación de cualquier estructura arquitectónica imaginable. Y ello le otorga un papel relativamente determinante sobre la naturaleza de cualquier construcción.

El contenido de este apartado no ha dejado de ser una primera declaración de intenciones. Si queremos seguir avanzando por el camino que nos hemos marcado, tenemos que conseguir explicar de un modo algo menos abstracto que hasta ahora el modo mediante el que se produce la interacción entre el sujeto y su entorno. Esta va a ser la tarea a la que nos vamos a consagrar a partir de este momento.

I.3. La dialéctica entre el sujeto y su entorno

Para alcanzar este objetivo, contamos afortunadamente con la ayuda de un valioso instrumento teórico, al cual, sin embargo, los prejuicios ideológicos imperantes actualmente conducen con frecuencia a despreciar con demasiada ligereza. Se trata del enfoque dialéctico, de raíz hegeliano-marxista. Dado que este enfoque es bastante conocido en sus líneas generales, no vamos a dedicar aquí demasiado espacio a exponerlo. Podremos, así, centrarnos enseguida en aquellos componentes suyos que nos parecen más útiles para nuestros propios fines.

Pese a las grandes diferencias existentes entre las diversas corrientes teóricas adscritas a este planteamiento, de las cuales Munné (1982) y Martín Cebollero (1995) nos han ofrecido unas síntesis muy completas, podemos afirmar que la mayoría de ellas comparten una visión general semejante acerca de la inserción dinámica del sujeto dentro de su entorno. El dinamismo de esta inserción implica que tanto el primero como el segundo van experimentando ciertas transformaciones a lo largo del tiempo. Estas transformaciones van a ser además recíprocas. Los cambios en el uno van a propiciar los cambios en el otro y viceversa. Dentro de este proceso la actividad práctica del sujeto constituye un factor clave. Es por medio de ella como el individuo realiza su acción transformadora sobre el medio. Pero este proceso no tiene lugar en un solo sentido. Pues, al mismo tiempo que con su actividad práctica modifica en cierta medida el entorno exterior, este mismo entorno modificado influye luego sobre él, impulsándole a actuar de nuevo, e influyendo una vez más sobre un ambiente que por su parte lo hará más tarde sobre él mismo. De este modo, esta interacción se renueva constantemente, desarrollándose incesantemente en forma de espiral¹.

¹. *Podemos considerar lo que Castilla del Pino (1972: Cap. VII) denomina la “dialéctica de la liberación” como un subtipo particular de esta interacción entre el ser y el hacer del sujeto. En este caso particular la toma de conciencia respecto a una privación lleva a la lucha por su superación, la cual una vez conseguida hace al sujeto tomar conciencia de la existencia de nuevas necesidades por satisfacer. Así, al ir modificando su entorno mediante sus acciones, va modificando también su propia forma de percibirse a sí mismo en el seno de él, lo cual le incita a su vez a seguir actuando.*

De igual manera, Fishbein y Ajzen (1975: Cap. I) desarrollan un interesante modelo de carácter interactivo en el cual las creencias determinan las actitudes, las actitudes las intenciones y las intenciones las conductas, pero, al mismo tiempo, la información adquirida con la ejecución de las conductas puede conducir a la modificación de las creencias iniciales, activando con ello de nuevo todo el proceso. Pese a su interés enfoque adolece, sin embargo, en nuestra opinión de un cierto reduccionismo en la medida en que no toma en consideración otros posibles procesos a través de los cuales puede producirse esta misma retroalimentación, como lo pueden ser, entre otros, la adaptación de las creencias al comportamiento realmente desarrollado o la adaptación de los deseos al mundo real en el que se vive. El estudio del primer tipo de procesos podría remitirnos a las diferentes teorías acerca de la consistencia o inconsistencia cognoscitiva, empezando por la de la disonancia cognoscitiva de Festinger (1975), hacia la cual, por cierto, estos autores se muestran muy críticos (Cap. X y XI). El estudio del segundo tipo de procesos nos

El primer mérito de esta visión sobre las relaciones entre el sujeto y el medio estriba en su doble oposición a ese determinismo absoluto y a ese voluntarismo extremo expuestos en el apartado anterior. El sujeto no es ya un mero ente pasivo moldeado por el medio, pero tampoco es plenamente autónomo respecto a él, y ni mucho menos se convierte en una suerte de demiurgo, capaz de recrearlo según su capricho. Del mismo modo, el entorno exterior no es ya tampoco ni un poder omnímodo, determinante, pero no determinado, ni algo puramente inerte y pasivo, determinado, pero no determinante.

Pero más allá del valor intrínseco de esta concepción general, es realmente encomiable el esfuerzo por desentrañar uno de los mecanismos fundamentales por medio de los cuales tiene lugar una gran parte de la acción determinante del medio sobre el sujeto. Este mecanismo no es, desde luego, el único existente. Junto a él figura la influencia unilateral del medio sobre el individuo. Esta acción es precisamente la única que toman en cuenta los enfoques deterministas menos complejos. Pero al obrar así, se está ignorando una extensa porción de la propia acción determinante del medio sobre el individuo. Además se está marginando justamente aquella porción en la cual esta acción tiene lugar de un modo más complejo, como lo es la mediación de la actividad del propio sujeto. Con ello, el empobrecimiento de la realidad en el que se desemboca finalmente es doble. En cambio, en el momento en el que asumimos con todas sus consecuencias la existencia de esta dialéctica entre el sujeto y el entorno, podemos extraer seguidamente de ella una serie de conclusiones generales, que van a volver mucho más complejas nuestras concepciones teóricas.

En primer lugar, el sujeto pasa ahora a ser concebido como una entidad que en gran medida se autoproduce o se autoconfigura a lo largo del tiempo. Esta autoconfiguración no tiene lugar de un modo directo, actuando sobre sí mismo sin necesidad de intermediarios, como es el caso de las remodelaciones a las que somete su propio modo de pensar, sino de un modo *indirecto*, por mediación del entorno. Pues, esta autoconfiguración ocurre por medio de los resultados de su propia actividad anterior. Esto es así, porque cuando el sujeto actúa sobre su entorno, está contribuyendo con ello a configurar aquellas instancias que a su vez le configuran a él. Se trata, pues, de una autoproducción mediada.

Este proceso de autoconfiguración es, en segundo lugar, un proceso en gran parte inconsciente, que escapa al control del propio sujeto. No se le puede considerar, por ello, como el desenvolvimiento progresivo de ningún plan personal establecido a priori. Ello se debe a que sus actos producen efectos que él frecuentemente no había planeado ni previsto inicialmente. De este modo, este enfoque nos ayuda también a superar cualquier dicotomía rígida entre la acción consciente y la determinación inconsciente, ya que la primera puede conducir fácilmente a la segunda.

Y, por último, debido al carácter incesante de este proceso de autoconfiguración mediada, la naturaleza y los actos del sujeto no pueden ser explicados únicamente a partir de la influencia del medio que le rodea en el momento presente, sino que, por el contrario, hay que recurrir asimismo a la de los contextos con los cuales él se enfrentó anteriormente, y cuya interacción con ellos le ha convertido en gran parte en quien es hoy. Justamente, en ello puede residir en ocasiones la razón de ser de que una misma persona a lo largo de su vida reaccione de forma muy distinta ante acontecimientos similares. Debido a esta dilatada extensión temporal del proceso de configuración del sujeto, se hace imprescindible incluir en cualquier investigación sobre el mismo la dimensión temporal del propio sujeto y de su entorno. Volveremos sobre este importante punto en el próximo capítulo.

llevaría en cambio hacia el psicoanálisis y otros planteamientos de la misma índole, que parecen encontrarse fuera del campo de interés de estos autores.

No obstante, debe evitarse enfatizar en exceso el dinamismo del sujeto y de su entorno. Ello puede llevar a ignorar la estabilidad en el uno y en el otro con la que a veces nos encontramos. Algunos autores, como Marvin Harris (1978: p. 201), se han servido de la estabilidad de ciertas realidades como un argumento en contra del análisis dialéctico en general. Pero en nuestra opinión, esta crítica no es acertada. La interacción entre distintas entidades puede dar lugar, en términos de la teoría de los sistemas, a una retroalimentación tanto positiva, como negativa entre ellas. Y la cuestión de cuándo predominará el cambio y cuándo la estabilidad no puede ser resuelta mediante ningún aforismo, más o menos ingenioso. Únicamente el estudio metódico de cada interacción en concreto podrá ofrecernos una respuesta satisfactoria.

Todas estas cualidades explican para nosotros la gran fecundidad que posee este modelo de análisis dialéctico. De hecho, históricamente este modelo ha sido aplicado al mismo tiempo para describir la relación de la especie humana con su entorno y la del individuo con el medio social, que es la que nos interesa a nosotros aquí. No obstante, en cuanto al primer caso, merece la pena recordar algunos análisis clásicos muy provechosos, como el de Engels (1981) acerca del papel del trabajo en el proceso de hominización, desarrollado después más extensamente por autores como Gordon Childe (1985) o Lukács (1967: p. 81-117).

Tras estas primeras consideraciones generales, vamos a intentar ahora desarrollar un poco más nuestro planteamiento, describiendo más detalladamente las distintas fases en las que puede descomponerse la dialéctica entre el sujeto y su entorno.

Ya hemos visto cómo la actividad práctica del sujeto constituye el factor activador de la misma. Consiste, por tanto, en un agente mediador entre el sujeto y su entorno. Por medio suyo, y para utilizar el lenguaje clásico del pensamiento marxista, el sujeto se autoexterioriza.

Esta exteriorización del sujeto puede ejercerse sobre el medio natural o sobre el social. En este último caso se trata de un medio integrado por otros sujetos, que piensan y actúan de ciertos modos, y con los cuales se sostienen ciertas relaciones. La acción sobre estas personas va a originar entonces una serie de reacciones en ellas, que podrán llevarlas a modificar sus relaciones mantenidas previamente con el sujeto, influyendo entonces sobre su situación objetiva.

Este cambio en la situación objetiva va a plasmarse también en el plano subjetivo. La experiencia subjetiva resultante va a funcionar, así, como una instancia mediadora entre la acción objetiva del medio sobre el sujeto y sus ulteriores respuestas a la misma. Sin embargo, esta experiencia subjetiva no constituye un mero "reflejo" o un simple registro pasivo de lo ocurrido en el exterior. Consiste, por el contrario, en el resultado de una *apropiación selectiva* del medio. Es activamente construida. Pero no se trata sólo de experimentar ciertos hechos. Esta experiencia es además en muchos casos asimilada, convertida en parte de la propia constitución psíquica. Es éste el proceso al que habitualmente se denomina interiorización.

La actividad del sujeto comprende, de este modo, simultáneamente sus operaciones de exteriorización y de interiorización. Tiene, pues, una vertiente práctica y otra mental. Es la articulación entre ambas la que le permite autoconfigurarse hasta cierto punto, pues constituye el necesario agente mediador entre los dos grandes polos constituidos por el sujeto y el exterior. Peter Berger (1981) se sirve de esta articulación de un modo muy acertado, combinando el enfoque hegeliano-marxista con otras aportaciones, como las de la fenomenología.

Pero la articulación entre la exteriorización y la interiorización tiene también un carácter dialéctico. Esta dialéctica entre el pensamiento y el comportamiento se va encontrar, entonces, enclavada, por así decir, en el núcleo de esa otra dialéctica más global entre el sujeto y el entorno.

En ocasiones, puede ser útil centrarse únicamente en una porción de esta dialéctica más global. De este modo, podemos prescindir analíticamente del entorno y ocuparnos tan sólo de las relaciones entre el sujeto y su actividad práctica y mental. Este sujeto en interacción con sus propias actividades va a consistir propiamente en sus aspectos más "sólidos" y fijos, es decir, en sus disposiciones más estables a actuar de unos determinados modos. La interacción entre estas disposiciones y las consecuencias de las acciones generadas por ellas conduce a modificar finalmente estas mismas disposiciones. Esta interacción puede ser concebida en términos más generales como una dialéctica incesante entre el ser y el hacer del sujeto.

Si, por el contrario, subsumimos estas disposiciones más estables dentro del conjunto de la vida mental de la persona, podremos postular la existencia de una dialéctica triádica entre el pensamiento, el comportamiento y el entorno.

Todo este planteamiento resultará, sin embargo, irremediabilmente abstracto, si no conseguimos dar con la razón de que los cambios en el sujeto y el entorno se produzcan en unas determinadas direcciones, en vez de en otras. Dicho de otro modo, tenemos que explicar por qué ciertos modos de pensar y de actuar se convierten precisamente en otros en particular, en detrimento de otras posibles alternativas.

Para nosotros, la explicación, expresada de la manera más simple posible, reside en el *carácter adaptativo* de los cambios que se van a llevar a cabo. Esta naturaleza adaptativa debe entenderse en el sentido de un funcionamiento más eficaz, bajo unas condiciones objetivas y concretas dadas. Supone la capacidad efectiva de actuar sobre el entorno de un modo capaz de reportar unos mayores beneficios o recompensas, sean éstos materiales o emocionales. A través de la experiencia personal directa o del conocimiento de la ajena, cada uno de nosotros va aprendiendo a orientar su comportamiento, y su pensamiento, de un modo capaz de proporcionar algunas de estas respuestas.

Vamos a concluir este apartado, reflexionando brevemente sobre la utilidad de este enfoque teórico como antídoto frente a ciertos deslizamientos idealistas y sobre algunas de las tomas de posición metodológicas a los que nos obliga su adopción.

En cuanto a lo primero, una de las versiones de la concepción unilateralmente determinista de la relación entre el individuo y la sociedad estriba en el tratamiento del pensamiento y la conducta personal como una mera aplicación de las distintas reglas o normas imperantes en el seno de una determinada colectividad. Con ello, se despoja a sus miembros de toda creatividad a la hora de recrearlas o readaptarlas. Así, el sujeto es presentado como un simple ejecutor de las ideologías que profesa, en las cuales se encuentran incluidas estas normas. La gran insuficiencia de estos enfoques radica sencillamente en la imposibilidad de dar cuenta de la complejidad que entraña cualquier simple situación cotidiana a partir de un puñado de reglas generales. Pues la gente siempre se las arregla para reinterpretar cualquier norma, dentro de ciertos límites, en función de ciertos intereses. Esta es precisamente la crítica que se ha dirigido a enfoques como el de la llamada antropología cognitiva (Harris, 1978: 491-523 y 1982: 291-313; Kaplan y Manners, 1979: 241-252) o al estructuralismo por parte de Bourdieu (1988b: 67-82 y 1991). Estos enfoques idealistas implican, por ello, una radical simplificación de la realidad social. Pues no toman en consideración que las reglas más generales son siempre moduladas para ser adaptadas a las exigencias de la situación concreta, por medio de una serie de principios o reglas de aplicación más restringida.

Pero no basta con seguir introduciendo más y más reglas. Por más que sea necesario un enriquecimiento del bagaje de principios que orientan la acción, es también necesario tomar en mayor consideración los factores contextuales. Y esta toma en consideración implica una asunción de la interacción que el sujeto mantiene con ellos, del hecho de que ellos le influyen, pero de que él también puede influirles, y de que la articulación entre ambos procesos puede hacer cambiar al uno y al otro, y, en este caso en concreto, puede conducirle a modificar los principios o normas que profesa, tanto los más generales, formales, explícitos y oficiales, como los más concretos, situacionales, implícitos y officiosos.

Como se recordará, en el apartado anterior habíamos adoptado la decisión de sustituir el término de "cultura" por el de "ideología", con el fin de contrarrestar la tentación de subsumir el conjunto de la vida social dentro de sus dimensiones más directamente mentales. Esta decisión resulta ahora mucho más fácilmente comprensible, dado que el comportamiento de las personas no parece que pueda quedar reducido a una simple aplicación de las reglas de conducta proporcionadas por sus sistemas culturales.

En lo que respecta a la segunda tarea que nos hemos propuesto más arriba, nuestra insistencia en que el comportamiento y el pensamiento de cada persona constituyen parcialmente una respuesta ante un determinado contexto social nos ha de conducir forzosamente a prestar una mayor atención a las características concretas de este sujeto y de este contexto. No podemos ya conformarnos con un sujeto abstracto enfrentado a unas situaciones igualmente abstractas. A este respecto podemos recordar la afirmación de Carlos Castilla del Pino (1972: p.60) de que con el paso del análisis de un sujeto abstracto, al de la interacción entre un sujeto abstracto y un medio igualmente abstracto tampoco se avanza realmente demasiado. Ello no significa que haya que entregarse de manera unilateral al estudio de lo concreto. No implica ningún sesgo ideográfico. El conocimiento siempre implica generalización, es decir, abstracción. Pero esta generalización debe realizarse a partir de una base empírica lo más rica posible y debe conducir, gracias a ello, a unas tipologías mucho más complejas acerca de los fenómenos que estamos estudiando. Justamente, las diferencias entre el comportamiento de personas que responden a unos mismos perfiles sociológicos generales se deben en gran medida a las diferencias en las trayectorias por las que han pasado anteriormente, resultado muchas veces de una interacción con unos contextos, inicialmente diferentes tan sólo en algunos detalles (Pujadas, 1992: p.41)

Para obtener esta información más rica, no puede bastar únicamente con esos encadenamientos de variables generales que nos proporcionan las investigaciones estadísticas en el nivel "macro". Ello sólo puede lograrse, por el contrario, mediante un meticuloso, laborioso, y a veces monótono, trabajo etnográfico. Nos ocuparemos más detalladamente de esta cuestión en el próximo capítulo.

I.4. El sujeto y su creatividad limitada

Las reflexiones que hemos venido haciendo hasta ahora nos conducen a una conclusión muy sencilla: el sujeto posee una creatividad *real*, pero *limitada*. No se trata, como hemos indicado, de un mero ente pasivo moldeado por el entorno, ni de un demiurgo capaz de recrearse a sí mismo y a lo que le rodea con total y absoluta libertad. En palabras de Uli Windisch "actúa sobre la sociedad" y al mismo tiempo es "actuado por ella" (Windisch, 1990: p.20). Pues debido tanto a la determinación directa del medio sobre él, como a la de carácter mediato, efecto final de sus propias acciones sobre este mismo medio, su capacidad para configurar sus propios pensamientos y sus propios actos es real, pero restringida. Dispone sin duda de una cierta creatividad, pero ésta no es infinita. Por ello mismo, sus reacciones ante los retos que le plantea su entorno resultan con frecuencia en gran medida

originales y, por lo tanto, hasta cierto punto, imprevisibles. Pero también muchas de las respuestas que en teoría podría desarrollar ante estos desafíos del exterior no llegan nunca a producirse en la práctica. Es "libre", si queremos decirlo así, pero sólo lo es en cierta medida. Siguiendo de nuevo a Windisch (1990: p.19), podemos decir con él que "un individuo no es simplemente libre para hacer, pensar o decir cualquier cosa, de cualquier manera, a cualquier otro, en cualquier momento, en cualquier lugar, con cualquier propósito y con cualquier efecto". Este punto de vista nos parece el más realista y también el más equilibrado frente a las dos concepciones extremas a las que estamos intentando superar.

La asunción del carácter limitado, pero real de la creatividad individual implica para nosotros el que, a pesar del carácter parcialmente colectivo de ciertos procesos intelectuales, el pensamiento es en última instancia un acto individual. Por ello, la utilización acrítica y descontextualizada de expresiones, por otra parte valiosas, como la de "mente pública" puede contribuir a oscurecer este hecho y, con ello, a empobrecer finalmente nuestra visión de la realidad humana.

En nuestra opinión, este punto de vista es también el único que hace legítima realmente la propia existencia de la Psicología Social, entendida como disciplina orientada hacia el estudio científico de la interacción de los sujetos con su medio social.

Si, en cambio, se atribuyese al sujeto una libertad y una creatividad ilimitadas, nuestra disciplina resultaría una empresa sencillamente imposible. Su aspiración a obtener resultados calificables de científicos estaría desprovista de sentido. La Ciencia se asienta, entre otros, sobre el supuesto filosófico de que la realidad presenta ciertas regularidades y sobre el de que tales regularidades pueden llegar a ser, al menos parcialmente, conocidas por el ser humano. Por lo tanto, toda actividad científica se apoya necesariamente sobre la premisa de la existencia de un cierto grado de determinismo en su específico campo de estudio. De no ser así, no podrían existir regularidades susceptibles de ser estudiadas. Por lo tanto, cuando se postula el carácter ilimitado de la libertad humana, a lo único que puede aspirarse después, siendo consecuentes, es a describir el ejercicio de tal libertad y a mostrar sus necesariamente provisionales efectos. Proclamar que el ser humano disfruta de una libertad ilimitada es también proclamarlo inaprehensible para la Ciencia.

Una consecuencia lógicamente necesaria de la posesión de una creatividad ilimitada por parte del sujeto sería la irrelevancia como factor explicativo de su medio social. Esta irrelevancia afectaría por igual a los sistemas ideológicos imperantes en el mismo y a las relaciones sociales que propiamente lo constituyen.

En cuanto a los primeros, fuesen cuales fuesen los materiales de origen colectivo a partir de los cuales el sujeto hubiese elaborado su propio pensamiento, su ilimitada capacidad creativa le permitiría reelaborarlos luego hasta el infinito, volviéndolos por completo irreconocibles. El conocimiento de estos sistemas ideológicos no sería, por ello, de una gran utilidad. Tan sólo aplacaríamos nuestra curiosidad "histórica, o más exactamente "genealógica" acerca de cuáles pudieron haber sido los puntos de partida originales de ciertas construcciones ideológicas.

A un individuo así no le resultaría necesario incluso recurrir a las aportaciones de los demás. El se bastaría a sí mismo para fabricarse todos aquellos elementos ideológicos que le interesasen. Si al contrario que este imaginario sujeto indeterminado, todos nosotros nos servimos constantemente de los frutos del trabajo cognitivo colectivo, ello es debido precisamente a lo tristemente limitado de nuestra propia creatividad.

Y, en realidad, en un mundo en donde todos sus pobladores disfrutasen de esta creatividad sin restricciones, no existirían tampoco sistemas ideológicos colectivos. Cada cual recrearía su propia y personal ideología original, sin que la misma tuviera por qué guardar mucho parecido con las de los demás.

En lo que respecta al contexto externo, la situación tampoco sería muy diferente. Ciertamente, el sujeto se podría encontrar con que algunas de sus acciones tendrían para él efectos beneficiosos y otras los tendrían perjudiciales. Pero, en última instancia, podría siempre estar dispuesto a afrontar libremente cualquier penalización, por grave que esta fuese, como nos recuerda sabiamente el existencialismo sartriano (Lafargue, 1970: p.81-82).

Tampoco los acontecimientos externos podrían determinar realmente sus formas de pensar y de actuar, ya que la posesión de una creatividad ilimitada privaría a estos acontecimientos de todo poder real de determinación. A lo sumo, funcionarían como retos, ante los cuales el sujeto reaccionaría con ciertos actos y ciertos pensamientos. Pero estas respuestas prácticas e intelectuales variarían sin duda hasta el infinito. Asimismo, tras el estímulo inicial del acontecimiento en cuestión, el sujeto podría después ir elaborando estas respuestas con total libertad, hasta alcanzar unos resultados totalmente independientes de su punto de partida. De este modo, el acontecimiento externo no supondría a la postre más que un hecho puramente anecdótico, cuyo conocimiento tan sólo serviría para contentar nuestra curiosidad "histórica" o "genealógica".

A este respecto, resulta de enorme interés la crítica dirigida por Lukács (1975: 120-152) a ciertos análisis existencialistas acerca del proceso de toma de decisiones. En polémica con Maurice Merleau-Ponty, este autor rechaza la concepción existencialista sobre este proceso, que se reduce a presentarnos a un sujeto enfrentado a una "situación", ante la cual puede optar por varias alternativas. Este planteamiento hace de cada proceso de decisión un acto completamente nuevo, sin historia; una creación ex nihilo. No toma en cuenta la naturaleza previa del sujeto, resultante de toda su trayectoria anterior, ni tampoco la propia historia externa que ha colocado ante él tal "situación". Así, cada situación se vuelve un hecho novedoso al que se enfrenta un sujeto también nuevo. Esta visión concuerda, evidentemente, por completo con la atribución de una libertad absoluta al sujeto, sobre la cual la historia previa de aquél no puede influir en absoluto. Pero al prescindir de esta historia y de la del medio, los análisis no sólo resultan irreales, si se rechaza el postulado sobre el que se asientan, sino, independientemente de que éste se admita o no, enormemente abstractos.

Pero del mismo modo que sólo si la creatividad del sujeto es limitada tiene sentido la Psicología Social, sólo si esta creatividad es, pese a todo, auténtica, va a disponer nuestra disciplina de un campo de estudio realmente extenso. Únicamente entonces la actividad práctica y mental de las personas constituirá algo más que un mero mecanismo automático para reaccionar a las determinaciones del medio externo. En este último caso, la vida humana resultaría enormemente pobre y también habrían de serlo las disciplinas dedicadas a su estudio.

I.5. Un enfoque construccionista acerca de la actividad y el pensamiento humanos

Aunque en el apartado anterior hemos imbuido a nuestro planteamiento de una mayor precisión y concreción, éste resulta todavía excesivamente genérico. De hecho, sigue reducido a una serie de postulados generales, útiles para una reflexión abstracta, pero no como guías para una investigación empírica. Para dotarlo de una mayor operatividad, es necesario explicar *qué* es lo que le permite al sujeto alumbrar actos e ideas originales y *qué* es lo que le impide hacerlo, sin embargo, más allá de cierto límite. En otras palabras, hace falta explicar todavía *por qué* la creatividad humana es real, pero limitada.

Para ofrecer una respuesta a esta enjundiosa pregunta nos parece que lo más adecuado es optar por una concepción *construccionista* acerca de la actividad práctica y cognitiva del sujeto. Esta concepción no tiene en sí nada en común, salvo el nombre con la de autores como Gergen o Brunner (Crespo, 1995: p. 194-195). Formulada del modo más sencillo posible, esta concepción establece que el sujeto trabaja con un bagaje cultural, cuyos elementos constituyentes puede combinar de diversos modos para elaborar sus propias formas de pensar y de actuar. Estos elementos son, sin embargo, finitos. Y también lo es la capacidad del sujeto para manipularlos. Por ello, puede innovar a partir suyo, pero sólo hasta un cierto punto. Ocurre como con un mecano. Se pueden componer con él numerosos juguetes diferentes e incluso inventar otros nuevos. Pero el número de piezas y los modos en los que se las puede montar no son inagotables. Y tampoco lo son, por consiguiente, el número de los nuevos juguetes que se pueden construir con él.

La utilidad teórica de una concepción construccionista como ésta radica en que nos permite concebir los actos y pensamientos del ser humano no como creaciones a partir de la nada, sino como elaboraciones basadas en lo existente y ejecutadas de acuerdo a unas reglas dadas. De este modo, podemos definir ahora la creatividad limitada del sujeto como su capacidad para elaborar, a partir de un reducido conjunto de elementos, una gama mucho más variada- pero no infinitamente diversa -de constructos. Y asimismo, esta creatividad supone la capacidad de realizar construcciones más complejas- dentro de unos límites -sirviéndose de una serie de elementos más simples.

De esta definición se deduce que un amplio abanico de rasgos culturales puede ser reducido a unas cuantas combinaciones entre un conjunto de elementos mucho más restringido. Con ello, se puede sacar a la luz la semejanza subyacente a la diferencia aparente. Igualmente se desprende de esta concepción la posibilidad de que construcciones culturales muy complejas sean explicadas como el resultado de combinaciones previas entre elementos componentes más simples. En ambos casos, las variadas y complejas construcciones culturales con las que nos enfrentamos pueden quedar reducidas a una limitada serie de elementos y de modos de combinación entre los mismos. De este modo, podemos marcarnos como objetivo de investigación el avance desde lo plural a lo singular y desde lo complejo a lo simple. Son estos para nosotros, en última instancia, los rasgos propios de todo conocimiento científico y quizá incluso de cualquier forma de conocimiento sin más (Horton, 1977: p.76).

El bagaje con el que opera el sujeto es fundamentalmente de origen colectivo. Son "materiales" elaborados por otros, de los que el individuo se sirve para sus propios fines. Estos materiales conforman lo que podemos denominar un bagaje o repertorio colectivo, distinto del individual. Este último repertorio es el resultado de un proceso de apropiación selectiva respecto al colectivo.

Este repertorio individual le proporciona al sujeto las "materias primas" necesarias para su actividad práctica y cognitiva. Pero, al mismo tiempo, va a ir siendo engrosado por los resultados de esta misma actividad. Así, los resultados iniciales se van convirtiendo en la materia prima para el trabajo ulterior. Y este mismo proceso se produce, en una escala más amplia, en el caso del repertorio colectivo.

No obstante, todavía no queda muy claro cuál es exactamente la naturaleza de los elementos integrantes de los repertorios individual y colectivo. Si queremos avanzar un poco más, debemos lograr ser un poco más precisos. Con este fin, vamos a comenzar por considerar que ambos tipos de repertorios se hallan integrados por una serie de "fórmulas" o esquemas generadores de nuestros actos y nuestros pensamientos. Esta afirmación nos lleva de inmediato a distinguir entre los actos y los pensamientos concretos y estas "fórmulas" mediante las que se les genera. Muchos lectores advertirán con rapidez el parecido entre este planteamiento y el desarrollado por Pierre Bourdieu en torno al

concepto de *habitus* a lo largo de sus numerosas obras. En el próximo apartado nos ocuparemos justamente del planteamiento de este autor y de la utilidad que puede tener para nosotros. Pero antes de ello, vamos a reseñar brevemente algunas de las ventajas desde el punto de vista teórico que puede proporcionarnos la adopción de este planteamiento constructorista, incluso en su actual estado embrionario.

La primera de ellas radica en que la finitud de los repertorios colectivo e individual facilita la explicación del carácter limitado de la creatividad humana. Ello se debe a la influencia que ejercen las diferentes facetas de esta finitud, en cuanto que propiedad general de ambos repertorios.

En primer lugar, la finitud meramente cuantitativa de ambos repertorios, es decir su composición por un número finito de elementos, restringe obviamente la cantidad de combinaciones que se pueden formar con ellos. En segundo lugar, esta finitud resulta mayor aún, debido a que estos elementos se encuentran ya preestructurados de partida y el sujeto no siempre puede descomponerlos y recomponerlos totalmente. Tiene que trabajar con ellos en bloque, en mayor o menor grado. Este hecho restringe también forzosamente su capacidad para manipularlos.

La segunda virtud potencial de este planteamiento reside en su utilidad a la hora de evitarnos cualquier recaída en la tradicional dicotomía entre "forma" y "contenido". En este aspecto, nuestro acuerdo es absoluto con la posición expresada en su día por Lévi-Strauss (1979 a: p. 113-142), en el transcurso de su crítica a Vladimir Propp. En ella denuncia vehementemente la contraposición entre una "forma" abstracta y un "contenido" concreto de carácter amorfo. Por el contrario, el llamado "contenido" debe concebirse para él como dotado de la propiedad de poseer una organización, una estructura, sin necesidad de recibirla desde fuera de ninguna "forma" abstracta añadida a él. Esta posición nos parece la más adecuada para dar cuenta de la complejidad real de cualquier entidad. Y ello a pesar de que este mismo autor haya sido acusado con gran frecuencia de caer en ese mismo formalismo que él tanto criticó. A nuestro entender, cuando la empresa de captar el orden existente dentro de nuestro objeto se restringe a la búsqueda de una "forma", capaz de organizar sólo una parte del mismo, se están poniendo límites de antemano a la posibilidad de desentrañar su constitución interna. Como afirma el mismo Lévi-Strauss "el formalismo aniquila su objeto" (1979a: p. 129). Por ello, tenemos que partir de una concepción del objeto organizado de acuerdo a varios niveles de análisis, en función del grado de generalidad de los mismos. Los niveles inferiores pueden, si así se quiere, ser considerados como el "contenido", de los superiores, y estos últimos pueden ser igualmente tratados como una "forma", para los inferiores. Pero unos y otros van a encontrarse igualmente organizados. Y la distinción entre "forma" y "contenido" va a pasar entonces de ser substancial a meramente posicional. Un mismo nivel de análisis podrá ser un "contenido" en relación con otro más general y una "forma" en relación con otro más particular.

En nuestro caso, y como tendremos ocasión de ver más detenidamente en los próximos capítulos, los sujetos pueden combinar entre sí sus diferentes esquemas generadores de pensamientos y comportamientos, construyendo con ellos otros más complejos. Estas construcciones podrán poseer ciertas características estructurales. Pero lo mismo va a ocurrir con los esquemas más simples que los integran.

Por último, la adopción de este enfoque constructorista debe salvaguardarnos lógicamente contra el riesgo de incurrir en cualquier suerte de eso que Henri Wallon (1987) denominaba el "atomismo psicológico", consistente en abordar los distintos procesos o estructuras psíquicos, o psicosociales, al margen de los procesos y estructuras más amplios dentro de los que se inscriben. Pues, va resultando obvio que, en función del enfoque que estamos adoptando, ninguna totalidad puede ser reducida a la suma de sus partes, ni ningún proceso o estructura global a la suma de los

procesos o estructuras más parciales inscritos en el mismo, puesto que hay que tomar en cuenta igualmente los modos en que estos procesos y estructuras más parciales se articulan entre sí.

I.6. El concepto de "habitus" de Pierre Bourdieu

Más arriba ya nos habíamos referido brevemente al planteamiento teórico de Pierre Bourdieu. En efecto, sus concepciones han sido una de nuestras principales fuentes de inspiración a la hora de elaborar nuestras propias ideas acerca de la dialéctica entre el sujeto y su entorno y acerca de la creatividad limitada del primero.

En cambio, en este apartado vamos a rastrear en su teoría aquellos elementos que pueden ayudarnos a perfilar mejor nuestra concepción constructora acerca de la actividad mental y práctica del sujeto. Con este fin, vamos a examinar uno de los conceptos fundamentales en la obra de este autor, como lo es el de habitus.

Esta no es una tarea tan sencilla como pudiera pensarse, ya que este concepto adolece de una cierta indeterminación. El mismo Bourdieu nos ofrece a lo largo de su obra distintas definiciones del mismo, que hacen hincapié en unas o en otras de sus facetas. De igual manera, el amplio uso aplicado que hace de él nos revela también su carácter enormemente amplio y general. La razón de este carácter tan genérico reside en que, como el mismo Bourdieu reconoce (1988b: p.22-26), se trata de un concepto que sirve ante todo para definir toda una problemática teórica. Pero por esta misma razón, no constituye un concepto plenamente acabado y operacionalizado.

En vista de esto, nos parece que lo más adecuado es trabajar con una definición específica del concepto de habitus que enfatice aquellos aspectos suyos más directamente vinculados con nuestros propios objetivos. Naturalmente, tal definición no dejará de ser un tanto parcial. Pero nosotros no pretendemos en modo alguno agotar aquí toda la riqueza potencial de este concepto. Dado que no hemos encontrado ninguna definición del propio Bourdieu que reuniese a un mismo tiempo aquellos elementos que más nos interesan, hemos optado por elaborarla por nuestra cuenta, buscando no violentar las ideas del autor. Al mismo tiempo, hemos intentado que resultase compatible con el resto del planteamiento que estamos presentando, adaptándola al mismo en la medida de lo posible.

De acuerdo con esta definición ad hoc, el habitus consistirá en un sistema de disposiciones o de esquemas² generadores de pensamiento y acción, muy simples y generales, adquiridos a través de un proceso de "familiarización" con un determinado entorno social. Estos esquemas estructuran las prácticas y las representaciones de sus portadores, proporcionándoles las pautas fundamentales para su percepción y valoración del mundo, de su propia identidad y del orden moral. Su gran simplicidad y generalidad permite aplicarlos a multitud de situaciones diferentes. De ello se deriva una básica

²· Alvaro Pazos en su traducción de *El sentido práctico* al castellano (1991) optó por traducir el francés "schème" por "principio" y no por "esquema", alegando que este último vocablo posee también un significado de "plan", "cuadro sinóptico" o "resumen", que se corresponde más bien con el francés "schéma" y que podría sugerir una interpretación intelectualista del concepto de habitus totalmente opuesta a las intenciones del autor.

Aunque este peligro nos parece real, a un sencillo sistema que organiza de un modo simplificado una cierta información, lo cual se corresponde, a nuestro entender, bastante bien con algunos contenidos de este concepto, tal y como lo entiende Bourdieu. En cuanto a los riesgos intelectualistas, nos parece que se los puede ir hemos preferido seguir utilizando el término "esquema" por la sencilla razón de que esta palabra alude soslayando con una lectura cuidadosa de la obra de este autor y con un poco de esfuerzo por nuestra parte

"unidad de estilo" entre las más variadas prácticas y representaciones de unas mismas personas. Se trata además de unos esquemas inconscientes y destinados ante todo a hacer frente a las constantes urgencias que plantea la vida cotidiana.

A continuación vamos a ir analizando esta definición, tratando de extraer de ella algunos elementos para enriquecer nuestro planteamiento constructorista.

El hecho de que estos distintos esquemas conformen entre todos un *sistema* implica la existencia de una lógica global, de un orden general, en el pensamiento y el comportamiento del sujeto. De ahí, que la aprehensión de este sistema de esquemas nos vaya a ayudar a explicar las razones por las cuales alguien se conduce globalmente de un determinado modo y no de otros.

También tiene más relevancia el que se trate de unos esquemas cuya *simplicidad* y *generalidad* les hace aplicables sobre una inmensa cantidad de ámbitos de lo más variado. De este modo, este concepto nos permite dar cuenta de esa semejanza subyacente a la diferencia y de esa simplicidad integrante de la complejidad a las cuales aspiramos. Y, con ello, se vuelve además mucho más sencilla la tarea de establecer los esquemas subyacentes a las prácticas y representaciones.

En tercer lugar, se trata de unos esquemas que le sirven al actor social para *manejarse* en el mundo, para solventar los problemas cotidianos, urgentes e inmediatos, de representarse el mundo y de actuar en él con efectividad. Ante estas urgencias prácticas, lo más *económico* y lo más *rápido* es servirse de aquellos recursos de los que ya se dispone previamente. De ahí, la funcionalidad de estos escasos esquemas tan sencillos como generales.

Para lograr responder a estos urgentes retos con rapidez y economía, y aplicando además de un modo recurrente unos mismos esquemas, no se puede ser, por contra, muy exigente con los resultados. Así, los sistemas de categorías con los que se organiza la realidad pueden ser un tanto laxos y carentes de sistematicidad. Como señala repetidamente Bourdieu (1991), las "lógicas prácticas", son lógicas poco rigurosas. Este planteamiento coincide, por otra parte, en lo fundamental con el de Uli Windish (1990: Cap. I y II).

Esta exigencia de rigor surge, en cambio, cuando se tiene como objetivo formular una representación del mundo- o, mejor dicho, de alguno de sus aspectos -clara y coherente. Y este objetivo, sólo se plantea, cuando existen determinadas condiciones sociales que permiten y estimulan a determinadas personas a hacer tal cosa. De tales condiciones nos ocuparemos más detenidamente en el Capítulo IV.

Por todo ello, a la hora de tratar de establecer los diferentes esquemas generadores sustentados por cada sujeto, tendremos que tener siempre presente el hecho de que las estructuras que conforman entre ellos pueden ser un tanto laxas. Por esta razón, nuestra búsqueda de la sistematicidad de estos esquemas no debe conducirnos a forzar nuestros datos. Este ha sido precisamente, en el caso de la investigación antropológica, el gran reproche al que ha sido sometida la escuela estructuralista (Bourdieu, 1988b: 67-82, y 1991; Harris, 1978: 418-444 y 1982: 188-240; Kaplan y Manners, 1979: 282-300). Tenemos que asumir como un hecho natural la presencia de contradicciones entre las distintas representaciones que puede sustentar simultáneamente un mismo sujeto. Precisamente, el estudio de estas contradicciones va a constituir uno de los ejes de nuestra investigación.

La necesidad de actuar con rapidez y economía y la carencia de una disposición a reflexionar más a fondo impiden que el sujeto dirija su atención hacia los esquemas generadores con los cuales trabaja. Estos esquemas se encuentran en estado *implícito* y, por lo tanto, son también inconscientes,

en el sentido de que quien opera con ellos, no es consciente de su existencia, ni del hecho de estar utilizándolos. Como señala Bourdieu (1991), le sirven más para solventar las urgencias de la vida, que para meditar contemplativamente sobre ella. Piensa mucho con ellos, pero muy poco sobre ellos. De ordinario, el sujeto carece del tiempo, el interés y la capacidad necesarios para explicitarlos. Pues, como nos dice por su parte Carlos Castilla del Pino (1972: 205) el ser humano acostumbra a pensar en lo que va hacer, pero no sobre lo que a hacer.

El pensamiento y las diversas actividades dotadas de una dimensión simbólica, especialmente el discurso, constituyen una primera y parcial explicitación de estos esquemas generadores. Pero para que esta sea plena, se hace necesaria una labor de reflexión, nacida de una inclinación intelectual del pensamiento, capaz de trascender su orientación inmediatamente práctica, y que hoy por hoy, al igual que el afán por construir representaciones coherentes acerca del mundo. Está reservada a esa minoría que dispone del tiempo, los medios y el deseo de adoptarla.

En consecuencia, a la hora de buscar estos esquemas generadores, no podemos confiar en que nuestros informantes nos los vayan a revelar directamente, por más positiva que pueda ser su actitud hacia nosotros. Por el contrario, ellos mismos son inconscientes de ellos. En el próximo capítulo discutiremos brevemente algunas de las implicaciones epistemológicas de este postulado. Lo que ahora nos interesa subrayar es que, entonces, la vía para llegar a conocer estos esquemas no puede ser simplemente el estudio de las declaraciones de los sujetos, ni tampoco ninguna suerte de análisis introspectivo por parte del propio investigador, que luego habría de generalizar sus resultados a los demás. El camino ha de ser, en cambio, el estudio pormenorizado de las prácticas de los sujetos, presuntamente estructuradas mediante estos esquemas. En el siguiente apartado nos ocuparemos más detenidamente de este método de análisis.

Una de las razones por las cuales estos esquemas pueden funcionar perfectamente en un nivel implícito estriba en su conexión con ciertos "automatismos corporales" (Bourdieu, 1991: Cap. III). Con ello, configuran ciertas posturas, ciertas formas de estar y de moverse de un modo "directo", sin pasar por la conciencia; en realidad, como expresa brillantemente el mismo Bourdieu, se encuentran "más acá" de ella. Todos estos modos de actuación contribuyen además a hacer más plausibles, más verosímiles, las representaciones poseídas acerca del mundo. Pues aquello que le dicen al sujeto que debe hacer concuerda con el modo en el que éste se siente impulsado a obrar.

Es por todo ello por lo que el habitus fundamenta las prácticas humanas de una doble manera y es también un sistema de esquemas de acción, y no sólo de pensamiento. Por una parte, genera una pluralidad de prácticas de un modo bastante directo e inconsciente. Por la otra, constituye el fundamento de la percepción y valoración de las cosas, de la fijación de los objetivos y de los modos de conseguirlos.

En esta investigación nuestro objetivo va a consistir en desentrañar una serie de esquemas generadores de prácticas y representaciones. Además de ello, intentaremos dilucidar algunas de las operaciones cognitivas mediante las cuales los sujetos construyen y combinan sus esquemas, creando otros más complejos. De este modo, nos proponemos desarrollar un poco más la concepción construccionista subyacente al planteamiento de Bourdieu. Ello nos va a obligar a elaborar personalmente una serie de conceptos analíticos, razón por la cual apenas utilizaremos a partir de aquí los acuñados por este autor. Debido además a nuestra predilección por lo cognitivo, restringiremos nuestra indagación construccionista a este nivel, si bien podría extenderse también al conductual, como demuestra Harré (1982: Cap III) con su fecunda distinción entre acto y acción. La tarea que nos hemos propuesto nos obliga a ir elaborando paso a paso una serie de herramientas analíticas. Pero antes de emprender esta tarea, tenemos que detenernos brevemente para realizar algunas reflexiones sobre las

relaciones entre el pensamiento y el lenguaje. Estas reflexiones que nos servirán para contrarrestar algunas de las críticas de las que podríamos ser objeto.

I.7. Pensamiento y lenguaje

En efecto, nuestra aspiración a desentrañar los esquemas internos que generan las acciones y representaciones de la gente va a toparse probablemente con varias objeciones muy graves. El fundamento de estas objeciones va a residir en ciertas concepciones teóricas, muy en boga en estos días, acerca de las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje. Por ello, la defensa de la viabilidad de nuestra empresa nos va a obligar a desarrollar más en profundidad nuestro propio punto de vista acerca de esta importante cuestión.

Ya hemos visto antes como el repertorio individual es el resultado de una apropiación selectiva respecto a los elementos constituyentes del repertorio colectivo. Esta apropiación resulta posible gracias a la *circulación* de tales elementos entre los distintos sujetos, a través de procesos de comunicación interpersonal. Esta comunicación puede discurrir a través de muy diversos cauces. Uno de ellos consiste en algunas facetas de actividades tan variadas como el vestido, la arquitectura, el mobiliario o la artes culinarias, por citar sólo algunas, a las cuales ya nos habíamos referido más arriba. Se trata de una porción del comportamiento global del sujeto mediante la que éste transmite, ante todo a los demás, una cierta imagen de sí mismo. Así, entre todas ellas conforman lo que vamos a denominar aquí su *estilo de vida*. Pero evidentemente el principal canal a través del cual tiene lugar este proceso de circulación consiste en el lenguaje verbal, plasmado en discursos orales o escritos. Y, como es obvio, una parte muy importante de estos discursos es generada en el curso de diálogos cara a cara. Todas estas prácticas transmisoras de mensajes son *prácticas simbólicas*, en un sentido del término parecido al que utiliza Alfredo Fierro (1979: Cap. IV), es decir, prácticas mediante las que el sujeto recrea una serie de significados.

Este proceso de circulación es luego completado, en una segunda fase, por otro de interiorización, consistente en la conversión de los encadenamientos de símbolos recibidos en entidades mentales internas.

No obstante, en esta investigación no nos vamos a ocupar específicamente de estos procesos de circulación e interiorización. Nos basta con saber que cada sujeto posee un repertorio individual cuyos elementos son en gran parte el fruto de un prolongado trabajo colectivo. Una vez asumido esto, nos interesa ante todo investigar cuáles son algunos de los elementos constituyentes de los repertorios individuales de ciertas personas, cómo los combinan, y qué prácticas y representaciones originan estas combinaciones. En cambio, los procesos de circulación y de apropiación propiamente dichos de estos esquemas nos interesan menos. Nos importa conocer qué esquemas se posee y qué se hace con ellos, pero no los procesos concretos mediante los cuales el sujeto ha llegado a poseerlos. Respecto a esto último, nos basta con las ideas generales que ya tenemos.

Nuestra decisión de hacer abstracción de estos procesos de circulación e interiorización podría ser considerada por algunos como una simplificación imperdonable. Pero, en nuestra opinión, es perfectamente admisible, siempre y cuando se asuma también que hay que pagar un cierto precio por ella. Para establecer cuál es exactamente este precio, tendremos que detenernos brevemente a examinar la naturaleza de las relaciones que el pensamiento y el lenguaje mantienen entre sí.

Un primer hecho con el que hay que contar estriba en que el discurso y todos los demás procesos de transmisión de mensajes se desenvuelven siempre en el marco de unas determinadas relaciones sociales. Esto resulta especialmente claro en el caso de los discursos. Un discurso es

siempre generado en el seno de algún género de diálogo, o conversación, por indirecto que pueda ser el mismo, y por lo tanto, en el curso de un proceso de interacción social.

Por el hecho de formar parte de estos procesos de interacción, todas las prácticas simbólicas, incluidas las de carácter discursivo, constituyen un componente fundamental de cualquier práctica social. Cuando nos relacionamos con los demás, y tenemos que hacerlo para casi todo, siempre tenemos que comunicarnos con ellos, y, obviamente, esta comunicación es primordialmente una comunicación verbal. Por ello, las prácticas discursivas son las más importantes de todas, aunque no podemos despreciar a las demás, especialmente a las que conforman los estilos de vida.

Una gran parte de esta actividad comunicativa consiste en un instrumento para influir sobre los demás, sobre aquellos con los que se está interaccionando. Por medio suyo se procura propiciar en ellos el desarrollo de ciertas actitudes consideradas como las más convenientes. En la medida en que este intento tenga algún éxito, podrá moldearse parcialmente la naturaleza de las relaciones mantenidas con estas personas. En el caso concreto de los discursos, esta influencia resulta posible gracias a que, como apunta Billig (1987), estos discursos están integrados por *argumentos*, destinados a convencer al interlocutor de lo acertado de algún determinado punto de vista. Una parte substancial de estos argumentos estriba en autopresentaciones positivas por parte del propio sujeto, como tan agudamente nos muestra desde otra perspectiva Erving Goffman (1970). Y lo mismo ocurre con los estilos de vida, que tan a menudo nos sirven a todos para ser juzgados por los demás de unos determinados modos y ser tratados, así, de otras determinadas formas.

Todos estos hechos son perfectamente conocidos por todos. La principal conclusión que se desprende de ellos es que el discurso y las otras prácticas simbólicas van a hallarse, entonces, investidos de unas funciones prácticas, que únicamente podremos captar, si tomamos en consideración sus condiciones sociales de producción, para utilizar la conocida expresión de Bourdieu (1988a y b; 1991 y 1999). Por lo tanto, si tratamos de aprehender los esquemas generadores que subyacen a estas prácticas sin analizar las condiciones sociales concretas en las que ellas se desenvuelven, estaremos dejando de lado una gran parte del contexto en el cual tienen lugar. Y este contexto constituye precisamente la clave explicativa del particular cariz que muchas veces adoptan. Sólo recurriendo a él, podemos entender con frecuencia por qué se dice o se expresa algo en concreto y, sobre todo, para qué se hace tal cosa y además de un determinado modo en particular. Tal descontextualización va a suponer, por ello, en el mejor de los casos, un empobrecimiento de nuestro objeto de estudio. Pues, indudablemente, no vamos a poder estudiar ya algunas de las características de las distintas prácticas simbólicas desarrolladas por las personas concretas de las que nos ocupemos. Pero en el peor de los casos, no nos vamos a enfrentar ya a este simple empobrecimiento, sino a la propia destrucción de nuestro objeto de estudio.

Esto es precisamente lo que opinan quienes reducen el análisis del discurso al de sus usos prácticos, desentendiéndose de sus relaciones con el pensamiento. Tal es, por ejemplo, poco más o menos, la postura que adoptan explícitamente Potter y Wheterell (1987 y 1993). Para ellos las variaciones entre lo que el sujeto dice o hace en diferentes ocasiones son un objeto de estudio privilegiado. De lo que se trata fundamentalmente, entonces, es de rastrear las relaciones entre las distintas manifestaciones verbales de los sujetos y las diferentes condiciones sociológicas que rodean tales manifestaciones.

Esta línea de investigación nos parece, por supuesto, enormemente fecunda. Y, de hecho, nuestro trabajo discurre en gran parte por ella. Pero no vemos por qué no podemos prolongar nuestros análisis hasta abordar el propio pensamiento. No vemos, por qué el estudio del funcionamiento de los discursos en su medio social, incluso cuando se toma como un objeto de análisis privilegiado, tiene

que implicar el olvido o la simple eliminación de los procesos cognitivos, que, en nuestra opinión les subyacen y nos ayudan en parte a explicarlos. Esta supresión "pandiscursivista" del pensamiento como objeto de estudio nos parece una especie de nueva versión, bastante tosca por cierto, del conductismo clásico. De igual manera, creemos que puede desembocar con facilidad en una suerte de reduccionismo sociologista, empeñado en absorber la totalidad del pensamiento y de la actividad humana dentro de una serie de presuntas funciones sociológicas. Curiosamente, esta posición es además simétrica respecto de aquella otra, examinada en el apartado I.2., para la cual los distintos actos del sujeto son simplemente manifestaciones de unas entidades mentales estables y duraderas. Si en el primer caso, los procesos y las entidades mentales son ignorados, para centrarse sólo en las variaciones en el comportamiento y en sus posibles funciones, en el segundo ocurre justamente lo contrario.

Frente a ambas posiciones extremas, vamos a intentar esbozar aquí muy someramente una alternativa capaz de superar lo que a primera vista se nos presenta como una contradicción insuperable entre dos posiciones teóricas radicalmente opuestas. Se tratará, así, de conciliar la variación en las prácticas y en los discursos de cualquier sujeto con su posesión de ciertos esquemas mentales relativamente estables. Sólo si ambos hechos son compatibles, el estudio de las prácticas de las personas con el fin de acceder a los esquemas mentales que supuestamente las están generando resultará un empresa factible. Con el fin de mostrar de qué modo es posible conciliar ambos hechos, vamos a detenernos brevemente en reflexionar sobre las relaciones entre estos dos niveles de la existencia humana de los que nos estamos ocupando.

Comenzaremos ocupándonos de las que hemos denominado prácticas simbólicas, es decir, de las transmisoras de mensajes para los demás e incluso para uno mismo. Todas estas prácticas, y no sólo las discursivas, son susceptibles de análisis semióticos. Asumiremos aquí el supuesto de que los esquemas significativos detectados en ellas gracias a estos análisis, son el resultado de la aplicación por parte del sujeto de otros esquemas implícitos más generales.

Pero el que las distintas prácticas simbólicas se construyan, en última instancia, combinando esquemas cognitivos previos no significa que el sujeto tenga ya dispuestas previamente todas estas combinaciones de esquemas dentro de sí mismo y que con su actividad simbólica se limite meramente a exteriorizarlas. Ello se debe, en primer lugar, a que todas estas prácticas, y no sólo las discursivas, son elaboradas con frecuencia al hilo de la interacción con los otros, por lo cual, su resultado final depende en gran medida del cariz último tomado por estas relaciones.

Esta interacción consiste muy a menudo en una especie de *cooperación conflictiva*. Para captar su naturaleza, nos parece que puede resultar útil recurrir al símil de un partido de fútbol, o de cualquier otro deporte basado en una competición entre equipos. En todos ellos las jugadas que cualquier participante ejecuta no son un mero resultado de su naturaleza individual- de su técnica, su carácter o su estado de ánimo -sino que lo son igualmente de las jugadas previamente realizadas por sus compañeros y por sus rivales. Y al tiempo, las jugadas de este participante están contribuyendo a condicionar las siguientes acciones de los unos y los otros. De este modo, se produce un encadenamiento entre las acciones de las distintas personas implicadas en esta actividad, que impide que podamos explicar la dinámica de la misma a partir únicamente de las disposiciones de cualquiera de sus participantes por separado.

A este hecho se añade el de que la actividad simbólica del sujeto, incluso cuando no es configurada apenas en el curso de una interacción semejante, sirve en general, como hemos visto. más para *influir* sobre los demás, que para *reflejar* interioridad alguna. Esto determina que, según la

situación, se recurra a ciertos esquemas en vez de a otros y se los combine además de modos diferentes.

En función de estas dos premisas, no toda construcción discursiva o, más ampliamente simbólica puede ser considerada un mero reflejo del pensamiento preexistente del sujeto. Por ello, el análisis semiótico solamente puede aspirar a detectar una serie de esquemas y de modos de combinación entre ellos, pero no el "pensamiento", en el sentido de algo siempre ya totalmente acabado, con independencia de las circunstancias externas, pues ello, en pureza, raramente existe. De este modo, la conciliación entre la variabilidad de las prácticas y la existencia de esquemas mentales subyacentes se realiza asumiendo que el primer hecho afecta decisivamente al segundo. Pues, aunque existan una serie de esquemas mentales, que puedan ser desentrañados, mediante el estudio de las prácticas generadas por ellos, estos esquemas no van a ser siempre algo dado de una vez por todas. El sujeto va a poder echar mano de unos o de otros, en función de las distintas circunstancias, dejando a los que no utilice en un momento dado guardados en reserva, por así decir, dentro de su repertorio individual, idea ésta de la que Potter y Wheterell (1987 y 1993) han hecho un fecundo uso.

Por otra parte, el hecho de que muchas de estas prácticas simbólicas estén encaminadas a influir sobre los demás nos abre una segunda vía para acceder a los esquemas cognitivos que las subyacen. Pues, al igual que hemos hecho antes respecto al análisis semiótico de las prácticas simbólicas, podemos asumir ahora un segundo supuesto. Este consiste en que tales medios y fines son establecidos por los esquemas mediante los que el sujeto interpreta y valora su mundo. Si esto es así, entonces ha de ser posible inferir tales esquemas, mediante el análisis de los presumibles fines de estas prácticas y el de "la manera" en la que son ejecutadas.

Hay que tener en cuenta que junto a las prácticas simbólicas existen otras muchas que no transmiten significado alguno. Sirven para manipular nuestro entorno, pero en sí no tienen una intención significativa, aunque luego a posteriori se les pueda atribuir este significado y esta intención. Es lo que ocurre, ante todo, con el trabajo que aplicamos sobre nuestro medio natural. Criar un animal y comerlo, por ejemplo, no posee en sí intención significativa alguna, aunque, evidentemente, se le pueda investir luego del mismo y aunque, igualmente también, ciertas facetas de esta actividad puedan tomar un carácter más o menos ritualizado. Esta asignificatividad de parte de nuestra actividad es un hecho olvidado demasiado frecuentemente por quienes sustentan un pansemiologismo extremo. Esta postura teórica tan difundida hoy en día trata a todas las actividades humanas como si únicamente sirviesen para "significar". Con ello, nuestra vida queda reducida a menudo a una especie de complejo juego simbólico hipostasiado como un fin en sí mismo.

Si queremos analizar todas estas prácticas no simbólicas, únicamente podremos recurrir a la segunda estrategia metodológica que hemos expuesto más arriba. No se las puede considerar la plasmación de esquema semiótico alguno, al no significar nada, es decir, al no tener por objetivo transmitir ningún mensaje. Por lo tanto, no tiene sentido rastrear en ellas ningún significado subyacente, En ello difieren, como vemos, de las prácticas simbólicas, sobre las cuales es posible aplicar, en cambio, ambas estrategias de un modo complementario.

Sean o no simbólicas las prácticas de las que vayamos a servirnos en nuestros análisis, esta segunda estrategia metodológica resultará tanto más fructífera, cuanto mayores sean las variaciones experimentadas por todas las prácticas de las que se trate en función de las cambiantes circunstancias objetivas. La comparación entre las distintas variantes que puede presentar el comportamiento de un mismo sujeto nos ayudará a poner de manifiesto los distintos objetivos a los que aquél puede aspirar según cada momento, así como las distintas estrategias con las que puede intentar alcanzar tales objetivos. Nos mostrará además como este sujeto modifica sus fines y sus medios en función de las

diversas representaciones que se forma acerca del entorno en el que se desenvuelve. Y ello nos conducirá finalmente hasta los esquemas mentales internos a los que suponemos responsables de estas representaciones, estos fines y estos medios.

Este uso de la variación conductual nos parece enormemente provechoso. Por ello, hemos recurrido constantemente a él a lo largo de esta investigación. Pero, al mismo tiempo, nos hemos servido también de otra estrategia, simétrica respecto a ella y con la cual se complementa perfectamente. Es una estrategia que se encuentra además mucho más difundida. La emplean sobre todo quienes dirigen su atención preferentemente hacia el conocimiento de los hechos mentales, en detrimento de las funciones prácticas de las actividades ligadas a ellos. Consiste en tratar de establecer ante todo los elementos comunes a los diferentes discursos y prácticas de una misma persona, a despecho de sus innegables márgenes de variación. Se pretende *neutralizar* el efecto presumiblemente desorientador de la variación y la heterogeneidad en el plano conductual a la hora de captar la permanencia y la homogeneidad en el mental. Es así como se obra cuando, por ejemplo, se interroga varias veces a una misma persona acerca de cierta cuestión en particular o se toma nota de su comportamiento a lo largo de un período de tiempo relativamente dilatado. En ambos casos se trata de extraer de sus discursos o de sus otros actos una suerte de "tipo medio" de los mismos. Este "tipo medio" compensará las diferencias entre las distintas variantes a partir de las cuales habrá sido construido. Y ello le permitirá revelar las estructuras mentales más estables del sujeto.

En cambio, los análisis basados en la variedad y en la heterogeneidad de las prácticas están encaminados a aprehender los esquemas mentales más mudables e inestables. En suma, tanto en el caso de las prácticas simbólicas, como en el de las que no lo son, o, al menos, no lo son tanto, resulta posible localizar una serie de esquemas que van a figurar en el repertorio individual del sujeto, pero que no van a tener por qué ser siempre aplicados por él.

Este es el quid de la cuestión. No es lo mismo poseer un esquema mental que aplicarlo. Todo esquema mental tiene que ser, por pura lógica, previamente poseído, aunque haya sido elaborado no mucho tiempo ha, pero no todo esquema poseído ha de ser por fuerza aplicado continuamente. No es lo mismo, en consecuencia, el repertorio individual que los procesos mentales y prácticos que el sujeto desarrolla en un momento dado. Este es, en nuestra opinión, el único modo de conciliar la existencia estable de unos esquemas mentales con la variación empíricamente constatada de las prácticas generadas por ellos.

Gracias a esta relativa estabilidad, podemos abordar estos esquemas mentales como realidades existentes por sí mismas, con independencia de las funciones sociales que puedan desempeñar luego las prácticas generadas por ellos. Ello nos va a permitir en esta investigación ocuparnos prioritariamente de establecer los esquemas generales de nuestros informantes, variables en función de sus perfiles sociológicos, relegando a un lugar más secundario el análisis en profundidad de las posibles correlaciones entre su comportamiento en distintos momentos y las cambiantes condiciones objetivas a las que se hallan enfrentados en cada uno de tales momentos. Naturalmente, esta opción implica un empobrecimiento relativo de nuestros análisis. Pero ésta es una renuncia que asumimos plenamente, renunciando a la excesiva ambición de ciertos planteamientos cognitivistas.

No obstante, una vez superado este primer escollo, nuestros propósitos podrían ser objeto de una segunda objeción. Para muchos, el pensamiento no puede disociarse en modo alguno del discurso. No se le puede concebir separadamente de este último, a no ser que se desee operar con una abstracción carente de toda utilidad. Por ello es a él, y no al pensamiento, al que debemos convertir en nuestro objeto de estudio. Así, aunque no se tomen en cuenta las funciones prácticas del discurso, ni de las otras actividades comunicativas, los esquemas mentales no podrán ser establecidos como

realidades analíticamente diferenciadas. Consistirán en meras matrices discursivas. El análisis tendrá que mantenerse entonces estrechamente ligado al discurso, en vez de independizarse relativamente de él, tal y como pretendemos hacer nosotros.

Esta tesis de la indisociabilidad del pensamiento respecto al discurso se asienta sobre dos argumentos complementarios. El primero estriba en el carácter parcialmente dialógico del pensamiento. El segundo se apoya sobre el hecho de que, al menos en parte, pensamos mediante el lenguaje verbal. Al ser esto así, el lenguaje no puede quedar reducido a un mero instrumento para exteriorizar el pensamiento. En nuestra opinión los hechos sobre los que se basan estos dos argumentos son incuestionables. Pero no lo es tan claramente la conclusión que se pretende extraer de estas premisas. Esto es lo que vamos a intentar demostrar a continuación.

En cuanto al carácter dialógico del pensamiento, Billig (1987: p. 110-117) ha llamado muy acertadamente la atención sobre dos hechos. El primero consiste en que muchos argumentos no son elaborados por el sujeto en solitario, sino en el curso de una confrontación polémica, aunque no necesariamente hostil, con los otros. Durante esta confrontación se puede llegar con frecuencia, incluso, a apropiarse de los argumentos del interlocutor. Por ello, un discurso es muy a menudo el resultado final de una cooperación entre varias personas, aunque en ocasiones esta cooperación haya sido de carácter conflictivo. El segundo hecho al que se refiere este autor estriba en que, además, muchas veces el sujeto, cuando argumenta a solas, se sirve de una discusión interior con un interlocutor imaginario. Esta tesis supone una reedición de la sostenida ya por Mead (1973: p. 182-188) para el cual cuando pensamos lo que hacemos es conversar con nosotros mismos.

Los hechos a los que se refiere Billig son ciertamente importantes, pero tampoco se les debe convertir en fetiches. En nuestra opinión, son manifestaciones de un proceso psíquico general ya expuesto en su tiempo por Vygotsky (1995: Cap. VI). En el curso de este proceso, el pensamiento se desarrolla pasando de una primera fase, en la que necesita servirse de ciertos apoyos externos, a otra segunda, en la que se encuentra ya plenamente interiorizado. Así, las operaciones cognitivas más complejas sólo pueden desarrollarse gracias al concurso inicial de una serie de herramientas simbólicas- procedentes del lenguaje verbal y de otros - y que en un principio son externas físicamente respecto al propio sujeto (Kozulin 1994: Cap. IV). Este tiene que aprender a manejarlas. Y ello le lleva a interiorizarlas en parte. Pero, a veces, para poder emplearlas, y conseguir con ellas los fines a los que aspira, tiene que exteriorizarlas de nuevo. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el cálculo matemático, con las cuentas que hacemos en el papel, porque nos resulta difícil o, incluso imposible, hacerlas "de cabeza", o con los garabatos de los que algunos nos valemos para organizar mejor nuestras ideas. El proceso de elaboración de cualquier texto complejo, constituye otro buen ejemplo de todo esto. Un texto así no se reduce a una simple "plasmación" de una "idea" completamente acabada existente ya previamente en la mente de su autor. Por el contrario, el proceso de elaboración de nuestras ideas va discurriendo de manera articulada con el proceso de escritura. Y es que ésta al explicitar las "ideas" sobre un soporte material, permite un mayor control sobre ellas, como han puesto de manifiesto las investigaciones de Jack Goody (1985 y 1990).

Sin embargo, el sujeto puede aprender progresivamente a ser menos dependiente de estas exteriorizaciones. En términos generales, cuanto mayor sea su capacidad para el pensamiento abstracto, mayor será también su habilidad para apropiarse y dominar en su interior las herramientas simbólicas con las que opera, sin tener, por ello, que re-exteriorizarlas cuando las tenga que utilizar. Ahí tenemos el contraste entre aquellos pocos que son capaces de jugar al ajedrez "de cabeza", sin necesidad de tener físicamente ante sí el tablero, y el resto de los jugadores a los cuales tal cosa nos resulta imposible. Como norma general, se puede afirmar que el sujeto va logrando durante su proceso de maduración, en parte socialmente inducido, una creciente autonomía respecto a estas herramientas

externas. Así, los niños pasan de contar con los dedos a calcular mentalmente, de hablar solos a razonar interiormente (ver Vygotsky, 1995: Cap. II y VII) y de leer sólo en voz alta a hacerlo con el pensamiento. No obstante, nos encontramos en algunas ocasiones con que el desarrollo de las técnicas de transmisión y almacenamiento de la información libera al sujeto del esfuerzo que requiere cualquier interiorización y le vuelve más dependiente de los accesorios externos, más torpe y perezoso en suma. De este modo, hoy en día pocos poseen la memoria y la capacidad de improvisación de los antiguos oradores griegos y latinos, que muchas veces no podían recurrir a materiales escritos (Billig, 1987: p. 57-58). Y esta misma capacidad memorística era desplegada también por otros "intelectuales tradicionales", como los que trabajaban en el mundo islámico (Eickelman, 1985: Cap. IV y V). De igual manera, el uso sistemático de las máquinas de calcular nos ha privado de agilidad mental para el cálculo matemático y el uso cada vez mayor de los ordenadores nos lleva en estos días a descuidar nuestro conocimiento de la ortografía o nuestra capacidad espontánea para escribir estructuradamente y con un estilo literario correcto y sin tener que recurrir a demasiadas correcciones posteriores.

Nos parece que toda la argumentación anterior nos demuestra que la dependencia parcial en algunos casos de ciertas operaciones cognitivas respecto a las herramientas simbólicas externas al propio sujeto no puede confundirse con ninguna dependencia absoluta y permanente de su pensamiento respecto a tales herramientas. Es una dependencia contingente y temporal; no necesaria y eterna. Es en este contexto en el que tenemos que analizar la intersubjetividad de algunos procesos sociocognitivos. Pues, estos procesos intersubjetivos, como la elaboración de una argumentación mediante una serie de conversaciones en las que se involucran varias personas, constituyen únicamente un desarrollo cuantitativamente más complejo de los ejemplos que acabamos de examinar. En ellos ya no nos encontramos únicamente con un sujeto que maneja una serie de herramientas simbólicas externas, sino con varios de ellos que lo hacen cooperando entre sí, aunque pueda ser de un modo conflictivo.

Por ello mismo, podemos afirmar que la intersubjetividad no constituye una condición esencial del pensamiento, sino tan sólo un *momento* dentro de un proceso de desarrollo intelectual, que desembocará en muchos casos en la intrasubjetividad. Elevarla a tal condición esencial supone para nosotros un deslizamiento metafísico. En este punto, nos parece primordial criticar ciertos excesos. Así, Mead (1973) ha demostrado de un modo muy convincente el papel de la conversación en el desarrollo del pensamiento autorreflexivo, tanto en el nivel ontogénico, como en el filogénico. Pero, en nuestra opinión, el reconocimiento de este hecho no tiene por qué llevarnos a postular que todo proceso de pensamiento tenga que poseer igualmente este mismo carácter intersubjetivo. Los esquemas desarrollados inicialmente en el curso de un diálogo van a quedar luego disponibles para su uso directo, sin tener que pasar ya forzosamente por este trámite, incluso sin tener que ser aplicados de un modo consciente. Igualmente, se puede ir desarrollando progresivamente la capacidad de abstracción necesaria para prescindir más a menudo de este paso desde el primer momento. Es lo que sostiene Mead (1973: Parte III), cuando afirma que aunque la persona, es decir el individuo autoconsciente, emerge siempre, en su opinión, gracias a un proceso de comunicación realizado en el curso de un proceso de interacción social, una vez aparecida esta persona, ella puede llegar a ser capaz de prescindir de la fase estrictamente social del proceso intelectual, internalizándola y desarrollando su pensamiento por medio de una conversación interna, y por lo tanto ficticia, en la que se conversa estrictamente con palabras o con otros posibles gestos significantes, tanto da -con una serie de interlocutores, cuyas reacciones ha de ser capaz ahora de imaginarse.

Pero tampoco todo proceso de pensamiento ha de tomar necesariamente la forma de un diálogo interior. Como señala el mismo Mead (1973: p. 127-137), el pensamiento reflexivo aparece generalmente cuando nos enfrentamos a un problema. Podemos caminar por el campo de un modo casi maquinal, sin consciencia real de lo que estamos haciendo, pero al toparnos de pronto con un

precipicio, nos paramos y pensamos en qué hacer: volvernos, buscar un punto por el que podamos saltar etc. En ese momento somos conscientes otra vez de lo que pasa alrededor nuestro, y justamente es entonces cuando dialogamos con nosotros mismos. Si desarrollamos un poco más esta idea por nuestra cuenta, podremos establecer una distinción básica entre aquellas acciones sencillas, en las cuales el pensamiento discurre de un modo automático, y aquellas otras más complejas, que se convierten en un problema que el sujeto ha de esforzarse conscientemente por resolver, para lo cual, entre otras cosas, puede dialogar consigo mismo.

Evidentemente, la teorización de Bourdieu (1991) acerca del habitus resulta muy apropiada en este contexto. Como hemos visto más arriba, los esquemas que lo integran no solamente estructuran, de un modo inconsciente para la propia persona, sus procesos de pensamiento conscientes, sino que igualmente activan de un modo más directo una gran parte de su actividad y su pensamiento, sin que tampoco ella tenga conciencia de nada de ello. Sin embargo, no tenemos por qué suponer que exista ninguna muralla china entre ambos tipos de procesos mentales. Lo inconsciente puede devenir consciente y lo consciente inconsciente. A veces puede ser preciso explicitar lo implícito para aprender a realizarlo mejor, o para enseñárselo a otros, como cuando se formaliza la enseñanza de cualquier actividad práctica, como un oficio o un deporte (Bourdieu, 1988a y 1991). En lo que respecta al proceso inverso, Lukács (1967: 97-98) nos ofrece una reflexión que nos parece de gran interés. Este autor subraya la comodidad para el sujeto de los procesos inconscientes, al permitirle ahorrarse una gran cantidad de tiempo y esfuerzo. Basándose en Gehlen, apunta que "el paso a la inconsciencia" de determinados procesos psíquicos, su automatización, libera a la conciencia de la carga de las tareas más rutinarias, para que pueda atender, así, de nuevos menesteres más complejos.

A partir de todos estos hechos, podemos concluir que el sujeto va a ser capaz de interiorizar parte de los esquemas mentales que ha desarrollado en el curso de un diálogo externo o interno. Cuando se enfrente con algún problema, podrá aplicar alguno de ellos de un modo bastante maquinal. Para ello, tendrá evidentemente que seleccionar aquellos que le parezcan más apropiados para la situación en la que se encuentre. Este proceso de selección va a tener que desarrollarse por medio de una autoestimulación, de un manejo de los estímulos capaces de suscitar en él determinadas reacciones, tal y como señala Mead (1973: 158-166). Pero nada de ello implica que tenga que darse en sí mismo ningún diálogo interno. Este solamente tendrá lugar, cuando la complejidad del problema al que se enfrente rebese un cierto umbral. Al ocurrir esto, la aplicación más o menos automática de los esquemas disponibles resultará insuficiente. Habrá, entonces, que reflexionar conscientemente y, para ello, será necesario, seguramente, dialogar con uno mismo. Debe tenerse en cuenta, por último, que no puede existir ninguna distinción rígida entre aquellas situaciones en las que se actúa maquinalmente y aquellas otras en las cuales es preciso reflexionar. Pues no se trata de una diferencia objetiva, radicada en la naturaleza de las situaciones, sino en un resultado de la complejidad del propio aparato cognitivo con el que cada sujeto particular las afronta.

Toda la argumentación anterior nos conduce a la conclusión de que no todo el pensamiento del sujeto se desarrolla en el curso de diálogos externos o internos. Por lo tanto, no es correcto tratarlo como si siempre se desarrollase en estas circunstancias. Si el objeto de nuestra investigación fuese el estudio pormenorizado de los procesos de pensamiento en sí, tendríamos que tener en cuenta forzosamente la dimensión dialógica de una gran parte de los mismos. Pero éste no es nuestro objetivo. Únicamente pretendemos establecer algunos esquemas mentales en su relación con el comportamiento global del sujeto. Ello supone estudiar los resultados generales de determinadas operaciones cognitivas, pero no estas operaciones de un modo detallado. Siendo esto así, podemos olvidarnos sin mayores problemas de esta no siempre presente dimensión dialógica.

Respecto a las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, en coincidencia con Uli Windisch (1990: p. 17-19), rechazamos la disolución del primero dentro del segundo. Esta misma posición ha sido expresada entre nosotros por Eduardo Crespo (1993). Por ello, pretendemos conservar al pensamiento, a lo cognitivo, como una dimensión separada analíticamente y merecedora de estudio por derecho propio.

Nosotros asumimos, desde luego, que el pensamiento es un proceso semiótico, que se realiza por medio de signos. Estos signos conforman diversos lenguajes, entre los cuales el más importante es indiscutiblemente el lenguaje verbal. Todos estos lenguajes constituyen un auténtico tesoro colectivo, fruto del trabajo conjunto de generaciones enteras. Los signos integrados en todos estos lenguajes funcionan como los materiales y las herramientas con los que se construye el pensamiento. No son, pues, meros mecanismos para exteriorizarlo, sino que constituyen los medios mediante los que tiene lugar en parte. Siguiendo de nuevo a Vygotsky (1999: Cap. IV y VII), podemos afirmar que si bien existe tanto un pensamiento pre-verbal como un habla pre-intelectual, las funciones intelectuales más complejas sólo se desarrollan cuando se produce la convergencia entre pensamiento y lenguaje, tanto en el nivel ontogénico, como en el filogénico. Por todo ello, los rasgos particulares de cada uno de estos lenguajes condicionan el proceso cognitivo ejecutado por medio suyo. Ello vuelve necesario el estudio de los mismos para entender el proceso de pensamiento. E igualmente el estudio de las diferencias entre los diversos tipos de lenguaje verbal constituye un medio para estudiar diferentes tipos de pensamiento. Ahí tenemos las importantes aportaciones de Bernstein (1984) o las más discutidas hipótesis de Sapir y de Worf (1971).

Pero tampoco debemos olvidar que este condicionamiento se produce igualmente en el sentido inverso. Así, el propio pensamiento rehace los materiales y las herramientas lingüísticas que tiene a su disposición. Es ello lo que permite su adaptación a las cambiantes necesidades del sujeto. La dialéctica entre el pensamiento y los lenguajes constituye, pues, un caso más de la existente entre los procesos constituyentes y las formas ya constituidas, entre el hacer y el ser del sujeto, por la cual los resultados iniciales de una actividad condicionan los posteriores. Ello la convierte también en una faceta particular de la dialéctica general entre el pensamiento y la práctica, y, por lo tanto, de la de ambos con el entorno. En consecuencia, un énfasis unilateral en el condicionamiento del lenguaje sobre el pensamiento, supondría de nuevo hipostasiar lo que no es sino un momento particular de un proceso más amplio y, por lo tanto, caer en un grave desliz metafísico.

Como esta dialéctica entre lenguaje y pensamiento es sólo una faceta particular de la dialéctica más amplia que nos interesa a nosotros, y como no repercute decisivamente sobre la naturaleza de nuestro objeto de estudio, no nos ocuparemos tampoco de ella en esta investigación.

Por otra parte, no hay por qué suponer tampoco la existencia de ningún muro infranqueable entre el análisis de los diferentes lenguajes y el de los procesos cognitivos. Si reflexionamos un poco, caeremos pronto en la cuenta de que todo lenguaje constituye un *sistema de clasificación* de la realidad que tenemos ante nosotros. Por medio suyo, esta realidad, o, al menos, una parte suya, queda parcelada en diversos fragmentos. Estos fragmentos son luego ordenados en grupos, entre los cuales se establecen además relaciones de diverso tipo. Se ordena, con ello, lo que de lo contrario no sería más que una masa informe de sensaciones. De este modo, se puede abstraer de los diversos lenguajes que utiliza el sujeto aquello que todos ellos tienen en común entre sí, es decir, su condición de sistemas de clasificación o categorización, con los cuales se organiza la realidad percibida, y a los cuales también podemos denominar sistemas ideológicos. Al hacerlo, podemos empezar a ir definiendo con un poco más de precisión nuestro concepto de ideología, tarea a la que nos consagraremos plenamente en el Capítulo III.

Esta abstracción del común carácter clasificador de los diversos lenguajes hace posible el tránsito desde el análisis de estos últimos al de los procesos mentales de organización de nuestras percepciones, que subyacen al uso de cualquier lenguaje y que tienen lugar precisamente gracias a todos ellos, pero que no son reductibles a ninguno en particular. Se tratará, entonces, de establecer un nivel de análisis ciertamente abstracto, y, por lo tanto, parcialmente "irreal", pero que creemos que puede resultar útil y fecundo.

Esta es precisamente la tarea a la que nos vamos a consagrar en esta investigación. Nuestro propósito es utilizar el análisis semiótico de una serie de lenguajes, expresados en diversas prácticas simbólicas como un medio para abstraer de ellos una serie de sistemas de clasificación más abstractos y generales. Por esta razón, en distintos pasajes de nuestro trabajo vamos a examinar con algún detalle una serie de vocablos y de expresiones utilizados habitualmente por nuestros informantes como un medio para acceder a algunos de sus modos de pensamiento. Pero vamos a intentar evitar un error muy común que consiste en confundir de un modo mecánico el concepto o categoría con el vocablo o, más genéricamente, el símbolo. Ambos niveles no deben confundirse. Los fenómenos de la polisemia y la sinonimia nos muestran claramente la existencia de un desajuste básico entre ambos. Asimismo, a veces un concepto puede encontrarse expresado no por un vocablo, sino mediante frases enteras. Y tampoco podemos olvidar que pueda no estar verbalizado y ser sólo aprehensible a través del estudio de otros lenguajes distintos del verbal. Además de todo ello, nuestra metodología no va a rastrear estos modos de pensamiento únicamente a través del examen de cualquier lenguaje. Pues, de acuerdo a lo establecido más arriba, nos parece igualmente necesario recurrir al examen de los fines y la "manera" en la que son ejecutadas las prácticas simbólicas y no simbólicas.

En un plano más general, nuestra triple oposición a la reducción del discurso a sus usos prácticos, del pensamiento al discurso y del pensamiento individual al "colectivo" apunta en conjunto hacia la búsqueda de una conciliación entre la aceptación de las enriquecedoras aportaciones de los nuevos enfoques discursivistas y el rechazo de sus posiciones teóricas más extremistas.

Esta postura teórica nos resulta, asimismo, absolutamente necesaria, tal y como hemos planteado nuestra investigación. La reducción del pensamiento al discurso resulta bastante cómoda desde el punto de vista metodológico, cuando lo que se pretende estudiar son únicamente discursos y "estrategias discursivas". Centrándose exclusivamente en ellos, se pueden realizar unos análisis muy fructíferos acerca de la variación en función del contexto social de los distintos discursos que pueden emitir unas mismas personas. Potter y Whetterell (1987 y 1993) ejemplifican, en nuestra opinión, de un modo muy brillante esta línea de trabajo.

Pero nosotros no queremos estudiar únicamente discursos, sino también otras muchas actividades. El único modo de poder estudiarlas simultáneamente a todas con una relativa comodidad consiste en hacerlo de un modo unitario, globalizador. Pues si queremos estudiar cualquier conjunto de objetos, tenemos que centrarnos en aquello que tienen en común. Esta es la única forma de no hacer de nuestro objeto de estudio un mero conglomerado desordenado de actividades absolutamente variopintas, que responderían a razones distintas. En este último caso, nuestros esfuerzos se dispersarían entre una serie de análisis sin relación alguna entre sí. El resultado final sería no la realización de una sola investigación, sino la de varias independientes entre sí.

Para conjurar este peligro, debemos agrupar todas esas prácticas que nos interesan en función de aquello que parecen tener en común. Evidentemente, el criterio para llevar a cabo semejante agrupación va a tener un carácter hasta cierto punto hipotético, puesto que partimos de una suposición apriorística acerca de la naturaleza de lo que estudiamos. Pero el mayor o menor éxito ulterior de una investigación en ordenar inteligiblemente una gran cantidad de datos nos puede indicar de un modo

aproximado si este inicial criterio hipotético era o no fértil y fecundo. (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: 91-94; Chalmers, 1984: 203-235; Harris, 1982: Cap. I;). En este caso concreto, vamos a suponer que todas las prácticas que nos interesan aquí constituyen diversas facetas de unos modos de comportamiento más globales. Y naturalmente sólo resultará admisible esta agrupación, si podemos postular la existencia de ciertas *homologías* entre todas ellas. Estas homologías van a atañer, en nuestra opinión, no sólo a los significados que algunas de ellas parecen transmitir, sino también a la "manera" o al "estilo" como se ejecutan todas ellas y a los objetivos que persiguen.

Estas homologías tienen que poseer una razón de ser. La única manera que se nos ocurre de encontrarla estriba precisamente en remitir las distintas prácticas a las que creemos homólogas entre sí a unos mismos esquemas generadores, forzosamente muy simples y generales. Esta decisión nos obliga ineludiblemente a abordar el plano de lo mental, lo cual, después de haber discutido las posibles objeciones a esta empresa, nos parece perfectamente factible.

Pero para llevarla a cabo, necesitamos desarrollar un marco conceptual que nos permita aprehender los esquemas generadores de esta multitud de prácticas, sin reducirlos a la terminología propia del análisis del discurso. Este marco conceptual ha de edificarse, de acuerdo a lo discutido más arriba, sobre el supuesto de que estos esquemas generadores constituyen sistemas ideológicos de ordenamiento o de clasificación de la realidad. Suponemos que estructuran nuestra percepción, interpretación y valoración del mundo exterior y de nosotros mismos. En cuanto a la conducta, ésta es estructurada, más o menos directamente, por los mismos esquemas clasificadores que estructuran los procesos de pensamiento.

Este agrupamiento de una multitud de conductas de lo más variado dentro de unos pocos tipos de prácticas y con la remisión de estos tipos a una serie de sistemas de categorización nos permite además reducir lo complejo y lo plural a lo simple y lo unitario. Y asimismo nos hace posible reducir también los actos y los pensamientos, como hechos efímeros, a unos esquemas generadores mucho más duraderos.

I.8. Definiendo un objeto de estudio psicosocial

Una vez despejadas todas estas objeciones teóricas acerca de la viabilidad de nuestra investigación, vamos a continuar perfilando el objeto de estudio que tenemos entre manos. Con este fin, vamos a intentar conciliar la definición del mismo que acabamos de ofrecer, la de una serie de sistemas de categorización subyacentes a los actos y los pensamientos de las personas, con el postulado establecido en el apartado I.2., en virtud del cual una Psicología Social que aspire de verdad a serlo debe consagrarse al estudio de la interacción entre el sujeto y su entorno social.

Este postulado inicial algo abstracto puede ser ahora reformulado de un modo más preciso, gracias a todo lo que hemos ido aprendiendo en los apartados anteriores. Podemos decir, entonces, que nuestro objeto de estudio se halla integrado forzosamente por tres subsistemas, analíticamente independientes entre sí, aunque en interacción. El primero se encontrará constituido por los distintos sistemas de categorización del sujeto, que, como hemos visto, vienen a ser como el resorte activador de su pensamiento y su comportamiento. El siguiente subsistema se hallará conformado por los diferentes modos de comportamiento que desarrollará este sujeto. Y el tercer y último de ellos lo estará por las distintas relaciones sociales en las cuales él participa. Resulta fácil apreciar que nos encontramos ante una faceta particular de esa dialéctica triádica entre el pensamiento, el comportamiento y el entorno, que ya expusimos más arriba.

Esta concreta división en tres subsistemas merece más de una aclaración. Ante todo, como ya hemos señalado más arriba, los sistemas de categorización de los que se vale cualquier persona tienen su origen en una apropiación selectiva con respecto al repertorio colectivo existente a su disposición. Estos sistemas categorizadores podrían ser concebidos, por ello, en cierto modo, como una porción de otros de naturaleza colectiva. Y estos últimos podrían ser considerados, a su vez, como parte del contexto social con el cual se enfrenta el sujeto individual. De hecho, en el apartado I.2, hemos considerado a los sistemas ideológicos como uno de los componentes fundamentales de este contexto. Por todo ello, al abordar los sistemas ideológicos únicamente en su dimensión individual y hacer de las relaciones sociales el único elemento integrante del contexto social, parecería que estamos sometiendo a este último a una grave mutilación. Pero, sin embargo, no es así.

Por una parte, dado que la actividad de todas las personas se halla parcialmente determinada por los diversos sistemas ideológicos sustentados por ellas, estos sistemas influyen indirectamente en la configuración de las relaciones sociales en las cuales participa cualquier sujeto en concreto. Por ello, al referirnos a estas relaciones sociales, como realidades de facto con las cuales se encuentra confrontado irremediabilmente este individuo concreto, estamos también aludiendo indirectamente a la influencia de los sistemas ideológicos profesados por la gente.

Por la otra, debido a que este mismo repertorio colectivo contribuye a conformar los sistemas ideológicos individuales, podría suponerse que, de todas formas, es necesario incluirlo dentro de este contexto social. Evidentemente existe una dialéctica entre los procesos de configuración del repertorio individual y el colectivo, que constituye una faceta particular de la dialéctica más general entre el sujeto y su entorno. Sin embargo, aquí hemos decidido no ocuparnos de ella más que de un modo tangencial. De este modo, apenas dedicaremos nuestra atención a los procesos de circulación e interiorización de los elementos simbólicos de este repertorio. Y esta opción nos conduce a no tomar apenas en cuenta este específico componente del entorno social a la hora de analizar la dialéctica entre este último y el sujeto.

No obstante, aunque no nos vayamos a ocupar detenidamente de esta fascinante dialéctica entre la actividad mental de cada individuo y la de los demás, sí vamos, en cambio, a prestar atención a los sistemas ideológicos en cuanto que construcciones integradas en el repertorio colectivo. Pues, sólo estableciendo una serie de sistemas ideológicos generales, que trasciendan el pensamiento de cualquier individuo concreto, podremos disponer de un marco explicativo en donde insertar las construcciones ideológicas individuales, captando la lógica que las rige. En el Capítulo V expondremos de un modo más detallado este método de trabajo y toda la problemática en la que se inscribe. Pero, como podemos constatar ya, de lo que se trata es de remitir los distintos pensamientos individuales a una serie de constructos analíticos, útiles para interpretarlos y no de estudiar en sí la dialéctica entre el pensamiento de un sujeto y el de los demás. Partimos del hecho de que el primero se alimenta del segundo, pero no estudiamos en profundidad cómo discurre este proceso.

Toda esta forma de definir nuestro objeto contrasta llamativamente con una manera muy difundida de abordar la dinámica social. En ella tiene lugar también una suerte de dialéctica entre los elementos ideológicos y las condiciones externas, pero esta dialéctica discurre únicamente en el plano colectivo. De este modo, podría hablarse, en nuestros propios términos, de una dialéctica entre los sistemas ideológicos colectivos, los modos de comportamiento colectivos y el entorno social. Nada tenemos que objetar a que se estudien estas interacciones. Pero con frecuencia los resultados de la aplicación unilateral de este enfoque resultan enormemente abstractos y, por lo tanto, difícilmente controlables. Las metáforas que asimilan de un modo muy genérico los procesos sociales a fenómenos orgánicos o mecánicos encuentran aquí un campo de aplicación privilegiado. Y como resultado de esta aplicación, solemos sentir que conocemos los procesos de los que nos estamos ocupando por el mero

hecho de su parecido con otros que conocemos mejor, cuando de verdad no los hemos examinado en absoluto (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: p.39). Justamente por ello, nos parece que el interés de la Psicología Social por los procesos de interacción entre el sujeto y su entorno puede ayudarnos a ir desentrañando los fundamentos últimos de estos procesos sociales más amplios.

Una vez despejados estos primeros problemas conceptuales, tenemos todavía que explicar en qué consiste ese carácter de sistemas o subsistemas que hemos atribuido a cada uno de los tres polos de nuestra dialéctica triádica. Ya nos hemos ocupado del plano cognitivo, así que no tenemos por qué volver a hacerlo más. En cuanto al comportamiento del sujeto, hemos visto ya también cómo sus diversas prácticas se pueden agrupar dentro de unos modos globales de comportamiento. Y en lo que respecta al medio social, su carácter sistémico y estructural es algo que ya ha sido establecido por la mayoría de las teorías imperantes en las Ciencias Sociales, por lo cual no hay por qué insistir tampoco en ello. Consideramos al sistema social como un sistema de relaciones sociales. Toda relación social entre dos sujetos se halla integrada por un conjunto de conductas recíprocas intercambiadas entre ambos. Todos nosotros estamos implicados en una multitud de relaciones con personas que se relacionan con otras. Y así, cada uno de nosotros se halla finalmente inmerso dentro de una intrincada red de relaciones sociales.

Dado que cada uno de los tres polos de nuestra dialéctica posee un carácter sistémico, no podemos conectar sin más un determinado comportamiento simple con una determinada entidad mental igualmente simple; no podemos afirmar sin más, por ejemplo, que tal comportamiento respecto a un objeto dado es sencillamente el resultado de la actitud existente hacia el mismo. Tanto el comportamiento simple como la entidad mental simple forman parte de totalidades más amplias. La relación no ha de establecerse entre ellos directamente, sino entre las dos totalidades de las que cada uno forma parte. Como ya señalaba Mead (1973: 159-166), el ser humano, en cuanto que ser dotado de una inteligencia reflexiva, se caracteriza por su capacidad para reaccionar de un modo demorado. La persona no sólo reacciona ante ciertos hechos inmediatos, puede "reaccionar" asimismo- en la medida en que aquí sigue siendo apropiada tal expresión -ante hechos ocurridos hace mucho tiempo, o incluso no ocurridos más que en su imaginación, o guiarse por las presumibles consecuencias futuras que pueden tener los actos que piensa emprender en algún momento. Así, los actos del sujeto son determinados, no por ninguna entidad mental simple, capaz de desencadenarlos, sino por un sistema mucho más amplio, conformado por una multitud de estas entidades articuladas entre sí.

Por ello mismo, estos actos no van a ser siempre tan simples como a veces se pretende. El complejo sistema cognitivo que los determina a menudo, marca unos objetivos generales que sólo se pueden alcanzar mediante complejos de encadenamientos de actos simples.

Asimismo, no podemos considerar tampoco ingenuamente que los supuestos actos aislados del sujeto son simples respuestas ante a unos acontecimientos externos igualmente aislados. En realidad, el sujeto se enfrenta casi siempre a un complejo sistema de relaciones sociales, que genera una multitud de acontecimientos en torno suyo, acontecimientos que, obviamente, se encuentran también estructurados, dotados de una lógica interna. Las respuestas ante estas series de acontecimientos organizados deben ser igualmente complejas. Los distintos actos encadenados tienen que dar lugar a una serie de acontecimientos también encadenados entre sí, mediante los cuales se pueda influir de algún modo sobre el entorno. Y el sistema cognitivo responsable de estos comportamientos ha de ser igualmente complejo.

La conclusión que se extrae de este carácter sistémico del conjunto de nuestro objeto de estudio es que las unidades de análisis con las que debemos trabajar no pueden referirse a acontecimientos

externos simples, actos simples y pensamientos simples. Es necesario, seleccionar unidades más amplias y más complejas. Es necesario operar con sistemas.

Pero esta necesidad no debe hacernos olvidar la imposibilidad material de estudiar todas las interacciones entre la totalidad de los aspectos del sujeto y la totalidad de los de su entorno. De hecho, una de las grandes trampas en la que a menudo nos precipitamos consiste en la de la globalidad. Si la tendencia a parcelar excesivamente nuestro objeto de estudio es extremadamente perjudicial, también lo es igualmente la costumbre de insistir de un modo unilateral en su complejidad, en las variadas y diversas relaciones que se dan entre sus partes, en la multicausalidad etc. Pues la Ciencia debe distinguir siempre lo que es más relevante de lo que lo es menos. Debe diferenciar entre aquellas relaciones entre entidades que interesan más en un momento dado y aquellas otras que importan menos, y entre aquellas más influyentes y aquellas que no lo son tanto.

El único modo posible de lograr este objetivo consiste en acotar un objeto de estudio que, evidentemente, representará tan sólo una parte de una totalidad más amplia, pero que, al menos, resultará relativamente manejable. La simplificación de la realidad es un componente esencial del método científico. Naturalmente, en una segunda fase, podemos pasar del análisis a la síntesis. Los resultados de cualquier aproximación unilateral a la realidad pueden ser combinados entre sí. Pero esta totalidad reconstruida no puede confundirse con aquella con la que nos enfrentamos en un primer momento, ni con el revoltijo de rasgos que obtendríamos si nos limitásemos a observarla pasivamente, a la manera de un empirista ingenuo.

En nuestro caso, este objeto ha de estar constituido por ciertos subsistemas cognitivos, en interacción con ciertos modos de comportamiento, que responderán a ciertos subsistemas sociales. Estos últimos se establecerán seccionando ciertas redes de relaciones sociales mantenidas por los miembros de ciertos colectivos entre ellos mismos o con los integrantes de otros grupos distintos. Del mismo modo, habrá que estudiar únicamente ciertos aspectos de las relaciones sociales constitutivas de estas redes. En el caso del plano conductual, será preciso centrarse en exclusiva en ciertas prácticas o en ciertas facetas de las mismas. Y en lo que se refiere al nivel ideológico, solamente se deberá prestar atención a algunas porciones del conjunto de los sistemas de categorización de los que el sujeto es portador.

Pero este objeto de estudio, además de humanamente manejable, debe ser igualmente un objeto relevante, en el sentido de que, pese a ser el resultado de un corte hecho en la realidad mediante nuestro instrumental teórico y, por lo tanto, una entidad en cierta medida artificial, sea, sin embargo, también un objeto al que podamos considerar realmente existente. Para que así sea, deben satisfacerse forzosamente dos requisitos.

El primero consiste en que dentro de cada subsistema, sus distintos componentes mantengan entre sí unas relaciones más intensas, en conjunto, que las sostenidas, también en líneas generales, con los demás componentes del sistema más amplio del cual ha sido abstraído tal subsistema.

El segundo estriba en que las relaciones que mantiene cada conjunto de componentes constitutivo de cada subsistema con los otros dos conjuntos que conforman los otros dos subsistemas han de ser, de nuevo en líneas generales, más intensas que las sostenidas con los demás componentes de cada uno de los dos sistemas más amplios de los que han sido abstraídos respectivamente estos dos subsistemas.

De esta última regla se desprende un sencillo corolario epistemológico. Puesto que el contexto es un hecho fáctico, el comportamiento supone una adaptación al mismo y el sistema cognitivo se

encuentra en interacción dinámica con aquél, nuestro criterio para seccionar un determinado subsistema dentro del sistema cognitivo en su conjunto, se basará, en definitiva, fundamentalmente en sus relaciones con la conducta y el entorno. De este modo, seccionaremos los distintos subsistemas cognitivos y conductuales en función de sus relaciones privilegiadas con los subsistemas de relaciones sociales a los cuales se hallen ligados.

De este modo, si bien es cierto que para nosotros la dimensión mental de la existencia humana constituye un objeto de estudio merecedor por derecho propio de toda la atención que sea precisa, nos parece, sin embargo, que no tenemos por qué pensar que en ella reside la clave explicativa de la naturaleza del comportamiento de las personas, ni de la del medio social configurado por este comportamiento. Nuestro planteamiento acerca de la dialéctica entre el sujeto y el entorno, nos lleva a rechazar de plano esta concepción unilateral. Más bien, somos de la opinión de que el entorno social es algo tan vasto, que cada sujeto apenas tiene capacidad de influir sobre él. Por ello, ha de adaptar su comportamiento y su pensamiento al mismo, por más que, luego, el contexto social vaya a ser el resultado de la convergencia entre estos comportamientos y pensamientos individuales. Pero ello va a ocurrir de un modo muy distinto del que cualquier sujeto hubiese podido haber planeado originalmente. En este sentido, se puede decir con toda justicia que estamos sustentando un planteamiento teórico general de carácter materialista.

I.9. La categorización social

Este primer esbozo, un tanto esquemático, de lo que habrá de ser nuestro objeto de estudio ha despejado ya ante nosotros un largo camino por el cual será preciso ir avanzando paso a paso, sin precipitarse. El primero de estos pasos va a estribar en la selección de las específicas porciones de los sistemas cognitivo, conductual y social de los que nos vamos a ocupar aquí, partiendo siempre de la hipótesis de que se ajustan a los dos requisitos expuestos más arriba.

Para llevar a cabo esta operación, vamos a tener que comenzar por una serie de reflexiones muy generales acerca de nuestros modos de pensar y de actuar más directamente vinculados a nuestra existencia en sociedad. Estas reflexiones van a discurrir forzosamente en un plano un tanto abstracto, lo cual va a dificultar la aplicación inmediata de sus resultados sobre la realidad concreta. Pero este inconveniente nos parece absolutamente inevitable. Hace falta empezar pensando las cosas en sus términos más sencillos y abstractos. Pues la realidad es siempre enormemente complicada. Si no la simplificamos primero, nos encontraremos impotentes ante lo inmenso de su complejidad. Parafraseando a Raymond Aron (1980: p. 251), diremos que puesto que la realidad es confusa, hay que afrontarla con las ideas claras. En una segunda fase, las enseñanzas generales que obtengamos de nuestras primeras reflexiones podrán ser aplicadas sobre la realidad concreta, una vez que las hayamos completado con otras ya más centradas en sus aspectos más particulares.

Comenzaremos esta empresa abordando la porción del aparato cognitivo del sujeto más directamente relacionada con su existencia social. Vamos a distinguir, así, dentro de sus diversos sistemas de categorización como un todo una porción específica de los mismos, constituida por los *sistemas de orientación social*, a la cual vamos a estudiar aquí con un cierto detenimiento. Los resultados de esta primera exposición podrán quedar luego definidos con mayor precisión gracias al marco conceptual más elaborado que desarrollaremos en el Capítulo III acerca de la categorización en general y de la social en particular.

La categorización social constituye un tipo específico de categorización, por medio del cual nos adscribimos a nosotros mismos y adscribimos a los demás a una serie de categorías sociales (Tajfel, 1984). Estas categorías pueden ser de lo más variado. Entre ellas podemos destacar las que

atañen al género, la edad, el parentesco, el status social, la etnia, la confesión religiosa o la nación. En cada caso, el individuo puede ser adscrito a alguna de las distintas categorías que conforman entre todas un sistema. Mediante esta operación cognitiva, se establece algún aspecto parcial de su identidad social. Por ejemplo, y olvidándonos para simplificar de los transexuales y de cualquier otra posible categoría intermedia, el sistema de categorías de género está integrado por dos únicas categorías, "hombre" o "mujer", y cada individuo puede ser, en principio, adscrito a la una o a la otra. Cada uno de estos sistemas se basa en un determinado criterio o *principio de categorización*. Así, para clasificar a las personas en "hombres" y "mujeres", el criterio utilizado es el sexo, en cambio, para hacerlo en "compatriotas" y "extranjeros", el criterio empleado es de la pertenencia o no al propio grupo nacional. Todos nosotros podemos ser encuadrados simultáneamente en alguna categoría perteneciente a cada uno de estos sistemas. La combinación de todas estas adscripciones tan diversas va a conformar nuestra identidad social como un todo.

Estas operaciones de clasificación de las personas no se reducen por supuesto a un mero pasatiempo intelectual. Son, por el contrario, uno de los principales procesos que configuran nuestra vida en sociedad. Ello es así, en primer lugar, porque las distintas categorías sociales se hallan vinculadas con otras diferentes, que establecen los supuestos rasgos psíquicos y físicos que han de poseer los miembros de estas categorías. Cuando definimos a alguien como un "hombre", un "creyente", un "madrileño" o un "obrero", tendemos a pensar también, en mayor o menor medida, que ostenta unas determinadas cualidades psíquicas y físicas en particular, en vez de otras. En este punto nos es indiferente que estos rasgos sean reales o ficticios. Asimismo, en segundo lugar, y en parte debido a lo anterior, solemos considerar también que se trata de una persona que actúa de una determinada forma; que goza de un determinado grado de influencia social; que se merece un determinado trato por parte de los demás y que el trato que es más razonable otorgarle, en vista de lo anterior, es uno en concreto. En definitiva, estamos considerando que las relaciones sociales que se pueden y/o se deben sostener con él han de ser de tipo particular. De este modo, nuestras conductas respecto a los demás quedan *orientadas* por las específicas *categorías sociales* a las que les adscribimos y nos adscribimos a nosotros mismos (Barth, 1969). Estos hechos hacen de la categorización social el más importante conjunto de señales mediante el cual podemos guiarnos, mientras recorremos nuestro mundo social (Tajfel, 1984).

Tanto los sistemas de categorización social propiamente dichos, como estos otros conectados con ellos, por medio de los cuales orientamos nuestra conducta en sociedad, constituyen en su conjunto lo que vamos a denominar unos sistemas de orientación social.

Dado que estos sistemas de orientación social forman parte del conjunto de los sistemas de categorización del sujeto, nos resulta posible encuadrar una gran parte de las contribuciones de la Psicología Social acerca de la categorización y la orientación social dentro del marco teórico mucho más ambicioso elaborado por Bourdieu. De este modo, en virtud de lo establecido en el apartado I.6., podemos atribuir de un modo hipotético a estos sistemas de orientación social esos mismos rasgos que más arriba habíamos otorgado a los sistemas de categorización en su conjunto. Así, podemos ahora suponer razonablemente que van a poseer también un carácter sistemático, pero no absolutamente sistemático, que van a ser sencillos y generales, implícitos e inconscientes y que en ocasiones se van a hallar articulados directamente con "mecanismos motores" y "automatismos corporales" (Bourdieu, 1991).

Tras estas primeras consideraciones generales, vamos a analizar a continuación con un poco más de detenimiento el proceso de construcción de un sistema de orientación social.

Cuando se categoriza a alguien como miembro de un determinado grupo social, y se extraen de ello las conclusiones pertinentes, se están realizando varias operaciones cognitivas muy interesantes. La primera de ellas consiste en la selección de ciertos rasgos del sujeto como *indicadores* de su pertenencia a este grupo en concreto. Por ejemplo, para categorizar a alguien como "blanco", hay que basarse en elementos como el color de su piel, la textura de su cabello, su configuración facial y algunos otros. Cada uno de estos rasgos fenotípicos por separado puede ser objeto de una categorización particular mediante la aplicación del adecuado principio. La piel puede ser clasificada como más o menos pálida u oscura, el cabello como más o menos lacio o rizado etc. Y todos estos principios referentes a aspectos parciales de la persona se combinarán después en uno solo, más complejo, que servirá para clasificar a la persona en su totalidad como miembro de una determinada "raza".

Este proceso, sin embargo, puede ser a menudo mucho más complejo. Se trata de un hecho bien conocido. Ante todo, la combinación entre todos estos principios de aplicación parcial puede ser hasta cierto punto *flexible*. De este modo, en el caso que estamos examinando, algunos de estos rasgos físicos pueden tomarse a veces más en cuenta que otros. Por esta razón, una misma persona puede quedar incluida en unas ocasiones dentro de una categoría y en otros momentos dentro de otra diferente. Junto a este hecho tan relevante, no podemos olvidar tampoco que el observador puede clasificar los diferentes rasgos parciales de la persona, en función de la clasificación global que haya hecho de la misma. Así, tendemos a ver y a recordar como más oscura la piel de las personas a las que consideramos como africanas, árabes o hindúes, hecho cognitivamente similar a nuestra tendencia a percibir y recordar como de un mayor tamaño relativo a las monedas de mayor valor (Tajfel 1984: Parte II). De este modo, si bien en términos generales la identidad de la persona se establece a partir de sus distintos rasgos simples, también una vez establecida ésta, se le puede atribuir ciertos rasgos de este tipo concordantes con esta identidad total, aunque en puridad no los posea realmente.

Una parte fundamental de los rasgos personales que se utilizan como criterio para la categorización social se encuentra integrada por lo que, para entendernos entre nosotros, podemos denominar sus rasgos culturales. Este es el caso ante todo de los que conforman su estilo de vida, en su condición de vertiente más inmediatamente visible del modo de vida global. Naturalmente, estos rasgos culturales pueden ser reales o ficticios.

Sean cuáles sean los rasgos personales a los que se recurra como principio de categorización social, nos encontramos con que las diferencias que puedan existir entre "nosotros" y "los demás" no van a ser ya algo dado de por sí. Las diferencias de los demás con respecto a nuestro propio grupo no son un hecho objetivo y previo, que solamente aguarda a que lo reconozcamos como tal. Son, por el contrario, el resultado de una serie de clasificaciones, realizadas mediante una serie de principios, integrados en nuestros sistemas ideológicos, que recurren a algunas de las características objetivas de las personas, dejando de lado otras potencialmente susceptibles de un uso similar. Por ello mismo, dado que todos nosotros nos servimos de varios sistemas de clasificación a un mismo tiempo, a veces otra persona forma parte con nosotros de una misma categoría, definida con arreglo a un determinado criterio, y al mismo tiempo, se halla encuadrada en alguna otra distinta de aquella en la que figuramos nosotros, de acuerdo a otro principio distinto. De este modo, por ejemplo, podemos compartir con alguien nuestra nacionalidad, y diferir de él en la confesión religiosa, o podemos tener en común con él nuestra situación de clase y ostentar una adscripción política diferente. En definitiva, podemos compartir con los demás porciones variables de nuestra identidad social global. El "otro", puede ser un otro parcial y relativo. Puede ser un "otro" y "uno de los nuestros" al mismo tiempo y por razones diferentes.

La segunda operación fundamental en el proceso de adscripción de una persona a un determinado sistema de orientación social consiste en su ubicación dentro de una serie de categorías de carácter psíquico y/o físico, en función de la categorización social que haya recibido previamente. De lo que se trata es de encuadrar a los miembros de una determinada categoría social dentro de otras de tipo físico o psíquico, establecidas cada una de ellas por medio de los principios de categorización pertinentes. Esta atribución puede estar o no justificada empíricamente. Puede consistir en el reconocimiento de unas cualidades reales o en la imputación de unos rasgos ilusorios, en cuyo caso nos encontraríamos en presencia de un prejuicio, ya sea positivo o negativo.

Como ya hemos visto, junto a estas primeras categorizaciones físicas y psíquicas, y en gran medida en virtud de ellas, tienen lugar otras de índole diferente, por medio de las cuales se estipula el comportamiento más adecuado para con cada uno. Esta adecuación va a consistir frecuentemente en una suerte de compromiso entre lo *correcto* y lo *factible*, entre lo que se considera apropiado moralmente y lo que se juzga como más razonable, en función del margen de maniobra del que se disfruta realmente. De este modo, a veces nos encontramos con que alguien nos parece moralmente detestable, pero también poseedor de una influencia social lo suficientemente importante como para obligarnos a conducirnos con él de un modo bastante más favorable que lo que nos aconsejarían por sí solas nuestras opiniones morales acerca de él. De nuevo, hay que señalar que estas orientaciones pueden ser desigualmente acertadas en lo que atañe al logro de una adaptación eficaz al entorno, en el sentido del término expuesto más arriba. A este respecto, merece la pena recordar, como una buena ilustración de todo ello, los análisis de Bourdieu (1988a) acerca de lo que él denomina la *alodoxia*, es decir, la adopción de unas orientaciones que podrían resultar eficaces en unas determinadas condiciones, pero que lo son bastante menos en las condiciones reales en las que se encuentra el sujeto, confusión ésta, en su opinión, tan propia de la pequeña burguesía.

Existe un cierto paralelismo superficial entre nuestra concepción de la acción con respecto al otro como un compromiso entre lo correcto y lo factible y el planteamiento de Fishbein y Ajzen (1975: Cap.I y VII) acerca de los factores que determinan las intenciones de los sujetos. De acuerdo con ellos, estos factores podrían reducirse a dos, que serían la actitud respecto a la conducta y la norma subjetiva. La primera consistiría en la valoración del sujeto como deseables o no de las presuntas consecuencias que se derivarían de la ejecución del acto en sí. La segunda estribaría en la valoración del sujeto acerca de los juicios morales emitidos sobre este acto, en el caso de realizarse, por aquellas personas cuyas opiniones fuesen relevantes para él. En nuestra opinión en este planteamiento tiene el mérito de mostrar la complejidad del vínculo entre las creencias y actitudes más iniciales del sujeto y sus intenciones más concretas, propósito éste que vertebraba realmente toda la obra de estos autores. Sin embargo, creemos que la conceptualización realizada por ellos puede ser criticada desde varios puntos de vista. En especial, nos parece que su concepción de la norma subjetiva se expone a dos críticas diferentes. En primer lugar, si de lo que se trata es de los juicios de los que uno mismo se hará acreedor en función de un determinado comportamiento, juicios que además podrán dar lugar también a comportamientos concretos con respecto a uno mismo, entonces, en realidad, la norma subjetiva quedaría comprendida dentro de la actitud con respecto a la conducta, es decir, dentro de la estimación personal del grado de deseabilidad personal de las consecuencias del acto en sí. En segundo término, creemos que la valoración de un acto como moralmente correcto o no es un hecho que puede ser en ocasiones parcialmente independiente de las presuntas valoraciones que vayan a realizar los demás, por más importantes que puedan ser estas valoraciones para uno. Pues, no siempre los planteamientos morales del sujeto son una derivación directa de los de los demás. Existen diferentes niveles de autonomía o heteronomía moral, para utilizar la expresión de Piaget (1984). Por todo ello, nos parece que sería mejor reformular la norma subjetiva simplemente como la valoración moral del acto a realizar y de sus consecuencias sobre los demás, independientemente de si, además, su realización entraña un beneficio o un perjuicio para uno mismo e independientemente también de si esta

valoración moral depende o no de manera directa de las evaluaciones que podrían realizar los otros significativos.

Recapitulando sobre la naturaleza de las dos operaciones de categorización que acabamos de examinar, podemos concluir con que, por medio de la primera, se toman ciertos rasgos del sujeto y se los emplea para dotarle de una cierta identidad, y mediante la segunda, esta identidad se convierte en un medio para orientar el pensamiento y la conducta social de su poseedor y la de los demás. Como vemos, lo que se está haciendo es convertir una serie de rasgos personales que, por decirlo de algún modo, simplemente están ahí en instrumentos para clasificar a las personas y regular las relaciones que mantienen entre ellas. Se los está convirtiendo, así, en señales orientadoras del comportamiento social. Retomando el viejo término acuñado por Marx (1975: Cap I) se les está invistiendo de ciertas propiedades sociales. "Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en un esclavo", nos dice Marx (1968: p. 37). Del mismo modo, los modales, las ideas religiosas, o el sexo biológico son, en principio, simples hechos, que no tienen por qué acarrear ninguna consecuencia social para sus portadores. Forzando un poco las palabras, podríamos decir que son en sí mismos inocuos o inoperantes socialmente. Carecen de por sí de toda repercusión social. Se presentan ante las personas como realidades pasivas, inertes, que ellos pueden aprovechar. Sólo en virtud de los procesos ya vistos de categorización social adquieren la propiedad de convertirse en orientadores de la conducta social. Es entonces cuando se vuelven relevantes en este plano. Por lo tanto, sus propiedades sociales, que son algo real, no son una propiedad intrínseca suya, sino el resultado de una suerte de investidura externa por parte de la gente. Y naturalmente, este proceso de investidura de propiedades sociales no se limita sólo a los rasgos de los que son portadores las personas, sino que abarca también otras entidades muy distintas, como es el caso del dinero en las economías mercantiles y monetarizadas. Gerald A. Cohen (1986: Cap. IV) ofrece una valiosa discusión sobre estas cuestiones, a la cual remitimos al lector.

Esta orientación de nuestra conducta con respecto a los demás, a la que da lugar el reparto de las distintas propiedades sociales dentro de nuestro entorno, va a contribuir en última instancia a configurar el carácter de las diferentes relaciones sociales en las que nos hallamos involucrados.

Cada una de estas relaciones se halla integrada por la conductas de uno mismo con respecto al otro y viceversa. Estas conductas no constituyen un mero amasijo de acciones sin relación alguna entre sí. Por el contrario, en toda relación social estable tiene que existir necesariamente un *ajuste recíproco* entre la conducta desarrollada por cada una de las dos partes implicadas en ella. Así, lo que hace el uno debe corresponderse con lo que hace el otro, y viceversa. Esto implica que la actividad de cada una de estas dos partes tiene que estar dotada de una cierta homogeneidad interna; ha de poseer una serie de rasgos generales comunes. Ello nos permitirá calificarla como poseedora de una determinada naturaleza, como una conducta de un determinado tipo. Y, en consecuencia, la naturaleza de cualquier relación social va a ser el resultado final de un proceso de convergencia entre las naturalezas poseídas separadamente por cada uno de los dos flujos recíprocos de acciones que la conforman.

Evidentemente, la naturaleza de estas acciones va a encontrarse determinada en buena parte por las respectivas orientaciones conductuales de los sujetos involucrados en esta relación y, por lo tanto, por el específico sistema de asignación de propiedades sociales que estén empleando.

Pero las orientaciones iniciales con las que los sujetos entablan esta relación no pueden determinar completamente el carácter que va a tomar posteriormente la misma. Estas orientaciones pueden diferir notablemente entre sí. Ello obligará a los sujetos a ir ajustando progresivamente sus acciones recíprocas hasta encontrar un cierto *equilibrio* entre ellas, que otorgue a la relación mantenida una naturaleza más o menos estable y definida. Naturalmente, el resultado final de este proceso de

ajuste puede ser más o menos acorde con las orientaciones de una de las partes. Generalmente este resultado final va a depender en gran parte de la correlación de fuerzas existente entre ambas. En el apartado X.2. nos ocuparemos más detenidamente de estos procesos de ajuste. Pero con lo dicho hasta el momento queda ya claro que no podemos considerar la naturaleza de una relación como una mera aplicación mecánica de una serie de normas poseídas previamente por los sujetos. Y asimismo, cuando el sujeto ajusta su comportamiento al de los demás, también va ajustando concomitantemente sus propias orientaciones, en el curso de la dialéctica triádica que caracteriza su existencia. La constatación de estos dos hechos básicos constituye un eficaz antídoto contra cualquier deslizamiento idealista.

No obstante, todavía no hemos aclarado qué es lo que entendemos exactamente por esa naturaleza de las relaciones sociales, y de las actividades prácticas integradas en ellas, a la que nos hemos estado refiriendo hasta el momento. Mientras no lo hagamos, nuestro planteamiento seguirá adoleciendo de una extremada vaguedad y generalidad. Para remediarlo, tenemos que seleccionar dentro de esta naturaleza, entendida como un todo, aquellos aspectos de la misma que más nos pueden interesar. Es lo que vamos a intentar hacer a continuación.

Cada persona consigue solventar la mayoría de sus necesidades materiales o emocionales gracias a las diversas relaciones que mantiene con otras³. El grado de satisfacción de estas necesidades que logra por medio de cada una de tales relaciones puede ser mayor, igual o menor que el alcanzado por aquellos con los que se relaciona, o por terceros implicados en relaciones que satisfacen las mismas necesidades. Según lo que ocurra en cada caso, podremos distinguir entonces entre relaciones *privilegiadas, igualitarias o discriminatorias* en lo que respecta a este sujeto. Este va a ser el aspecto de las relaciones sociales por el que más nos vamos a interesar aquí.

La existencia de relaciones sociales distintas en este aspecto supone la de un acceso desigual a las distintas cosas deseables que hay en la vida, tratándose de bienes materiales, afecto, consideración social o cualquier otra cosa a la que se pueda aspirar. Este acceso desigual es el resultado de dos factores mutuamente relacionados. El primero consiste en el carácter escaso de todos estos bienes. No existen medios suficientes para satisfacer todas las necesidades de todo el mundo. Este hecho tan obvio constituye, como es sabido, el fundamento de una gran parte de la teoría económica. En cuanto a las otras disciplinas sociales, quizá no se le haya concedido toda la importancia que se merece salvo excepciones, como en el caso de ciertos desarrollos de la teoría marxista (Anderson, 1984). Como quiera, su existencia vuelve obligatorio administrar de algún modo el acceso a los distintos bienes. Y, al ocurrir tal cosa, se pone en marcha el segundo factor causal. Pues, la tentación de realizar esta administración en provecho propio, de satisfacer mejor las propias necesidades a costa de las de los otros, resulta difícil de vencer. Y este acceso comparativamente más favorable para uno mismo implica de un modo evidente un ajuste en las relaciones mantenidas con otros, que las vuelva privilegiadas para uno mismo y discriminatorias para ellos.

Nos parece que ésta es una de las principales razones que impulsan a la gente a agruparse. Pues frecuentemente la clasificación del otro como miembro de la misma categoría social que uno mismo se asocia con su conversión en alguien merecedor de un trato comparativamente más favorable que el dado a los extraños. Este hecho tan recurrente es explicado por Tajfel y Billig (1976) recurriendo a una

³ Esta afirmación, expresada de este modo tan simple, no debe considerarse como una explicación, al modo contractualista, del origen histórico y de la razón de ser sociológica de la sociedad como un instrumento para satisfacer las necesidades individuales. Además, somos plenamente conscientes de que la mayoría de nuestras necesidades surgen como resultado de nuestra existencia en sociedad.

suerte de tendencia hacia el favoritismo endogrupal. Así, parecen indicarlo sus experimentos en los cuales las personas tienden a ser más solidarias con quienes han sido encuadrados en el mismo grupo que ellas, pese a que estos grupos hayan sido creados en la propia experiencia de laboratorio y hayan de desaparecer cuando concluya, no teniendo, por ello, relevancia alguna en su vida real. A pesar de lo interesante que nos parece esta hipótesis, no necesitamos sostenerla forzosamente para desarrollar nuestra argumentación. Nos basta simplemente con constatar que frecuentemente las personas consiguen por medio de su afiliación a ciertos grupos sociales que los miembros de estos grupos se porten con ellas de un modo más favorable que con los demás.

De este modo, el agrupamiento frente a terceros permite acceder a ciertos bienes a los que, de lo contrario, no se podría aspirar, al menos en la misma proporción. De aquí deriva básicamente la funcionalidad que tiene para el individuo su inserción grupal. Como los miembros de otros colectivos aspiran también a estos mismos bienes, una importante parte de la vida social constituye además una competencia intergrupal. Así, a menudo, la competencia por los recursos escasos no es sólo una competencia individual. Es también una competencia entre miembros de distintos grupos, que pueden contar en cierta medida con la colaboración de sus correligionarios frente a los extraños al propio grupo. Gracias a esta colaboración colectiva, el sujeto alcanza una capacidad para influir sobre los demás y satisfacer, con ello, sus necesidades que, de lo contrario, le estaría vedada por completo. Metafóricamente podríamos decir que la inserción grupal amplifica su influencia social. Y así finalmente, muchos grupos sociales funcionan, entre otras cosas, como agrupaciones mediante las que se intenta acaparar los recursos escasos en provecho de sus propios miembros y a costa de los extraños.

Una de las consecuencias más habituales de la inserción grupal consiste en el vínculo resultante entre los intereses de uno mismo y los de los otros miembros del grupo. A partir de este momento el sujeto podrá contar en ciertos casos con la colaboración de personas no afectadas por sus mismos problemas y habrá de prestar su ayuda a quienes padezcan dificultades que a él no le conciernen directamente. Es así como surge un interés grupal o colectivo, más amplio que el de cualquiera de sus miembros individuales. Con ello, los intereses personales de los compañeros de grupo se convertirán en parte del propio interés colectivo. Y así, junto al interés propiamente personal, que puede ser satisfecho con la ayuda del grupo, habrá que contar con un interés grupal, resultante de tal inserción, y que no existiría de no ser por ella. De este modo, una gran parte de nuestros intereses no son sino un resultado de nuestra inserción en diferentes grupos. Son intereses sociales en el más puro sentido del término. Esta aclaración nos parece absolutamente necesaria frente a cualquier sesgo individualista y utilitarista a la hora de analizar la grupalidad humana, como nos parece que ocurre con los análisis de Hechter (1985). El individuo ciertamente puede manipular sus relaciones con los demás al servicio de ciertos intereses suyos, pero parte de éstos van a venir dados por su propia inserción grupal. Nacen de ella, no la anteceden.

Incluso, esta asunción como propios de intereses que no son directamente los nuestros puede volverse en ocasiones perjudicial para nosotros mismos. Por una parte, lo que se suministre a los compañeros de grupo en términos de colaboración puede acabar siendo mayor que lo que se reciba de ellos. Se estará entonces dando más a cambio de menos. Del mismo modo, dada la insoslayable existencia del conflicto inter-grupal, se puede acabar involucrándose en la defensa de unos intereses colectivos, en los cuales no se incluyen los propios. Se tomará parte, de este modo, en batallas que no serán realmente las propias. Los conflictos de tipo nacional constituyen una muestra perfecta de este hecho. Vemos en ellos como muy a menudo mucha gente se involucra en ellos, hasta el punto incluso de poder perder la vida, luchando por unos intereses colectivos que no coinciden plenamente con los suyos. Está dispuesta, por ejemplo, a ir a la guerra por unas reivindicaciones territoriales cuyo logro es poco probable que afecte al curso real de su vida. De un modo menos dramático, vemos como en los

países que acogen inmigrantes muchos se posicionan activamente contra su supuesta competencia laboral, pese a que ellos mismos no son afectados personalmente en modo alguno por ella, ni tampoco lo es nadie entre sus allegados.

Es bien cierto que esta asunción de intereses colectivos no siempre coincidentes con los directamente propios puede acabar indirectamente favoreciendo estos últimos. Pues, si el propio grupo en su conjunto resulta perjudicado, ello puede debilitar a la postre su capacidad para defender ulteriormente los intereses particulares de uno mismo. Pero tampoco podemos olvidar que en muchos grupos, como ocurre especialmente con los de carácter nacional, el llamado interés colectivo es fijado muy a menudo por quienes gozan de un mayor poder en su interior. Y ello los vuelve mucho más dependientes de los intereses particulares de aquéllos... y mucho más independientes respecto a los de los demás miembros del grupo.

Debido a la naturaleza siempre problemática de la coincidencia entre los intereses colectivos y los individuales, los sacrificios del sujeto en favor de sus compañeros de grupo pueden llegar a ser superiores a los beneficios que ellos le reportan. Cuando sea así, habrá caído en la *trampa de la grupalidad*.

Cuando esto ocurra, el sujeto podrá replantearse su afiliación grupal. Hay que tener en cuenta que en muchos casos tenemos la posibilidad de manipular hasta cierto punto algunas de nuestras identidades sociales, es decir, podemos lograr que ciertas personas nos adscriban a ciertas categorías sociales en vez de a otras distintas. Este hecho resulta posible gracias a la acción de dos factores. El primero reside en ese carácter flexible, ya señalado, de muchos de los principios de categorización social. Ello permite que según los rasgos personales que se tomen en cuenta en cada caso, uno pueda quedar clasificado de un modo o de otro. El segundo factor estriba en la capacidad que posee el sujeto para manipular aquellos rasgos a partir de los cuales se produce su categorización social. Es lo que ocurre sobre todo en el caso de aquellos rasgos que conforman su estilo de vida. Podemos definir este último como el conjunto de aquellas facetas del modo de vida de las personas que ostentan un carácter más simbólico o expresivo, es decir, más directamente capaz de suscitar en los demás unas determinadas categorizaciones acerca de su portador. Por ejemplo, en el caso de la actividad culinaria formarían parte del estilo de vida de las personas aquellas facetas de la misma mediante las cuales se expresan las normas de urbanidad, las concepciones acerca del cuerpo, las adscripciones sociales, de un modo tal que los demás lo pueden percibir con relativa facilidad.

Ya sea jugando con sus principios de categorización o con los rasgos que ayudan a que los demás le perciban de un determinado modo en concreto, el sujeto puede modificar hasta cierto punto su identidad social y propiciar, así, unas determinadas orientaciones hacia él por parte de los demás y, en definitiva, unas relaciones con ellos más o menos favorables para sí mismo.

El hecho de que atribuyamos a las prácticas que integran los estilos de vida un carácter simbólico o expresivo, es decir, transmisor de mensajes acerca de sus portadores, no supone coincidencia alguna con la conocida distinción de Rom Harré (1982) entre carácter expresivo de ciertas prácticas y el material de otras. Este autor no se refiere tanto a los *efectos objetivos* de las actividades, como a las *motivaciones subjetivas* de sus autores. Y reduce en gran parte los primeros a las segundas. Reduce los componentes expresivos del comportamiento al producto de unas motivaciones subjetivas también expresivas, dirigidas a exteriorizar la interioridad, mantener la autoestima o lograr la consideración social. Con ello, desvincula este componente expresivo de sus funciones objetivas y sus motivaciones subjetivas más "materialistas", como lo son el lograr que los demás se conduzcan respecto a nosotros de unos determinados modos, con todas las consecuencias que, entre otras cosas, ello puede tener para nuestro acceso a los mismos bienes materiales.

Cuando el sujeto ajusta sus acciones a las de los otros, cuando manipula su estilo de vida para que los demás le traten como él quiere o cuando modifica sus sistemas de clasificación para armonizarlos con su propio comportamiento, se halla, como ya sabemos, inmerso en una faceta particular de la dialéctica entre su pensamiento, su comportamiento y su entorno. Se trata de su faceta más directamente social. Ello la convierte en especialmente relevante. Por una parte, sus resultados poseen una clara repercusión sobre la vida de cualquier ser humano. Por la otra, las actividades prácticas y cognitivas involucradas en ella son practicadas todo el tiempo por todo el mundo. Ambos hechos hacen de ella una inagotable fuente de materiales empíricos. Y debido a esta misma relevancia social y cognitiva, mantiene además numerosos y estrechos vínculos con otros muchos aspectos de nuestra existencia en sociedad. De ahí, que, partiendo de ella, podamos adentrarnos en otras parcelas suyas. Y al hacerlo, enriqueceremos notablemente nuestra visión acerca de la particular dialéctica que rige cada una de ellas .

Asimismo, los lazos entre los cambios en el pensamiento, el comportamiento y el entorno resultan en su caso especialmente fáciles de percibir. Ello vuelve particularmente visible la articulación entre estos tres componentes, lo cual facilita en consecuencia una rápida captación intuitiva de su dinámica global. Por esta razón, su estudio resulta más cómodo que el de otras posibles vertientes de esta misma dialéctica general y puede servirnos igualmente como punto de partida para una reflexión teórica encaminada a la elaboración de modelos generales, aplicables también sobre estas otras facetas suyas.

Naturalmente, al estudiar un proceso tan complejo como éste, nuestra atención puede recaer sobre una u otra de sus distintas dimensiones. Estas pueden reducirse fundamentalmente a dos. La primera es la cognitiva y atañe a las diversas operaciones de construcción y combinación de las categorías sociales. La segunda es la práctica y engloba los usos de estas categorías como orientadoras del comportamiento, con las distintas funciones psicosociales resultantes de tales usos. Es la primera de las dos la que más nos va a interesar aquí. Sin embargo, en vez de profundizar unilateralmente en ella, vamos a combinarla con la segunda dentro de una visión más global, aunque también más superficial. Y es que estamos convencidos de que una primera mirada panorámica de este género puede resultar muy útil para enmarcar investigaciones posteriores dotadas ya de objetivos más definidos.

Una visión panorámica de este género debe atender únicamente a aquellos elementos de cada vertiente cuya relación con los de la otra sea más intensa y directa, olvidándose del resto. De este modo, estudiaremos los principios de categorización social y algunas de sus posibles combinaciones. Pero solamente esbozaremos las operaciones cognitivas mediante las que se los construye y combina. Y tampoco abordaremos las que conducen a adscribir un objeto concreto a una categoría en particular. De igual forma, aludiremos al nexo entre estas diferentes combinaciones de categorías y ciertos modos globales de comportamiento. Pero, ni detallaremos estos últimos, ni profundizaremos en los mecanismos que los vinculan con aquéllas. En definitiva, nos interesaremos siempre más por las "causas" y los "efectos" que por sus conexiones intermedias. No daremos cuenta por igual de los diversos momentos de nuestra dialéctica global, sino que nos centraremos sólo en algunos de ellos.

Para llevar a cabo semejante estudio, nos parece que lo más apropiado es tratar de compaginar la reflexión teórica con el examen de un caso empírico particular. Para nosotros el mejor modo de reflexionar sobre cuestiones teóricas generales es hacerlo al compás de la investigación empírica. Y la mejor manera de investigar empíricamente es hacerlo en el marco de una reflexión teórica. Ello permite mantener una constante interacción entre las concepciones teóricas más generales, los conceptos "intermedios" de aplicación más específica y restringida y los datos empíricos relativamente

más en bruto. Mediante tal interacción, se pueden ir ajustando y corrigiendo los unos en función de los otros, para ir volviendo más coherente nuestro esquema global. Las concepciones teóricas generales se convierten entonces en el fundamento de la investigación y ello obliga a definir las de un modo más preciso y operativo. Y los hechos empíricos se transforman en un medio de poner a prueba los postulados teóricos, si bien sin aspirar a un rigor "falsacionista" excesivo y prematuro. Esta función obliga a seleccionarlos con cuidado, a orientar nuestra búsqueda con objetivos claros. Consideramos que esta estrategia es la más adecuada para conjurar los dos peligros simétricos de perderse en una especulación abstracta, sin contacto con la realidad, o de confinarse en la mera descripción del hecho concreto, sin extraer enseñanzas más generales, cayendo en lo anecdótico.

I.10. El caso particular del inmigrante marroquí.

Unicamente se puede aspirar a alcanzar estos objetivos, si se dispone de un particular objeto de estudio, en el cual, debido a su peculiar naturaleza, se articulen con especial claridad las dimensiones práctica y mental de la existencia humana. Solamente de este modo se podrá observar con la claridad necesaria esta dialéctica triádica que tanto nos interesa. Para ello, es preciso ante todo que los lazos entre las categorías estrictamente sociales del sujeto y el resto de su ideología global resulten en este caso especialmente patentes. Asimismo, tales categorías tendrán que orientar de un modo particularmente claro el comportamiento de este sujeto. Y, por último, su entorno social habrá de plantearle en un momento dado una serie de nuevos retos, capaces de incitarle a modificar este comportamiento y estas categorías, activando, así, con particular intensidad la dialéctica existente entre ambos.

El objeto que hemos elegido en esta investigación parece satisfacer estos tres requisitos. Consiste en los distintos usos que muchos de los inmigrantes marroquíes afincados en la Comunidad de Madrid hacen de una serie de sistemas de orientación social. Pretendemos estudiar cómo aplican estos diversos sistemas, en qué ocasiones y con qué fines lo hacen, y cómo pueden reelaborarlos en ciertas circunstancias en busca de una mejor adaptación a su nuevo entorno social.

Se trata de un conjunto de fenómenos que presenta unas peculiares características, que lo vuelven enormemente apropiado para el tipo de investigación en la que estamos interesados. Ello es así, tanto en lo que se refiere a su dimensión cognitiva, como a la conductual.

En cuanto a la primera, una gran parte de los diversos sistemas de orientación social que emplean los inmigrantes marroquíes se encuentran integrados, al menos parcialmente, dentro de tres sistemas ideológicos más amplios. Estas ideologías son la islámica, la nacionalista y la de la modernización, o modernista. De estos tres sistemas el Islam es al que vamos a dedicar una mayor atención. Ello se debe no sólo al gran arraigo e importancia de esta ideología entre la mayoría de la población marroquí, sino igualmente a otro rasgo suyo que la vuelve especialmente apta para ilustrar la dialéctica entre el pensamiento y el comportamiento.

Este rasgo estriba en su carácter *globalizante*. Esta globalidad es ciertamente menor de lo que pretenden ciertos tópicos al uso (Charfi, 1983: p. 5). Pero aún así, los vínculos entre sus concepciones generales sobre el mundo y el ser humano y sus normas concernientes, incluso, a ciertos detalles del comportamiento cotidiano son enormemente intensos. Por ello, la modificación adaptativa de sus categorías sociales, en aras de una inserción más adecuada en un nuevo medio social, acarreará con seguridad una serie de conflictos cognitivos con sus otros componentes, a los que habrá luego que responder debidamente. La dialéctica entre el entorno, la acción y el pensamiento, se nos presentará entonces con una especial nitidez.

Pasando ahora a la dimensión conductual, la emigración implica lógicamente un cambio muy brusco en las relaciones sociales que mantenían antes estas personas y a través de las cuales conseguían solventar más o menos sus distintas necesidades, como el empleo, la vivienda, el disfrute del espacio público, el dinero, la consideración social, el afecto o la consecución de una pareja. Por una parte, muchas de las relaciones que sostenían en su medio de origen se van a volver ahora menos intensas o simplemente van a desaparecer. Del mismo modo, va a ser preciso iniciar otras nuevas. Así, el contacto con los españoles va a pasar a ocupar un lugar fundamental. Pero además de ello van a existir ciertas diferencias entre estas nuevas relaciones y las anteriores. Ello va a deberse básicamente al hecho de que estos mismos españoles se orientan mediante esquemas diferentes a la hora de establecer lo más correcto moralmente y lo más razonable en términos prácticos.

En concreto, en lo que respecta al grado de igualdad existente en estas relaciones, los cambios van a ser de gran calado. Prácticas con frecuencia bien consideradas en el medio de origen, como el seguimiento del Ramadán, la oración, el respeto a los tabúes alimenticios, o incluso la vigilancia sobre la "decencia" de los miembros femeninos de la familia, y que son muy útiles en este medio para ser bien tratado por los demás, no van a ser objeto ya de admiración ni de elogio por parte de los españoles con los que hay que relacionarse. Incluso pueden ser tomadas como indicadores para una categorización social desfavorable, en lo que Goffman denominaría estigmas (1970).

No siempre estas personas se encuentran inmediatamente preparadas para afrontar todos estos nuevos cambios que con frecuencia trae aparejada la emigración. Siguiendo a Bourdieu (1991: Cap. III), los esquemas que organizan nuestro comportamiento se desarrollan habitualmente en el curso de un proceso de familiarización inconsciente con unas determinadas condiciones de existencia, de las que van a ser homólogas aquellas otras en las que van a ser posteriormente aplicados. Por ello, el comportamiento del sujeto se halla de por sí bastante bien adaptado a su entorno, lo cual le otorga una relativa eficacia. El caso con el que nos encontramos ahora es radicalmente distinto. La emigración confronta a sus protagonistas con unas condiciones de existencia distintas de aquellas que modelaron originariamente su hábitus. Y los retos planteados por estas nuevas condiciones no siempre pueden ser adecuadamente solventados mediante esas mismas estrategias adaptativas que antes resultaban efectivas. Se hará preciso entonces ir modificándolas, y ello supondrá una *remodelación* de los esquemas que las generaban y, por lo tanto, un auténtico proceso de resocialización.

Esta nueva socialización puede llegar a ser bastante profunda, debido a la proliferación de relaciones discriminatorias con las que se va a encontrar ahora el inmigrante marroquí en sus relaciones con los autóctonos.

Tal y como veremos con más detenimiento en el Capítulo V, la ideología nacionalista, muy difundida entre la población española, defiende un trato comparativamente más favorable hacia los "connacionales" que hacia los "extranjeros" (Castien, 1997). Esta prioridad general se plasma luego en las más diversas esferas de actividad. Puede determinar la solidaridad mutua en conflictos bélicos, la compra prioritaria de productos "nacionales" o una preferencia estética hacia las "propias" formas culturales.

En lo que respecta específicamente a las actitudes respecto al inmigrante extranjero, éste es visto como alguien que, por definición, se encuentra instalado en un país distinto del suyo. Por ello, su derecho a vivir dentro de este país es considerado menor que el de los autóctonos. Lo mismo ocurre, naturalmente, con su derecho a disfrutar de los distintos recursos que puede ofrecerle la nueva tierra en la que habita, trátase de los puestos de trabajo, la vivienda, los servicios sociales o el simple espacio público. Así, se le tiende a considerar una especie de *huésped* (Pereda, Prada y Seoane, 1981: p. 127-129) (Seoane, 1984). Como tal, su derecho al acceso a los recursos nacionales puede supeditarse al

previo disfrute que los nacionales hagan de los mismos. Y, asimismo, las exigencias sobre su comportamiento serán seguramente también mayores. Las faltas que pueda cometer le serán más difícilmente perdonadas.

Esta visión del inmigrante y del lugar que le corresponde es la que guía corrientemente una gran parte del comportamiento de los autóctonos con respecto a ellos, empezando por las propias autoridades. Los propios inmigrantes la aceptan también en muchos casos como legítima (Colectivo Ioé, 1991: p. 51-52). Junto con la xenofobia y el racismo propiamente dichos, con los que a menudo se amalgama, como veremos en el Capítulo V, constituye una de las principales bases ideológicas de la discriminación que con tanta frecuencia padecen. Tales conductas discriminatorias pueden ser más o menos abiertas o sutiles y producirse en ámbitos que van desde el estatuto jurídico, hasta las relaciones de vecindad o de amistad. De ahí, que podamos considerarla como uno de los principales elementos configuradores del llamado contexto receptor de la inmigración.

Cuando las diferencias culturales entre los grupos nacionales implicados son además bastante notables, aumenta la posibilidad de que los miembros del exogrupo nacional sean percibidos como gentes muy distintas de las del endogrupo, y, por lo tanto, merecedoras de un trato discriminatorio bajo ciertas condiciones. En el caso concreto de los inmigrantes marroquíes en España, las diferencias entre su estilo de vida y el de los autóctonos propician el que se les perciba como especialmente diferentes, como especialmente extranjeros. Y cuanto como más distinto es percibido alguien más fácil es poder percibirlo luego también de un modo negativo (Fernández Villanueva, Domínguez Bilbao y Revilla Castro, 1995). Y de hecho nos encontramos a menudo con esta caracterización negativa⁴. Por todo ello, estas personas se encuentran en una situación respecto a los autóctonos, que les convierte potencialmente en blanco de comportamientos discriminatorios por parte de éstos, unas prácticas que en muchos casos pasan de la potencia al acto.

El inmigrante marroquí puede responder de muy diversos modos ante las prácticas discriminatorias de las que es objeto. Pero, en general, al no tener apenas capacidad para modificar los principios de categorización que constituyen el fundamento de las mismas, se ve obligado a adaptarse a ellas de una serie de formas que iremos viendo a lo largo de este estudio y que esbozaremos muy someramente un poco más abajo.

Todos estos hechos no son en modo alguno exclusivos de la condición del inmigrante, ni tampoco, obviamente, de la del inmigrante marroquí. Ser objeto de unas determinadas categorizaciones que, por decirlo así, marquen la propia vida es algo muy frecuente. Como lo es también el que estas categorizaciones sean negativas y conduzcan a una situación discriminada. Lo mismo ocurre con la posibilidad de responder ante esta situación de modos muy diversos. De ser esto así, los estudios sobre las poblaciones inmigrantes tan sólo servirían para incrementar algo más el ya rico bagaje de investigaciones acerca de los grupos discriminados. Del mismo modo, tampoco el cambio brusco en las condiciones de vida es algo exclusivo del inmigrante. Lo experimentan igualmente quienes sufren ascensos o descensos en la jerarquía social o quienes son víctimas de algún accidente y a nivel colectivo lo sufre el conjunto de la población en épocas de amplia transformación social. Pero lo que distingue a la emigración es que reúne en una misma experiencia la discriminación

⁴ *Aparte de las investigaciones empíricas que así parecen atestiguarlo (Bergere, 1994, Colectivo Ioé, 1995) podemos recordar la imagen que del mundo árabe han venido presentando tradicionalmente los manuales escolares o los diccionarios y enciclopedias de uso común. En ellos nos encontramos con que la información acerca de la cultura árabe e islámica es escasa y frecuentemente falsa e incluso con la presencia de epítetos despectivos hacia el Islam en general y hacia la figura de Mahoma en particular (Alonso, 1989; Equipo Darek-Nyumba 1983). Asimismo, la cultura hispanomusulmana medieval recibe escasa atención (Equipo Darek-Nyumba 1978).*

y el cambio brusco. Conduce con demasiada frecuencia a una adquisición casi repentina de la condición discriminada. Ello la vuelve enormemente útil desde un punto de vista científico, por más que podamos deplorar todo esto desde un punto de vista ético.

En el caso concreto de los inmigrantes marroquíes esta utilidad científica resulta aún mayor. Pues aparte de todo lo anterior, la nueva condición que padecen ahora estas personas va a incitarles, como hemos visto más arriba, a emprender una serie de cambios dentro de sus sistemas de orientación social, que podrán acabar repercutiendo posteriormente sobre el conjunto de sus sistemas ideológicos.

Pero para aprovechar convenientemente esta potencial utilidad epistemológica, es preciso seguir avanzando hacia una mayor concreción en nuestro planteamiento. Con este fin, vamos a examinar a continuación más detenidamente la naturaleza del sistema de relaciones sociales en el cual se hallan inmersos estos inmigrantes. Este examen debe proporcionarnos algunas claves para entender sus particulares formas de actuar y de pensar.

Ya sabemos que cada sujeto consigue satisfacer en mayor o menor medida sus diversas necesidades personales a través de las distintas relaciones sociales que sostiene. Recurre al trato con unas personas para lograr ciertos objetivos y a los contactos con otras para colmar otros deseos. Cada uno de nosotros ha ido organizando, así, a lo largo de su vida una particular red social en torno suyo. Esta red constituye un instrumento personal para aprovechar las potencialidades de las distintas relaciones que le es posible entablar. Por medio suyo, se organiza la distribución entre todas estas relaciones de las distintas funciones que necesita que ellas desempeñen para él. Y muy a menudo las personas con las que se mantienen los diversos tipos de relaciones van a poder también ser adscritas a diferentes categorías sociales. Esta peculiar configuración de relaciones sociales que cada sujeto establece en torno suyo es lo que vamos a denominar su *tipo global de organización de las relaciones sociales*.

Este tipo constituye una entidad estática. Como tal, es el resultado de la interacción dialéctica del sujeto con los demás. En el curso de esta interacción, se puede optar por mantener unas relaciones dadas con unos determinados tipos de personas, pero estas últimas también van a poseer sus propias prioridades. Va a tener lugar entonces un proceso incesante de ajuste en las relaciones sociales con los demás. Este proceso, en el cual el sujeto no dispone, obviamente, de un poder ilimitado, es lo que vamos a denominar su *modo global de organización de sus relaciones sociales*, el modo mediante el que reparte su tiempo y su esfuerzo entre las diferentes personas que le rodean. Por medio del mismo, en un momento dado estas relaciones van a estar organizadas en lo que a él respecta de una determinada manera, en vez de otra.

La reducida capacidad del sujeto para organizar sus relaciones sociales es, en primer lugar, un producto inevitable de lo reducido de su creatividad personal. Le es imposible pensar o hacer cualquier cosa, respecto a cualquier persona y en cualquier momento. Pero a este primer obstáculo subjetivo e interno se añaden otros de carácter objetivo y externo. Ante todo, resulta extremadamente difícil compaginar las relaciones con los miembros de ciertas categorías sociales diferentes. Puede existir muy a menudo una *incompatibilidad*, mayor o menor, entre ciertos tipos de relaciones. No todos los tipos globales de organización de las relaciones sociales van a ser igual de fáciles de alcanzar, ni de mantener.

Cuando el sujeto se comporta de un determinado modo con los integrantes de una categoría social dada, y consigue ser categorizado por ellos de un modo comparativamente positivo, lo cual le predispone a otorgarle un trato más favorable, puede estar propiciando al mismo tiempo que los miembros de una segunda categoría le vean, por contra, con peores ojos y se sientan menos

predispuestos, por ello, a conducirse hacia él tan amigablemente que como podrían haberlo hecho en otras circunstancias. En otras palabras, si se establecen unas relaciones relativamente privilegiadas con los miembros de un determinado grupo social, quizá las que se hayan de sostener con los miembros de otro grupo tengan que ser entonces más discriminatorias (Castien, 1996). Aparecen así, lo que Veredas (1999) denomina una serie de zonas de inclusión y exclusión social, que se presuponen mutuamente, de tal forma que ciertas inclusiones favorecen ciertas exclusiones y viceversa. Por esta razón, uno de los aspectos clave de los distintos tipos de organización de las relaciones sociales va a consistir en los distintos *equilibrios* que se pueden establecer entre las diversas relaciones sociales a las que se recurre.

Por estas razones, cualquier tipo de organización no se reduce nunca a un mero agrupamiento de relaciones sociales, sino que es un sistema, en el verdadero sentido del término. Ha de existir, por ello, una cierta armonía o coherencia entre las distintas relaciones sociales que lo integran. Si se produce un incremento en la importancia de ciertas relaciones y de su carácter favorable, habrá de producirse muy probablemente un cambio en el sentido contrario para otras.

Evidentemente, cualquier eventual equilibrio que pueda alcanzarse habrá de poseer además un carácter dinámico. Podrá experimentar alteraciones a lo largo del tiempo, dado que ninguna de las distintas *componendas* que se puedan establecer entre las distintas relaciones sociales resultará plenamente satisfactoria, por lo cual existirá siempre la tentación de tratar de modificarla. Cualquiera de las modificaciones que entonces se lleven a cabo podrá, sin embargo, suscitar una reacción por parte de los otros, que conducirá con toda probabilidad a nuevas transformaciones.

En el caso concreto de los inmigrantes marroquíes, a menudo se produce una *correspondencia* inversa ente el grado de igualitarismo presente en las relaciones con los otros marroquíes y el existente en las mantenidas con los españoles. Pues la modificación del propio estilo de vida, con el fin de despojarlo de aquellos elementos que favorecen el ser etiquetado como un marroquí, facilita el ser percibido como menos diferente por muchos españoles, y, por lo tanto, como menos "extranjero", y menos merecedor de un trato discriminatorio. Pero, al mismo tiempo, esta asimilación cultural puede propiciar que ciertos compatriotas suyos le juzguen a este mismo inmigrante como alguien cuyo comportamiento es impropio de un marroquí y, ante todo, de un buen musulmán. Y ello tendrá sus repercusiones negativas en el plano social.

Estas dos tendencias contrapuestas se pueden conciliar mediante diversas componendas, más o menos decantadas en favor de las relaciones con un grupo nacional o con el otro. De ellas nos ocuparemos a fondo especialmente en el Capítulo XI. Cada una de estas componendas va a constituir un específico tipo de organización de las relaciones sociales en la emigración, y, por lo tanto, un específico tipo de inserción simultánea en las sociedades de origen y de acogida, al que para abreviar denominaremos tipo de inserción migratoria. Pero en términos generales, podemos apuntar ya que los equilibrios alcanzados acostumbra a ser francamente *inestables*, pues ciertas categorizaciones favorables por parte de un grupo nacional pueden tener que pagarse con otras más hostiles por parte del otro, lo cual puede incitar entonces a remodelar la organización inicialmente conseguida, activando toda la dialéctica con el entorno.

Obviamente, lo que más nos va a interesar aquí de los distintos modos de organización de las relaciones sociales de los que nos vamos a ocupar es el peculiar equilibrio que se establece en cada uno de ellos entre el grado de igualdad existente en la distintas relaciones que establece el sujeto. Y dado que la residencia en España obliga a sostener una gran parte de estas relaciones con españoles, y dado el carácter potencialmente discriminatorio de estas relaciones, podemos considerar como un aspecto central de estos modos de organización su naturaleza de modos de reacción ante una discriminación potencial.

Por otra parte, ninguna de estas respuestas globales ante la discriminación puede ser considerada como la plasmación de ninguna estrategia preexistente de antemano. Por el contrario, tales estrategias se van forjando en interacción con el propio comportamiento, de acuerdo a la dialéctica ya expuesta entre el pensamiento, el comportamiento y el entorno. Esta dialéctica en este caso concreto puede extenderse a lo largo de toda una vida. Y, por supuesto, no va a detenerse en el caso de estas estrategias, sino que va a afectar, en mayor o menor medida, también al conjunto de los sistemas para la orientación social y, más allá de ellos, a una gran parte de los esquemas ideológicos generales de la persona.

Esto no significa, sin embargo, la existencia de ninguna relación mecánica y unilateral entre los modos de comportamiento, los sistemas de orientación social y los sistemas cognitivos en un sentido amplio. Nada más lejos de nuestra intención que la defensa de ningún determinismo estrecho. Lo que postulamos en cambio es la existencia de un *abanico restringido* de correspondencias entre los tres. Cada modo de comportamiento podrá compaginarse únicamente con unos sistemas de orientación, y cada sistema sólo podrá hacerlo con unas ideologías más globales. De igual manera, nos encontraremos con otro abanico igual de restringido de combinaciones entre las ideologías y los sistemas de orientación y de éstos con los modos de comportamiento global.

Todo lo anterior nos muestra que el estudio del comportamiento de este colectivo puede resultar de gran utilidad. Pues, el investigador va a tener a su disposición una amplia gama de modos de organizar las relaciones sociales dentro de un colectivo no extraordinariamente numeroso. Se trata, así, de un objeto de estudio dotado de una enorme riqueza. Asimismo, la inestabilidad de todos estos modos de comportamiento, incrementa la variedad de los mismos, en la medida en que un mismo sujeto puede ir desarrollando varios distintos a lo largo de su vida. Toda esta variedad permite al investigador comparar unos tipos con otros y correlacionarlos con aspectos diferenciales del contexto concreto al que se enfrenta cada persona o con los distintos perfiles sociológicos de las mismas.

Pero esta riqueza no se limita a los comportamientos, sino que se extiende también a los procesos cognitivos. Por una parte, la propia variedad de modos de comportamiento va a propiciar, lógicamente, una variedad correspondiente en los modos de pensamiento. Por otra, el ya señalado carácter acelerado de estos cambios va a incrementar tal variedad, al favorecer los cambios en el modo de pensar a lo largo de la vida. Así, la inestabilidad de los modos mediante los que se organizan las relaciones sociales promueve otra concomitante en los esquemas ideológicos.

Y además de todo ello, la necesidad de mantener distintas relaciones con miembros de diferentes colectivos incita al sujeto a proveerse de una gama relativamente extensa y variada de principios de categorización social. Y no debemos olvidar tampoco que, ya antes de emigrar, los sistemas ideológicos de muchas de estas personas eran muy complejos, al alimentarse de un repertorio colectivo nutrido a un mismo tiempo por las "culturas" "occidental" y "arabo-islámica". De este modo, la riqueza de nuestro objeto de estudio es doble, práctica e ideológica.

A lo largo de todo este capítulo hemos tratado de exponer de un modo relativamente sencillo las principales líneas vertebradoras de nuestra investigación. Ello nos ha obligado a hacer uso muy a menudo de un lenguaje más abstracto del que nos hubiera gustado. Además, hemos ido elaborando nuestro planteamiento siguiendo un método fundamentalmente deductivo. Si de verdad queremos compaginar la reflexión teórica con el análisis de los hechos empíricos, debemos proveernos de unos conceptos más precisos y operativos. Solo así podremos construir los datos que nos permitirán poner a prueba la posible fecundidad de nuestro marco teórico. Ello nos permitirá conciliar la deducción con la inducción. Esta será la tarea a la que nos consagraremos a partir de la

Segunda Parte. Pero antes es preciso realizar todavía algunas consideraciones epistemológicas y metodológicas y exponer brevemente el desarrollo de nuestro proceso de investigación. A ello nos dedicaremos en el próximo capítulo.

Capítulo II

CUESTIONES DE EPISTEMOLOGIA Y METODOLOGIA

II.1. Teoría, epistemología y metodología

En este segundo capítulo vamos a proseguir nuestra exposición de las concepciones generales que han guiado nuestra investigación, con el fin de que ésta última pueda ser enjuiciada más cómodamente. Pero mientras que en el capítulo anterior nos hemos ocupado fundamentalmente de aquellos aspectos de la misma más directamente vinculados con la teoría psicosocial, ahora vamos a centrarnos, en cambio, en sus dimensiones más epistemológica y metodológica. Comenzaremos tratando de poner de manifiesto la articulación lógica existente entre nuestras concepciones teóricas ya expuestas y nuestras opciones metodológicas. Una vez dado este primer paso, examinaremos muy someramente el modo concreto en que hemos aplicado esta metodología en nuestro caso, con algunas de las vicisitudes que han acompañado esta aplicación.

Nuestra elección de una determinada metodología de trabajo ha sido en gran parte el resultado de las opciones teóricas por las que nos hemos decantado previamente. Ha sido esta específica visión de la realidad social la que nos ha conducido a seleccionar un determinado objeto de estudio en vez de otro. Y ha sido la específica naturaleza de este objeto la que nos ha llevado luego a escoger también una determinada metodología de investigación. De este modo, esta metodología se ha encontrado condicionada en todo momento por los presupuestos teóricos de los que partíamos. Esta influencia es inevitable, dado que, en términos generales, los puntos de vista teóricos acerca de cualquier aspecto de la realidad condicionan siempre en gran medida los planteamientos epistemológicos sobre lo que se puede llegar a conocer realmente acerca del mismo y, por lo tanto, determinan asimismo la elección de las estrategias metodológicas más apropiadas para alcanzar este conocimiento. Ocurre, con ello, que los resultados que podemos alcanzar en una investigación se encuentran siempre, hasta cierto punto, ya prefigurados por nuestros puntos de partida iniciales.

Pero este hecho no significa necesariamente que nuestro conocimiento del mundo empírico tenga que quedar reducido, entonces, a una representación meramente subjetiva, desprovista de cualquier relación efectiva con la realidad externa, como correspondería al fruto de una elección teórica apriorística y de carácter puramente arbitrario.

Pues estas opciones teóricas no tienen por qué ser tan arbitrarias como a algunos les gusta creer. Aunque evidentemente nuestras teorías se encuentran siempre condicionadas por el medio en el que vivimos y, por lo tanto, por concepciones y objetivos extracientíficos, tampoco podemos olvidar que esta influencia no tiene por qué ser absoluta. La propia estructura del "campo científico" (Bourdieu, 1988b: 41-42), con la institucionalización de prácticas como la apelación a los datos empíricos o la necesidad de exponer los propios planteamientos de manera más o menos clara y coherente, favorece que, hasta cierto punto, exista también una aspiración al saber. Y, a veces, las preferencias por unas determinadas opciones teóricas en vez de otras puede hallarse guiada precisamente por estas aspiraciones.

En ocasiones este afán conocedor puede ser además coronado por un cierto éxito. Puede dar lugar en ese caso a una representación de la realidad hasta cierto punto fidedigna. Es lo que ocurre cuando estas loables intenciones vienen acompañadas de un método de trabajo eficaz. La eficacia de este método de trabajo no es algo que únicamente pueda desearse o suponerse. También puede calibrarse. Así, el grado de fidelidad a la realidad alcanzado por nuestras representaciones puede ser puesto a prueba. Y ello permite ir mejorando nuestro proceso de aproximación a ella. Sin duda, los

criterios mediante los que se va a dictaminar el nivel de correspondencia entre estas representaciones y los hechos reales van a variar en función de nuestras diversas concepciones teóricas profesadas previamente. También van a ser relativamente laxos. No existen, al menos que sepamos, recetas mágicas. Todo resulta inevitablemente complicado, aunque en ello no se diferencia mucho la empresa científica de las demás que conforman nuestra vida. Pero aún así, podemos postular la existencia de estos criterios mínimos de cientificidad, sin tener que recurrir a ningún acto de fe. Pues si partimos del presupuesto filosófico de que existe un cierto grado de orden en el mundo y de que hasta cierto punto podemos descubrirlo, presupuesto, por lo demás, bastante razonable, podremos distinguir entre aquellos planteamientos más o menos fecundos, en virtud de su capacidad para organizar con facilidad sectores mayores o menores de la realidad (Harris, 1982: Cap I; Bourdieu, Passeron y Chamboredon, 1976: 91-94), sin que con ello proliferen las anomalías en el sentido, en el que entiende Kuhn este término (1975: p. 92 y ss), y sin tener en cuenta su capacidad para satisfacer otros objetivos diferentes de carácter extracientífico, como el grado de satisfacción subjetiva que reportan o su capacidad para movilizar la acción colectiva en una determinada dirección.

En definitiva, si bien existe una clara determinación de la metodología y sus resultados por parte de la teoría adoptada previamente, esta determinación no tiene por qué ser en modo alguno absoluta. De lo contrario, la Ciencia en cuanto que empresa de desvelamiento de la realidad resultaría sencillamente imposible. Porque en un caso semejante lo único de lo que seríamos capaces de hacer sería desarrollar nuestras premisas iniciales hasta sus últimas consecuencias, sin poder nunca comparar tales deducciones con los hechos empíricos. Viviríamos, así, encerrados dentro de un sistema de representaciones completamente arbitrario; o de varios, en el caso de que fuesen varios los paradigmas que compitiesen entre sí.

En el marco de esta posición epistemológica, vamos a intentar poner de manifiesto los nexos existentes entre las específicas opciones teóricas que hemos adoptado en el capítulo anterior y la concreta metodología mediante la que después hemos ido recogiendo y sistematizando la información necesaria para poner a prueba la fecundidad de estas opciones. Como se recordará, hemos defendido la existencia de una dialéctica incesante entre el sujeto y su entorno, cuyo resorte principal es la que se desarrolla en su interior entre la actividad práctica y el pensamiento de este sujeto. Todas estas entidades en interacción constituyen además sistemas estructurados, por lo cual la dialéctica entre ellas ha de tener lugar no tanto entre los diversos componentes de cada una de ellas, como entre estas entidades entendidas como totalidades. En virtud de estos postulados, hemos adoptado aquellos métodos de trabajo que nos han parecido más aptos para captar esta interacción dinámica. Ha resultado preciso tomar en consideración la complejidad del entorno, del comportamiento y del pensamiento del sujeto, lo cual nos ha obligado a adoptar una metodología etnográfica, basada fundamentalmente en la observación participante.

Pero antes de abordar estas relaciones entre nuestro objeto de estudio y los métodos de investigación que mejor se le adecuan, debemos examinar, aunque sea brevemente, el proceso mediante el que hemos construido este mismo objeto. Pues una exposición de carácter epistemológico no puede nunca restringir sus intereses únicamente a los procedimientos para la observación del mundo empírico. Debe igualmente ocuparse del proceso mediante el que tiene lugar el trabajo de teorización, articulado con el de observación. Por esta razón, vamos a dedicar el próximo apartado a exponer algunos aspectos claves del método que hemos seguido a la hora de teorizar.

II.2. La labor de teorizar

A lo largo de este trabajo de teorización, hemos intentado guiarnos siempre por una serie de reglas muy generales. No pretendemos en modo alguno que estas normas posean ninguna validez universal, ni nada parecido. Pero ellas nos han resultado personalmente de gran utilidad y, por ello, quizá puedan tener algún interés para otros.

Para nosotros el trabajo de delimitación de unas concepciones generales, de un objeto de estudio, de unas hipótesis, de una problemática teórica en suma, debe ser ante todo un trabajo serio y disciplinado, en el sentido más literal de ambos términos. Hay que procurar no perder nunca el control sobre el propio pensamiento. Cada paso debe ser dado con sumo cuidado y con pleno conocimiento de causa. Uno puede sin duda dejarse llevar a veces por una inspiración repentina. Pero después, ya con más calma, debe volver sobre lo escrito y revisarlo con espíritu crítico. La inspiración debe permanecer siempre bajo nuestro control, si es que no queremos caer en algunas de las trampas que a veces trae aparejadas.

Una de la más graves es la de esas metáforas que aparentemente aclaran todo y en realidad no explican nada. Hay que tener siempre cuidado con los símiles entre lo ya más o menos conocido y lo que aún está por conocer. Como señala muy acertadamente Robin Horton (1977: 82-87), la formulación de tales analogías forma parte necesariamente de todo proceso de conocimiento, pero lo que distingue al pensamiento propiamente científico es su capacidad para superar estas analogías iniciales, demasiado fieles al modelo en el que se basan, para ir forjando después otro nuevo, más ajustado ya a lo que parece ser la naturaleza real del conjunto del fenómeno al que se refiere. De lo contrario, corremos el riesgo de engañarnos, creyendo que, al haber logrado formarnos una cierta idea acerca de estos fenómenos- de la que no sabemos además si es acertada o no -,hemos entendido realmente su constitución interna o sus vínculos con otros niveles de la realidad (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: 72-82).

Muchas de tales metáforas no son, sin embargo, el fruto de ninguna inspiración personal desbocada, sino que se encuentran a disposición de todos nosotros bajo la forma de esas prenociones del sentido común, tan denostadas por Durkheim (1987: Cap. II). Estas prenociones nos proporcionan unas certidumbres tan cómodas, como generalmente poco veraces. Es necesario, por ello, reemplazarlas por algo más solvente.

La alternativa frente a este conformismo con el conocimiento aparente no es otra que el trabajo duro. Debemos esforzarnos en captar la lógica interna de nuestro objeto de estudio, hasta el punto de ser luego capaces de reconstruirla mentalmente. Con este fin, hemos de definir meticulosamente cada uno de nuestros conceptos, junto con los nexos entre unos y otros. Ello nos llevará a localizar aquellas posibles lagunas en nuestra representación del mismo en las que nunca antes habíamos reparado. Sólo así nos iremos desprendiendo de todas estas metáforas engañosamente explicativas. Y este proceso de reflexión continua no debe confundirse de ningún modo con una simple operacionalización rutinaria de las categorías preexistentes. Cuando la necesaria operacionalización no tiene lugar en el marco de un proceso de elaboración teórica, desemboca forzosamente en una mera reformulación de las prenociones del sentido común con un lenguaje algo más preciso (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: p. 38), pero nada más. La realidad volverá a presentarse de nuevo ante nosotros tan engañosamente transparente, como realmente opaca.

Esta imprescindible labor de elaboración teórica en un sentido amplio debe integrar junto al cuidadoso trabajo de conceptualización una reflexión más atrevida e imprudente. Esta reflexión puede apoyarse legítimamente sobre alguna analogía inicial entre el objeto de estudio escogido y algún otro

aspecto de la realidad. Por ejemplo, la adopción de la metáfora de la circulación, para entender la lógica de los movimientos de la sangre dentro del cuerpo o la de la sociedad, para comprender la naturaleza de los organismos pluricelulares, por poner sólo dos casos, constituyeron pasos fundamentales en el estudio de ambos hechos (Canguilhem, citado en Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: pp. 190-195). En nuestro caso, nos hemos servido también, con mucha más modestia, claro está, de algunas de estas metáforas. Es lo que ya hemos hecho en el apartado I.5., cuando hemos asimilado la actividad cognitiva del sujeto con el hecho de jugar con un mecano o con cualquier otro tipo de arquitectura.

Las metáforas de este tipo merecedoras de ser puestas a prueba se encuentran literalmente por todas partes. Se hallan presentes, desde luego, en las producciones de nuestro sentido común, pero también en elaboraciones más intelectualizadas. Por ello, el investigador social no debe restringir su curiosidad a las contribuciones de su propia disciplina, sino que ha de dirigir también su atención a lo que se hace en otros campos de investigación, o incluso en los terrenos de la literatura ensayística o de ficción. A este respecto, coincidimos plenamente con la afirmación de Jesús Ibáñez (1979) de que en muchas de estas obras el científico social puede encontrar una fuente de inspiración más valiosa que en otras que pasan habitualmente como ejemplos acabados de la investigación social. No en vano, con frecuencia las obras de este género constituyen el fruto de un ejercicio de pensamiento que, al no estar tan limitado por las exigencias de rigor y de verificabilidad del método científico, discurre con mucha mayor libertad. Ello les otorga una fecundidad y una creatividad de la que por desgracia muchas veces adolecen los productos de la investigación más académica.

Por supuesto, estas primeras intuiciones, sin la corrección posterior de la operacionalización, pueden desembocar fácilmente en esa inspiración indisciplinada que tan a menudo nos conduce a conformarnos con metáforas engañosas. A este respecto, es preciso no olvidar nunca que el contenido de las obras de carácter no académico, por más fecundo que pueda ser con frecuencia, resulta también a menudo un tanto vago y confuso. Es por ello por lo que no es posible trasplantar directamente los conceptos tomados de estas obras a una investigación con aspiraciones científicas. Previamente deben ser sometidos a un arduo análisis crítico, que nos permita establecer cuáles son aproximadamente las ideas del autor del que nos estamos ocupando, para a continuación definirlo con más precisión y desarrollarlo más pormenorizadamente.

Pero paralelamente a esta toma de conciencia de los riesgos que entraña una excesiva laxitud, tampoco podemos confiar ciegamente en las virtudes de un operacionalismo desbocado. En efecto una insistencia unilateral en la necesidad de operacionalizar nuestros los conceptos, dejando de lado la reflexión más libre, nos privará de la creatividad necesaria (Harris, 1982: Cap. I). Y ello concluirá seguramente en esa operacionalización del sentido común a la que nos hemos referido más arriba. Mantener el equilibrio no es fácil. Pero este equilibrio nos parece la única manera de avanzar.

Satisfacer todas estas exigencias constituye evidentemente una tarea un tanto difícil. Lo es desde luego para quien escribe. Pero puede serlo también para el lector. Se le está reclamando un esfuerzo de interpretación, que le va a obligar a armarse de paciencia. A menudo, este esfuerzo le va a resultar enormemente fastidioso. Tendrá con frecuencia que esperar pacientemente el desenlace de algún razonamiento un poco enrevesado. Habrá de seguir paso a paso, en cambio, en otros casos, el desarrollo de un razonamiento, que ya había entendido antes, sin necesidad de tantas aclaraciones. Y sobre todo, deberá soportar en muchas ocasiones el uso de una terminología bastante compleja. Sin embargo, nos parece que cuando se expone al lector a todas estas molestias se le demuestra también la consideración que se merece. Creemos que es nuestra obligación suministrar el mayor número de elementos de juicio, para que cada uno pueda formarse una idea clara de lo que se le está presentando y poder, así, decidir después con el mayor conocimiento de causa posible. Y esta obligación nos exige

reconstruir pormenorizadamente los diversos razonamientos a los que nos hemos entregado en el pasado.

Del mismo modo, nuestro propósito es intentar convencer intelectualmente, presentando una argumentación lo más sólida posible, construida mediante unos razonamientos y unos datos empíricos lo más consistentes posibles. Con ello nos basta. No buscamos seducir a nadie valiéndonos de otras estrategias distintas. Esta falta de ambición contrasta ciertamente con esa tendencia presente en una parte de la literatura en Ciencias Sociales hacia la retórica, hacia el uso de argumentos retóricos en vez de lógicos. No es aquí evidentemente el lugar para hacer ningún examen exhaustivo de esta cuestión, sobre la que existen ya trabajos muy valiosos (Bourdieu, 1999: Parte III). Lo que queremos subrayar es simplemente que, cuando así ocurre, los argumentos formulados operan no por la vía del convencimiento intelectual, sino por otros canales bien distintos (Copi, 1987:81-123), como pueden ser el fomento de algún sentimiento de afiliación grupal, el del orgullo personal, el del deslumbramiento ante las supuestas dotes del autor o el de la fascinación ante lo grandioso. Existe, de este modo, una retórica del deslumbramiento con las cifras, como la hay del deslumbramiento con los datos etnográficos, con la calidad literaria del texto, las referencias bibliográficas o con la complejidad innecesaria de la argumentación. Pero, en nuestra opinión, entre todas estas retóricas destaca especialmente una de ellas por la frecuencia con la que es utilizada y por sus intensos efectos desorientadores. Se trata de la confección de unos textos intencionadamente ambiguos, complicados y oscuros. En ellos el lector no sabe muy bien lo que se le está diciendo y, en consecuencia, puede experimentar esa fascinación por lo misterioso, tan extendida como casi siempre innecesaria, y que le va a predisponer favorablemente hacia el mensaje que está recibiendo.

Nuestra intención es evitar por completo todas estas estrategias retóricas. En que medida lo hemos conseguido será algo que tendrán que juzgar otros. Pero, desde luego, no creemos que el interés de ningún planteamiento teórico dependa del grado de oscuridad con el que esté formulado. Ni creemos tampoco en que el lector tenga ninguna obligación de entretenerse con ningún ejercicio de exégesis para entender lo que se le está diciendo. Seguramente tendrá cosas mejores en que ocupar su tiempo.

Esta aspiración a alcanzar la mayor claridad y la mayor precisión posibles, va a obligarnos con más frecuencia de la deseada a incurrir en la reiteración de nuestras ideas y a detenernos en explicaciones bastante detalladas. Nos hemos esforzado por compaginar estas exigencias de claridad con un estilo de escritura lo más atractivo posible, pero no siempre ha sido fácil. Y a la hora de elegir, en general hemos otorgado prioridad a la exactitud y la coherencia por encima de cualquier concesión a la elegancia literaria.

La problemática de investigación que ha quedado delimitada mediante estos métodos de trabajo se caracteriza por su naturaleza transdisciplinar. Esta transdisciplinariedad se ha debido a varias razones. En primer lugar, nuestro planteamiento teórico se inscribe dentro del ámbito de trabajo de varias disciplinas sociales, cuyas divisiones en gran parte no obedecen tanto a diferencias reales entre sus respectivos objetos de estudio, como a razones históricas o incluso corporativas. En este sentido, queremos contribuir con nuestro trabajo al movimiento crítico encaminado a la superación de este género de divisiones académicas injustificadas.

Pese a las consideraciones anteriores, nuestro trabajo se inscribe fundamentalmente en el ámbito de la Psicología Social, o mejor dicho, en el de una cierta concepción de la misma. Pero, si es esto lo que ocurre en el plano de la teoría, ello no es así, por contra, en el campo de la metodología de investigación. Esta es el segundo fundamento para el carácter transdisciplinar de nuestro trabajo. Tal y como apuntamos ya brevemente en el capítulo anterior y tal y como vamos a explicar más

detalladamente en éste, nuestra metodología de investigación ha sido de índole "cualitativa" y en ella la observación participante ha desempeñado un papel central. Es de todos conocido el rol jugado por esta técnica dentro de la tradición antropológica. De este modo, hemos tenido que conciliar unas aportaciones teóricas, que en la mayoría de los casos se han encontrado asociadas históricamente con una metodología experimental, con una técnica de investigación que, si bien se ha compaginado con las más diversas teorías a lo largo de su historia, no lo ha hecho quizá tanto, al menos que sepamos nosotros, con algunas de las que nos vamos a servir aquí. Ello nos va a obligar a lo largo de todo este trabajo a aplicar estas teorías y estas técnicas de unos modos específicos, marcadamente diferentes de otros mucho más habituales. De este modo, nos hemos servido de los planteamientos de Festinger (1975) o Rokeach (1960 y 1984), por poner sólo dos ejemplos, de un modo relativamente "blando", utilizándolos como fuentes de hipótesis generales, y desarrollándolos por nuestra cuenta, pero desligándolos de la metodología fundamentalmente experimental y cuantitativa a la que se encontraban originalmente ligados.

Y en tercer y último lugar, nos ha sido preciso recoger nuestra información de fuentes muy diversas. La obtenida directamente entre nuestros informantes mediante el trabajo de campo ha sido sólo una porción de la misma. Junto a ella, hemos debido buscar también la necesaria para contextualizar adecuadamente lo aportado por estas fuentes más etnográficas. Se ha tratado de una información de carácter más general, referente a los rasgos más generales de la sociedad arabomusulmana, y en particular de la marroquí, haciendo un especial énfasis sobre la ideología islámica. Ello nos ha impulsado a adentrarnos en terrenos habitualmente propios de los arabistas, los historiadores, los filósofos o los politólogos. Con ello, el carácter transdisciplinar de esta investigación se ha vuelto aún más agudo.

En definitiva, tanto en lo que atañe al plano de la teoría, como en lo que se refiere al nivel empírico, la transdisciplinariedad se ha impuesto para nosotros como una opción ineludible. En nuestra opinión, pese al esfuerzo suplementario que implica, esta opción puede ser muy enriquecedora. Gracias a ella podremos tender puentes entre esferas del conocimiento que muchas veces permanecen artificialmente separadas y, de este modo, nos desviaremos de los caminos ya trillados y exploraremos nuevos parajes.

Pero no hay que olvidar tampoco que esta transdisciplinariedad constituye un objetivo tan loable como difícil de alcanzar. Es muy frecuente que los trabajos de este tipo adolezcan de una llamativa falta de articulación interna. Apenas se consigue otra cosa que amalgamar los resultados de los diferentes enfoques, sin llegar a alumbrar en ningún momento una síntesis capaz de englobarlos. El resultado no es sólo la dispersión, y, por lo tanto, la ausencia de profundización en ninguna cuestión, sino además el eclecticismo teórico. Coincidimos plenamente con Marvin Harris (1982: p. 317), cuando denuncia que semejante eclecticismo "engendra teorías inconexas, que no se compenetran bien entre sí y que a menudo son mutuamente excluyentes". No nos debe extrañar entonces el que ciertas declaraciones en favor de la transdisciplinariedad encubran más bien un afán diletante, tan superficial como fallido.

Una vez más, tenemos que admitir que tampoco aquí conocemos ninguna panacea para escapar de todos estos peligros. Pero al menos, podemos tomar algunas precauciones frente a ellos. Debemos empezar por intentar integrar de un modo efectivo las diferentes perspectivas teóricas de las que estamos haciendo uso. Para ello, es preciso llegar a conocer con una cierta profundidad a cada una de ellas por separado. Gracias a este conocimiento podremos manejarlas, en vez de vernos simplemente arrastrados por su lógica interna, sin tener conciencia de ello. Después hay que compararlas, buscando el modo de conciliar aquellos elementos inscritos en unas y otras por los que nos interesamos. Ello nos va a obligar en muchos casos a someterlas a ciertas críticas, con el fin de eliminar o reformar aquellos

de sus componentes que aparezcan como incompatibles con los integrados en el planteamiento teórico que poco a poco irá surgiendo. De este modo, es preciso llevar a cabo una suerte de apropiación activa de las teorías utilizadas. El desenlace final de esta labor va a resultar, por supuesto, profundamente diferente del de una simple recopilación de teorías, y desde luego del resultado de cualquier intento de establecer una concordancia superficial entre ellas, sin estudiarlas a fondo (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: 45-46). En este punto, la obra de Richard J. Bernstein *Praxis y acción* (1979) nos parece absolutamente ejemplar. En ella el autor aborda cuatro grandes tradiciones que se han ocupado de la actividad humana, como lo son el marxismo, el existencialismo, el pragmatismo y la filosofía analítica. Intenta captar la lógica interna de cada una de ellas, tratando de poner de manifiesto lo que la asemeja y diferencia de las demás. Tiene mucho cuidado en evitar cualquier asimilación superficial o cualquier contraposición demasiado fácil. Y asimismo insiste siempre en la necesidad de tomar cada una de estas tradiciones como digna de estudio en sí misma y no en modo alguno como un mero complemento de las demás. Cuando las contrapone entre sí, intenta mostrar cómo hasta cierto punto todas ellas intentan responder a ciertos problemas comunes, pero sólo en parte. Se trata de confrontarlas en un diálogo crítico, que se encuentra en las antípodas de todo eclecticismo, pero también de ese afán por insistir de manera unilateral en la incomensurabilidad de las distintas tradiciones teóricas. El resultado es un trabajo enormemente esclarecedor que abre ante nosotros muchos nuevos caminos para transitar.

Esta apropiación activa de los instrumentos teóricos forjados por otros, nos va a forzar a revestirlos, por así decir, de un "sello personal". Habremos de esforzarnos por adaptar las contribuciones de las que nos sirvamos a nuestro propio marco conceptual, incluso a nuestra propia terminología. Esta forma de trabajar con las contribuciones de los diversos autores, incluidas las de algunos clásicos, supone un cierto trato "irreverente" hacia ellos. No nos interesa glosarlos, ni citarlos en apoyo de nuestra posición. Nuestro uso de los mismos es, como señala Bourdieu (1988b: p. 39-40) más bien "pragmático", tomamos las herramientas conceptuales que nos han legado, las sometemos a prueba y las modificamos, si hace falta. De este modo, utilizaremos únicamente aquellas de sus aportaciones que nos resulten útiles para nuestros propósitos, y lo haremos únicamente en la medida en que nos lo resulten también. Pero, por otra parte, al intentar servirnos de un modo creativo de estos instrumentos analíticos, nos parece que les estamos haciendo el mejor homenaje del que pueden ser objeto ellos y sus creadores: considerarlos valiosos para la investigación científica.

Pero esta asimilación de los contenidos debe emprenderse con sumo cuidado. De lo contrario, corremos el peligro de, absortos por completo en la elaboración de un planteamiento coherente, despreocuparnos en exceso de lo que realmente han dicho los autores cuyas aportaciones estamos aprovechando. Violentaremos entonces sus afirmaciones y las utilizaremos como un mero refrendo retórico para unas posiciones que, en puridad, solamente nos pertenecerán a nosotros. Pero si, en cambio, deseamos hacer justicia a estas contribuciones y a estos autores, tendremos que exigirnos a nosotros mismos el profundizar, aunque sea mínimamente, en la obra de la que forman parte.

Para lograr esta apropiación personal, pero no superficial, es preciso realizar varias operaciones articuladas entre sí e incesantemente superpuestas en el tiempo. La primera consiste en *localizar* dentro del planteamiento del autor aquellos elementos suyos que realmente parecen estar relacionados con los problemas que a nosotros nos interesan. Una vez hecho esto, el siguiente paso a dar es el de *desligarlos* del resto de este planteamiento y apropiármolos. Se trata de un paso muy complicado. Pues, supone "extraer" unos elementos muy determinados de una estructura teórica dada, en la que están jugando un papel muy concreto, para intentar "reinsertarlos" en otra estructura distinta, en la cual acaso habrán de desempeñar una función también diferente. Esta difícil "operación de trasplante" sólo podrá realizarse gracias a una tercera operación. Esta estriba en "adaptar" estos elementos al nuevo marco teórico en el que van a ser "reinsertados". Y esta operación de "adaptación" se va a componer, a

su vez, de otras dos operaciones simultáneas. La primera es naturalmente la de *redefinir* los nuevos elementos de acuerdo a nuestra propia terminología. Pero, esta redefinición únicamente puede realizarse de un modo correcto, si se profundiza en los conceptos que se encuentran "debajo" de las etiquetas terminológicas. Y, para ello, debe emprenderse una segunda tarea, que consiste en analizar simultáneamente estos elementos y el marco teórico en el que se encuentran insertos. Este cometido nos exige la realización de una *comparación* entre este marco y el propio, que implique la *crítica* de aquellos aspectos del primero que se consideren inadecuados. El análisis realizado en el apartado I.6. acerca del concepto de "habitus" de Bourdieu puede considerarse un primer ejemplo práctico de toda esta metodología.

De cualquier manera, esta empresa sólo puede resultar factible si se consigue definir antes con una cierta precisión los contornos de la problemática teórica sobre la cual se pretende aplicar esta síntesis teórica. De hecho, resulta mucho más fácil limitarse a amalgamar enfoques, cuando no se dispone de un objeto claramente definido. Es esto lo que ocurre, por desgracia, muy a menudo en las Ciencias Sociales, cuyos campos de estudio, no suelen quedar definidos en función de un planteamiento teórico, sea cual sea éste, sino por medio de criterios extraídos directamente de la "sociología espontánea" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: p. 53). Es lo que ocurre, por ejemplo, con campos de estudio tales como "la juventud", "la emigración", "la familia" etc... todos ellos tan amplios y tan vagos, que admiten que se les aborde desde cualquier perspectiva, sin tener que molestarse en integrarlas.

El único modo de acabar con esta especie de tabla de salvación para el eclecticismo teórico consiste en hacer del propio proceso de delimitación de nuestro objeto de estudio una parte fundamental de nuestro trabajo de teorización. De este modo, debemos esforzarnos por alumbrar un objeto de estudio que no tenga que ver tanto con las preocupaciones del gran público o con "candentes problemas sociales", como con una serie de problemas teóricos que haya que resolver. Es esto lo que hemos intentado hacer en el capítulo anterior.

Pero nuestra opción es por la transdisciplinariedad, y no sólo por la apropiación crítica de una serie de contribuciones procedentes de enfoques teóricos muy diferentes. En consecuencia, necesitamos recopilar la información empírica pertinente acerca de una serie de cuestiones relacionadas entre sí, como es el caso de los fenómenos migratorios, las normas de vida islámicas, el problema de la secularización en el Islam, las actitudes de los españoles hacia los inmigrantes etc... Pero de cada una de estas cuestiones nos interesan únicamente algunos aspectos muy particulares, relacionados con otras facetas también muy concretas de las demás temáticas a las que estamos aludiendo. De este modo, el objeto de nuestra investigación abarca ciertamente cuestiones muy diversas, pero no agota ninguna por completo. De cada una de ellas nos interesa únicamente aquello realmente relacionado con nuestros intereses específicos.

Para no caer en una dispersión de objetivos, tenemos que articular debidamente todos estos temas, definiendo sus relaciones en función de la problemática de estudio elaborada desde nuestra particular perspectiva teórica. Por ello mismo, no tenemos por qué aventurarnos por ninguno de ellos más allá de lo estrictamente necesario. En qué medida nuestra profundización en cada uno haya resultado o no suficiente, es algo, de nuevo, que serán otros quienes tengan que juzgarlo.

Nuestro uso de las fuentes bibliográficas va a tener que adaptarse a la diversidad de nuestros objetivos. Estas fuentes van a ser obviamente muy variadas. Pero en cambio, no aspiramos a emplear ninguna bibliografía plenamente exhaustiva respecto a ninguno de los grandes temas de lo que nos vamos a ocupar. Nos serviremos únicamente de aquellas fuentes más directamente relacionadas con los aspectos de cada cuestión que más nos interesan. No vamos a pretender, por tanto, establecer

ningún "estado de la cuestión" acerca de ningún tema. Existen ya muchos y muy buenos sobre todos ellos y elaborar uno más supondría simplemente caer en la mera repetición. Del mismo modo, vamos a servirnos de las contribuciones de autores muy diversos, sea como fuentes de información empírica o de herramientas analíticas. Pero no vamos a intentar tampoco realizar ningún análisis sistemático ni exhaustivo de la obra de ninguno de ellos.

II.3. La necesidad de un método etnográfico

En el capítulo anterior hemos constatado ya la relativa complejidad de nuestra problemática de investigación. Las consideraciones formuladas más arriba nos han revelado además algunas de las dificultades a las que ha habido que enfrentarse durante su delimitación. Por ello, tampoco debe sorprendernos ahora el que la recopilación de la información empírica necesaria para responder a esta problemática vaya a ser también un proceso un tanto delicado.

Hemos apuntado ya en varias ocasiones que para estudiar la compleja dialéctica entre aquellos aspectos del pensamiento, el comportamiento y el entorno del sujeto más directamente relacionados con el fenómeno de la categorización social era indispensable utilizar una metodología etnográfica. Pues solamente de este modo podríamos obtener una información lo suficientemente rica para formarnos una clara idea acerca de los diversos procesos de interacción entre los diversos componentes más parciales de cada uno de estos tres subsistemas. Sin embargo, todavía no hemos profundizado en esta cuestión. Esta va a ser, por ello, la tarea a la que nos vamos a consagrar a lo largo de todo este apartado. Al defender la adecuación de esta metodología respecto a nuestros objetivos, iremos mostrando también, por contraste, como otra más experimental y cuantitativa no podría servir a estos fines con la misma eficacia.

El término "metodología etnográfica" posee para nosotros un sentido muy general. Lo entendemos fundamentalmente como aquel conjunto de métodos encaminados a una descripción pormenorizada de un determinado medio social. Todos estos métodos tienen en común su capacidad para proporcionar una información abundante y compleja. El más importante de ellos es quizá la observación participante. Pero también poseen esta virtud las entrevistas semidirigidas en profundidad e incluso el grupo de discusión, tal y como era entendido por Jesús Ibáñez (1979). Los estudios de documentación de archivo, los análisis de textos escritos o de formas plásticas y musicales presentes o pretéritas, entre otros, forman parte igualmente de este variopinto conjunto de técnicas.

Por el contrario, las investigaciones de carácter cuantitativo, al concentrarse en las relaciones entre un número mucho más reducido de variables, que no constituyen más que aspectos muy localizados de una realidad social mucho más amplia, no suministran una información de este género, aunque poseen otras muchas virtudes a las que luego nos referiremos brevemente. De igual manera, las metodologías experimentales no estudian medios sociales en sí, sino sólo el desarrollo de ciertos procesos muy determinados en el seno de unos medios parcialmente recreados por el propio investigador. Obviamente entonces, entre sus muchas virtudes, a las que también aludiremos más abajo, no va a figurar en modo alguno la de ayudar a la descripción de ningún medio social real.

Necesitamos, pues, idear una particular combinación de técnicas etnográficas que nos permita alcanzar el fin que perseguimos. Nos hemos decidido por un diseño de investigación en el cual la observación participante ha jugado un papel central. De un modo complementario hemos utilizado la entrevista semidirigida, elaborando en algunos casos gracias a ella, una serie de pequeñas historias de vida de algunos informantes especialmente interesantes. En cambio, no hemos recurrido en ningún momento al análisis exhaustivo y sistemático de documentación de archivo o de hemerotecas. Este tipo de investigación nos podía haber proporcionado sin duda una información muy interesante sobre

la situación social de algunos informantes, o sobre ciertos aspectos del medio cultural en su medio de origen. Pero nos parece que la tarea que nos habíamos marcado era ya de por sí bastante ardua, como para añadirle todavía nuevas obligaciones.

Esta particular combinación de técnicas nos ha permitido obtener el tipo de datos que necesitábamos, gracias a cuatro importantes virtudes de las que se haya investida y que, en realidad, son propias también de una gran parte de las demás metodologías etnográficas.

La primera de estas virtudes estriba obviamente en esa capacidad para recopilar una gran masa de información a la que acabamos de aludir más arriba. Evidentemente, técnicas como la de la encuesta permiten recoger cantidades de datos realmente inmensas. Pero la diferencia entre ambos procedimientos de investigación reside en el hecho de que en este último caso la información obtenida ostenta un carácter más bien *extensivo*, mientras que en el de la etnografía lo es, en cambio, de naturaleza *intensiva*. La diferencia consiste en que una técnica extensiva recopila mucha información, pero lo hace acerca de un sector de la realidad muy amplio. La intensiva, por el contrario, se concentra sobre un sector mucho más reducido de la misma. En nuestra investigación, por ejemplo, el número de personas con el que hemos podido contactar a través de nuestro trabajo de campo ha sido claramente inferior al que suele integrar las muestras de cualquier encuesta. Pero justamente por ello, hemos podido elaborar un retrato mucho más completo acerca de muchas de estas personas que el que nos hubiera permitido ninguna de tales encuestas. De este modo, un estudio intensivo se encuentra mucho más capacitado que uno extensivo para aprehender lo concreto. Este es precisamente uno de los grandes méritos de la metodología etnográfica y de la tradición antropológica, que tan extenso uso ha hecho de él; un mérito que ha ido siendo progresivamente reconocido desde otras tradiciones dentro de las Ciencias Sociales (Geertz, 1971: Introducción).

Naturalmente, siempre se nos plantea el problema de hasta qué punto los resultados de un estudio en profundidad de una serie de casos pueden ser representativos y, por lo tanto generalizables. Pero ésta es una cuestión de la que no nos ocuparemos hasta el apartado II.9.

Una de las razones por las que resulta conveniente hacer acopio de una gran masa de datos empíricos estriba en los problemas que éstos plantean a las teorías de las que disponemos previamente. A veces nuestros esquemas teóricos son demasiado abstractos. Ello hace difícil su confrontación con los datos más concretos. Por ello mismo, una investigación pobre en datos resulta a veces más cómoda que otra "demasiado" rica en ellos. Pues esta última podría originar dos graves problemas. Por una parte, nuestras teorías excesivamente esquemáticas no podrían organizar una gran parte de la información recogida, la cual entonces quedaría desaprovechada y resultaría, por lo tanto, completamente inútil. Y por otro lado, otra importante porción de esta información podría además entrar en contradicción con las predicciones de todas estas teorías excesivamente simples. Las teorías simplistas, al empobrecer desmesuradamente la realidad sobre la que se aplican, tienden sistemáticamente a suprimir como posibles muchas de las alternativas que en ciertos casos se dan efectivamente en la realidad. De este modo, la investigación etnográfica puede funcionar como un eficaz antídoto contra nuestra tendencia a simplificar. En cambio, aquellas metodologías cuya capacidad para recoger grandes cantidades de información son menores resultan menos efectivas en este sentido.

Es éste un hecho ampliamente reconocido. Los antropólogos, como máximos exponentes de este tipo de investigación se han conducido a menudo como auténticos verdugos respecto a muchas síntesis teóricas demasiado ambiciosas. Los ataques de Boas y sus discípulos contra los evolucionistas constituyeron un temprano ejemplo de todo ello (Harris 1978: Cap. 9-13) Se trata de un fenómeno semejante a esa suspicacia que han expresado a menudo muchos historiadores, muy acostumbrados

también a enfrentarse con un elevado número de hechos concretos, antes las ambiciones desmesuradas de más un pensador social (Burke, 1987: Cap I). Ignaci Terradas (1993) ha defendido a este respecto que una buena investigación etnográfica debe ser capaz de proporcionarnos una descripción de su objeto lo suficientemente rica como para sobrepasar el propio enfoque teórico de su autor. Una buena etnografía no debe ser nunca reductible a las teorías de su autor, el cual debe poseer plena conciencia de este hecho. Debe proporcionarnos un material empírico, si bien sistematizado, que pueda ser aprovechado por investigadores posteriores, los cuales incluso podrán interpretarlo de un modo distinto. Un buen ejemplo de todo ello, lo han sido las interpretaciones posteriores del fenómeno del Kula en las islas Trobiand (Terradas, 1993: p. 130-134), que han enriquecido pero también cuestionado los análisis iniciales de Malinowski (1973). Por esta razón, cada obra etnográfica debe concebirse como susceptible de comparación con otras y como un jalón de un proceso interminable. Nunca debe aspirarse con ella a eso que Terradas (1993: p. 135) denuncia como "finiquitar cognitivamente" una realidad social: conocerla por completo y desentenderse de ella, al no poder decirnos ya nada nuevo.

Pero esta admirable capacidad para cuestionar con los datos en la mano cualquier formulación demasiado apresurada se ha dirigido muchas veces no hacia el perfeccionamiento de las teorías disponibles, sino hacia su eliminación pura y simple, sin preocuparse por encontrarles sustitutos. Esta ha sido una costumbre muy arraigada entre ciertos antropólogos, de la cual el particularismo histórico de Boas y sus seguidores proporcionó ya en su tiempo claros ejemplos (Harris 1978: Cap. 9-13 y 1982: P. 337-342). El culto al matiz, a las excepciones, a la inaprehensibilidad de la vida humana se ha convertido en algo muy difundido. Al tiempo, se ha hecho del trabajo de campo etnográfico no una técnica enormemente fecunda, sino casi una suerte de seña de identidad profesional o una experiencia personal no sujeta a control y valiosa por sí misma (Llobera, 1990: Cap. I; y 1993). En definitiva, se ha hecho un uso destructivo, en vez de constructivo, de esta virtud del trabajo etnográfico. Obviamente, esta tendencia a insistir unilateralmente en las dificultades de la teoría para organizar la información ha convergido fácilmente con toda esa corriente filosófica habitualmente conocida como post-moderna (Llobera, 1990 y 1993).

Nuestro desacuerdo con este modo de empleo del conocimiento etnográfico es absoluto. No vemos por qué la progresiva toma de conciencia de la complejidad de la realidad social, similar en ello a cualquier otra, tenga que llevarnos a ninguna actitud nihilista o derrotista en el plano epistemológico, conformándonos con la mera descripción, o incluso con el mero registro del punto de vista de nuestros informantes. Por ello, a lo largo de nuestra investigación nos hemos servido ampliamente del método etnográfico, pero hemos intentado utilizarlo como una fuente siempre activa de nuevos datos a asimilar por nuestra reflexión teórica y como un mecanismo corrector cuando aquélla resulta demasiado imprudente. Y nada más.

Además de por la riqueza de la información que nos proporciona, el trabajo etnográfico, como cualquier otra técnica basada ante todo en la observación de una realidad no manipulada, se caracteriza, en segundo lugar, por su carácter *abierto e imprevisible*. Nunca sabemos exactamente con qué nos vamos a encontrar a cada momento, ni qué es lo próximo que va a ocurrir a continuación. Ello multiplica evidentemente la cantidad de información que recibimos. Nos permite aprender mucho más sobre nuestro objeto. A cada momento aparecen nuevas variables a tener en cuenta y nuevas posibles relaciones entre las que ya conocíamos antes. De este modo, tiene lugar un constante enriquecimiento de nuestro campo de observación.

Por contra, las metodologías más planificadas reducen de un modo drástico esta apertura hacia el exterior. Así, en un diseño de encuesta típico, basado en una serie de preguntas cerradas, el sentido de nuestra indagación se halla ya perfectamente orientado. Está perfectamente claro qué es lo que nos

interesa saber y qué es lo que no (Ortí, 1988). De igual manera, en un experimento corriente se trata de provocar una serie de acontecimientos, para registrar a continuación las reacciones de los sujetos estudiados. Ya han sido previamente seleccionadas las variables relevantes y ya se han previsto hipotéticamente las distintas articulaciones que podrían darse entre ellas.

Evidentemente, en estas investigaciones de naturaleza más cerrada también pueden aparecer en ciertos momentos sucesos imprevistos. Una hipótesis acerca de la relación entre dos variables puede ser desafiada por los resultados de un experimento y, del mismo modo, lo que la gente responda en un cuestionario puede diferir de lo inicialmente supuesto. Es lógico que sea así. Si no existiese posibilidad alguna de que pudieran aparecer hechos novedosos, la investigación empírica no tendría sentido. Pero lo que diferencia a estas metodologías de la etnográfica es que en ellas, se conoce de antemano- o, al menos, así debería ser -cuáles son los hechos novedosos que podrían ocurrir, aunque no se sepa realmente si lo van a hacer o no en efecto. Se han determinado ya previamente las posibles alternativas, aunque no se sepa en puridad cuál de ellas será la que se dará finalmente en la práctica.

En definitiva, estas metodologías más cerradas poseen una gran utilidad para aquello para lo que se las emplea habitualmente: para estudiar los cambios en un sistema de relaciones entre variables ya establecido de antemano. Permiten poner a prueba hipótesis. Pero en sí mismas apenas proporcionan nuevo material empírico para sistematizar, es decir, ese tipo de material, que nos fuerza a elaborar nuevas hipótesis para hacerle frente y que a menudo nos la sugiere en gran parte.

En esta apertura limitada residen al mismo tiempo su fuerza y su debilidad, del mismo modo que en la mayor apertura del método etnográfico se encuentran también muchas de sus propias potencialidades, pero también de sus carencias. Pues, la naturaleza parcialmente cerrada de cualquier aproximación a la realidad le impide descubrir lo nuevo, lo imprevisto. Pero, en cambio, una apertura fuera de control conduce a una saturación de información, que en razón de su carácter inicialmente desordenado, resulta muy difícil de aprovechar como es debido. Se hace necesario, así, compaginar el cierre con la apertura. Pero el tipo de equilibrio que se alcance entre ambos ha de depender de los objetivos específicos que se persigan.

De este modo, en una investigación de carácter relativamente exploratorio, como la que hemos emprendido, resulta indispensable adoptar un enfoque relativamente abierto. Necesitamos comenzar recogiendo información muy variada, para poder ir ideando hipótesis y sobre todo para hacernos preguntas. Una metodología cerrada sirve para responder a una serie de interrogantes. Pero antes de ello es preciso saber qué clase de cuestiones son las que conviene plantearse. Justamente por no respetar este orden de prioridades, con frecuencia se aplican las metodologías más cerradas de una manera impropia. Se intenta, por ejemplo, medir alguna variable, cuando todavía no está muy claro en qué consiste exactamente la misma. En el Capítulo IX analizaremos a este respecto los intentos de Rokeach (1960) de medir el dogmatismo. En otros casos se trata de someter a contrastación experimental hipótesis aún poco elaboradas. Tiene lugar así un auténtico deseo de quemar etapas, de eludir las necesarias fases de la ruptura epistemológica con el sentido común y de la construcción del objeto de estudio, previas a cualquier contrastación empírica (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: 83-90). Se trata frecuentemente de un afán, en nuestra opinión vano, por ahorrarse las molestias de toda reflexión inicial, recurriendo a la aplicación rutinaria de unos modelos ya prefabricados. En gran medida, se está imitando mecánicamente lo que se supone que son los métodos de las Ciencias Naturales (Luque Baena, 1990: 66-67), sin tomar en consideración todo el proceso inicial de reflexión crítica que también en el caso de aquéllas precede forzosamente a esta fase ya más sistemática (Bourdieu, Passeron y Chamboredon, 1976: 91-97). Y esta precipitación se plasma a menudo en una aplicación de una metodología perfectamente estructurada sobre un objeto de estudio completamente

inmaduro para ello, al no haber sido todavía lo suficientemente elaborado en el plano intelectual. Y así, al final, se acaban estudiando hechos y relaciones irrelevantes e incluso quizá dudosamente existentes.

En estas condiciones, la capacidad de los experimentos para contrastar la veracidad de una hipótesis es bastante dudosa. Como señala Tomás Ibáñez (1990), es relativamente fácil idear alguna ingeniosa experiencia que nos permita corroborar positivamente cualquier teoría mediante el test de la hipótesis nula. Pues, dado que los fenómenos psicosociales son tan complejos, es muy probable que cualquier par de variables esté hasta cierto punto correlacionado. Cualquier teoría mínimamente razonable puede recibir, así, una contrastación favorable. Pero desde luego, no parece que de este modo estemos elevando mucho nuestros conocimientos reales.

Como en esta investigación nos interesa ante todo acumular una cantidad importante de información mediante una metodología intensamente abierta a la realidad, pero, por ello mismo, relativamente incontrolada, no estamos, por el momento, en condiciones de someter a examen la validez de ninguna hipótesis definida en términos precisos. Las hipótesis con las que vamos a trabajar son muy generales. Las más importantes de ellas han sido ya introducidas en el capítulo anterior. Y las demás lo irán siendo según vayamos avanzando en nuestro trabajo. Lo único que pretendemos hacer aquí es poner a prueba la capacidad de todas ellas para organizar la realidad, pero no llevar a cabo ninguna contrastación meticulosa.

Evidentemente, esta forma de trabajar nos va a conducir a unos resultados forzosamente provisionales, que no van a dejar de ser una representación más o menos razonable y coherente acerca de un conjunto de fenómenos psicosociales. Ello dista mucho de cualquier conocimiento realmente preciso, en el sentido de un conocimiento de algún modo sujeto a una contrastación efectiva. Pues la contrastación de los resultados de nuestra investigación, como ocurre en el caso de la mayoría de las investigaciones basadas en un trabajo de campo etnográfico, resulta una tarea extremadamente difícil.

Para nosotros, ello no constituye en modo alguno un mérito del que haya que enorgullecerse. No queremos hacer de la necesidad virtud. Y no vemos que exista epistemológicamente ninguna razón de peso para que no se pueda exigir en las Ciencias Sociales los mismos criterios de científicidad que en las Naturales. Pero somos plenamente conscientes de la dificultad de aplicar estos criterios. La científicidad nos parece un objetivo a alcanzar, pero un objetivo muy difícil. Justamente por ello, nos sentimos en condiciones de criticar los resultados de la aplicación de metodologías cerradas sobre objetos de estudio manifiestamente inmaduros para ello. Pero para nosotros esta inmadurez no tiene por qué ser insuperable. No vamos a defender nunca la posesión por parte de tales objetos de ningún tipo de rasgo ontológico que les impida ser estudiados de este modo. En vista de todo esto, tenemos que conformarnos por el momento con lo que podríamos denominar una *protocientificidad*. Nuestras aspiraciones tienen que ser modestas. Debemos asumir que mucho de lo que vamos a ir diciendo a lo largo de este trabajo no va a disfrutar del grado de certidumbre que desearíamos. Pero esperamos que poco a poco lo vaya logrando.

En términos más amplios, creemos que las Ciencias Sociales en general y la Psicología Social en particular deben asumir este carácter insuficientemente científico de sus aportaciones. Pero deben hacerlo no como una deficiencia insuperable, sino como una circunstancia temporal. Por ello mismo, no nos parece en absoluto acertado el convertir esta circunstancia temporal en el fundamento de ninguna distinción entre dos tipos de conocimiento y ni mucho menos entre dos tipos de realidad contrapuestos.

Naturalmente pensamos que en nuestro caso, a más largo plazo podría ser muy conveniente aplicar una metodología de análisis más cerrada, con el fin de contrastar las distintas hipótesis que

ahora vamos a ir elaborando al compás de la observación etnográfica. Pero ello solamente resultará factible cuando tales hipótesis se encuentren formuladas con una mayor precisión. Y para ello, tendríamos que operacionalizar primero en mayor medida nuestras ideas, junto con los datos empíricos referentes a las mismas.

Al quedar elaborados entonces de un modo más claro y exacto nuestros datos empíricos y nuestras hipótesis teóricas, sería posible formular, en una segunda etapa, unas hipótesis más abstractas y de mayor alcance. Con ello, se podría ir aplicándolas sobre conjuntos de fenómenos progresivamente más vastos. Ello permitiría comparar también los resultados de diversas investigaciones independientes entre sí. Asimismo, añadiendo o eliminando hipótesis accesorias, se podría ir incrementando o aminorando el nivel de generalidad de nuestro planteamiento y, en consecuencia, modulando la amplitud del conjunto de fenómenos a estudiar y el de las investigaciones empíricas a tomar en consideración para este fin.

Pero nada de esto podrá conseguirse, mientras no hayamos extraído antes las conclusiones pertinentes de esta primera confrontación entre nuestras hipótesis generales y el medio etnográfico que estamos estudiando. Mientras tanto, tendremos que asumir los obstáculos que se alzan frente a la posibilidad de una plena contrastabilidad de nuestro planteamiento como una carencia, aunque deseablemente provisional. Y, siendo esto así, tendremos que conformarnos con unas contrastaciones empíricas más que nada indicativas. Podremos dictaminar que existen teorías y análisis mejores que otros, en el sentido de que son más razonables, más coherentes, más plausibles en relación con nuestro conocimiento del mundo, pero únicamente podremos emitir estos juicios con suma prudencia. Pues, mientras no acrecentemos nuestra capacidad para contrastar eficazmente nuestras ideas acerca de la realidad, no podremos estar nunca muy seguros de que las representaciones que nos forjamos en torno a ella no son sólo coherentes o razonables, e incluso atractivas por diversos motivos, sino además veraces.

Una gran parte de las hipótesis generales de las que nos tendremos que servir podrán haber estado siendo utilizadas en la mayoría de los casos durante largo tiempo en articulación con metodologías de carácter más cerrado, como lo son las cuantitativas y experimentales. Pero aunque se las disocie ahora de estos procedimientos concretos de investigación, estas teorías pueden seguir siendo enormemente útiles en la tarea de volver inteligible el mundo empírico. En lo que a nosotros respecta, en el curso de este trabajo vamos a servirnos de algunas aportaciones clásicas en el dominio de la Psicología Social, como es el caso especialmente de las de Rokeach (1960 y 1984) y Festinger (1975), tan ligadas a estas metodologías. Sin embargo, para poder aprovecharlas adecuadamente, vamos a tener que adaptarlas a nuestros propios propósitos de un modo un tanto peculiar. Pues como no aspiramos a poder contrastarlas de un modo determinante, y como vamos a aplicarlas sobre campos de estudio no previstos inicialmente por sus autores, vamos a tener que hacerlo de un modo un tanto laxo. Así, vamos a someterlas a un auténtico tratamiento de desoperacionalización, aunque ésta haya de ser deseablemente provisional.

Junto a la riqueza de la información recolectada y a la posibilidad siempre presente de que en ella figure siempre además algo imprevisto, la metodología etnográfica posee aún otras dos grandes virtudes.

La primera consiste en el carácter "natural" de la situación en la que son recogidos los datos. Este carácter se vuelve especialmente manifiesto en el caso de la observación participante. En esta técnica el contexto social en cuyo seno tiene lugar la observación es fruto solamente en una medida muy limitada de la propia actividad del investigador. Este queda reducido en muchas ocasiones a un mero observador. En otras actúa más bien como un *catalizador* más o menos intencionado de ciertos

procesos. De todo ello nos ocuparemos en el apartado II.8. Antes nos interesa subrayar que, sea como sea, esta situación se encuentra ampliamente abierta justamente debido a su carácter "natural". Pues en ella el investigador ostenta una capacidad muy restringida para influir sobre su entorno. Los acontecimientos que se vayan a suceder en el mismo ni van a ser en lo fundamental provocados por él, ni tampoco van a ser quizá los que él tenía previstos. Van a escapar, pues, a su control práctico e intelectual. En este sentido coincidimos plenamente con la afirmación (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: p. 62) de que la observación participante es a las metodologías más cerradas el equivalente de lo que es la observación de los animales en libertad respecto a su estudio en cautividad.

Evidentemente resulta bastante ingenuo suponer que el investigador puede evitar influir por completo sobre su objeto. Su mera presencia dentro del mismo va a suponer ya de por sí un cierto influjo. Pero éste será indudablemente menor que el que se produce cuando se aplican otras técnicas distintas. Y sobre todo va a ser de una naturaleza diferente. Los acontecimientos que puede contribuir a desencadenar ocurren dentro de una situación no controlada por el investigador y no fabricada por él. Por ello, el comportamiento de las personas de las que nos ocupamos, aún cuando pueda ser en parte suscitado por este investigador, va a ser siempre un comportamiento que va a responder en gran parte a una situación semejante a aquellas en las cuales ellas se encuentran inmersas habitualmente. Por lo tanto, parece razonable suponer que lo que se observe en un caso como éste será similar a lo que deba ocurrir cuando el investigador se encuentre ausente.

Por el contrario, en el caso de aquellas técnicas más planificadas el carácter "artificial" de las situaciones es algo que ha sido denunciado en numerosas ocasiones (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: 61-66; Harré, 1982: 117-158), por lo cual tampoco es necesario reproducir aquí detalladamente argumentos ya bastante conocidos. Nos basta con recordar que, debido al carácter artificial de estas situaciones, las reacciones de la gente frente a ellas sólo pueden ser representativas hasta cierto punto de lo que harían en situaciones "normales". Por ejemplo, las respuestas ante un encuestador no tienen por qué coincidir siempre con lo que alguien podría decir en una discusión con un compañero de trabajo acerca del mismo tema. De igual manera, la gente en un experimento no tiene por qué conducirse igual que en su vida cotidiana. El sujeto experimental no conoce a los demás participantes ni a los investigadores. Ninguno de ellos tiene una influencia relevante sobre su vida normal. Lo que haga, diga o deje de hacer o decir en este experimento no va a tener, por ello, ninguna importancia en su vida. Y este hecho va a determinar con frecuencia que su comportamiento no sea exactamente igual que el desarrollado en situaciones reales, parecidas a la experimental, pero mucho más "serias" justamente por ser reales. En el apartado VII.3. profundizaremos un poco más en esta cuestión, al hilo de nuestro examen crítico de algunos experimentos realizados para poner a prueba la teoría de la disonancia cognitiva.

Nos queda aún por examinar una cuarta virtud del trabajo de campo etnográfico. Esta última virtud consiste en su capacidad para respetar y tomar en consideración el carácter estructural de nuestro objeto de estudio, del cual nos hemos ocupado ya especialmente en el apartado I.8. En este apartado, y antes en el I.2., habíamos criticado la difundida concepción del campo de estudio de la Psicología Social como una serie de entidades mentales sencillas y aisladas entre sí a las que se encontrarían asociados una serie de comportamientos igual de sencillos y aislados. Se trata de una concepción a la que todos tendemos a volver una y otra vez, entre otras cosas, debido a su atrayente simplicidad. Ya vimos también cómo esta concepción un tanto atomística de nuestros objetos de estudio se corresponde bastante bien con metodologías como la de la encuesta cerrada, la cual descompone el discurso como estructura en una serie de ítems aislados entre sí. Es lo mismo que ocurre con la metodología experimental. Esta selecciona una serie muy restringida de variables y se dedica a manipular las relaciones que mantienen entre ellas, con el fin de contrastar ciertas hipótesis. Nada tenemos en contra de ello. Como ya señalamos en el capítulo anterior, nos parece que la única

forma de estudiar la realidad es simplificarla. Lo que ocurre es que a menudo la simplificación puede resultar excesiva.

Este hecho se produce fundamentalmente cuando el conjunto de variables con el que se va a trabajar es seccionado de la totalidad más amplia de la que forma parte de una manera injustificada de acuerdo a los dos criterios que hemos establecido en el apartado I.8. En un caso así este conjunto de variables constituirá el resultado de una auténtica mutilación ejercida sobre esta totalidad. Relaciones de gran importancia serán ignoradas y, en cambio, se tomarán en consideración otras un tanto irrelevantes. Como señala Rom Harré (1982: 117-158), la metodología experimental, con la simplificación obligada del objeto de estudio que necesariamente le acompaña, rompe determinadas relaciones estructurales entre los hechos que estudia, con lo cual altera involuntariamente la propia naturaleza de su objeto. De este modo, recrea un objeto artificial en el sentido de que lo estudiado en los experimentos no tiene una clara relación con lo existente en la realidad.

Así, la artificialidad a la que puede conducir el uso imprudente del método experimental puede ser doble. De una parte, la situación a la que se enfrenta el sujeto, la que ha de hacerle reaccionar, es extraña para él, desacostumbrada. De la otra, las relaciones entre variables que se quieren contrastar mediante estas reacciones pueden ser igualmente un tanto irreales.

Naturalmente, la metodología experimental, probando distintas relaciones entre variables, puede ir seleccionando, casi mediante el método del ensayo y el error, un conjunto de ellas especialmente relevante. Pero este método tan puramente empirista puede resultar enormemente lento e ineficaz. Necesita articularse con una reflexión teórica más desarrollada. Y como sabemos, esta reflexión como mejor se desarrolla es al compás de la observación empírica. De este modo, una observación rica, aunque un poco imprecisa a la hora de aclarar ciertas relaciones entre variables, puede funcionar como un eficaz caldo de cultivo para el desarrollo teórico. Con ello, encontramos una nueva razón para defender la necesidad de la utilización del método etnográfico.

De todo lo establecido a lo largo de este apartado se deduce que al optar por una concepción más compleja acerca de nuestro objeto de estudio, este objeto pierde ese carácter diáfano que en otros casos se le otorgaba y ello obliga a actuar más prudentemente, más paso a paso. Pero la conciencia de la complejidad de nuestra tarea no tiene por qué convertirse en una excusa para la pereza. Al contrario, nos debe impulsar a trabajar más duro.

II.4. En busca de un equilibrio entre el cierre y la apertura

Una vez desarrolladas las principales razones por las que nos hemos servido en esta investigación de una metodología etnográfica, aún nos quedan por emprender dos importantes tareas. Nuestra opción por una específica combinación de técnicas intensivas, con la observación participante como eje central de las mismas, aún no ha sido plenamente justificada. Y tampoco nos hemos referido todavía, ni siquiera someramente, al modo en que hemos aplicado esta combinación en la práctica, con todas las vicisitudes favorables o desfavorables que ello nos ha deparado. En cuanto a esta última cuestión, tenemos que comenzar por examinar más detalladamente el problema del mantenimiento de un equilibrio entre las vertientes abierta y cerrada de la metodología a utilizar. Ello nos llevará a definir más claramente los objetivos de nuestra investigación.

Hemos apuntado ya que el método etnográfico permite recoger una inmensa cantidad de información y, sobre todo, una inmensa cantidad de información imprevista. Pero también hemos advertido que, por ello mismo, la aplicación descuidada de este método puede saturarnos de una multitud de datos desorganizados, con los que nos vamos a saber muy bien qué hacer después. A

menudo uno constata en muchas etnografías la falta de un orden y de unos propósitos suficientemente claros. Profesando un empirismo ingenuo se cree que lo que debe hacerse es apilar datos sin guiarse por ningún plan mínimamente definido. Los frutos de esta forma de entender el trabajo de campo suelen reducirse lógicamente a una sucesión de descripciones bastante desordenadas y un tanto inconexas. Pues todos estos datos empíricos, más bien yuxtapuestos entre sí, no nos ofrecen a fin de cuentas ninguna imagen mínimamente clara sobre ninguna realidad humana, ante la cual podamos asentir o disentir y no nos sirven, en consecuencia, para poner a prueba ninguna teoría.

Ya que hemos decidido trabajar con un planteamiento teórico más o menos esbozado y ya que hemos optado también por un objeto de estudio relativamente circunscrito, al que hemos considerado apropiado para sopesar la fecundidad de este planteamiento, hemos tenido que restringir en cierta medida nuestra curiosidad etnográfica, limitando el carácter abierto de nuestra exploración. De este modo, no hemos buscado conscientemente una gran parte de los datos que nos podían haber interesado en otras circunstancias. Igualmente tan sólo hemos prestado atención a una porción relativamente escasa del inmenso caudal de hechos que literalmente se sucedían ante nuestros ojos. No hemos anotado todos los datos que podíamos haber registrado, de un modo a veces pasivo, por el mero hecho de preguntar a nuestros informantes sobre temas distintos o de compartir con ellos parte de su experiencia cotidiana. Y tampoco hemos aprovechado aquí después mucho de lo que, aún así, habíamos registrado, posponiendo su empleo para un futuro deseablemente cercano.

Es así como hemos tratado de mantener un constante equilibrio entre la necesidad de recoger siempre una información amplia y potencialmente imprevista y la de concentrarnos ante todo sobre ciertas cuestiones en concreto. No disponemos, sin embargo, de ningún criterio sencillo y explícito que nos permita dictaminar con un mínimo de exactitud cuándo hemos alcanzado este equilibrio y cuándo no, ya sea por exceso o por defecto de curiosidad. Simplemente nos hemos interesado en general por todo aquello que pareciera "tener que ver" mínimamente con nuestros objetivos entendidos en un sentido amplio. Pero naturalmente ha existido una interacción permanente entre nuestra definición de los mismos y nuestra indagación empírica. De este modo, hemos podido ir aclarando poco a poco nuestras ideas acerca de lo que realmente nos interesaba, gracias a la información de la que nos hemos provisto progresivamente. Y la ulterior recogida de esta información ha sido guiada a continuación por estos objetivos definidos ya con una mayor precisión.

Lógicamente nos hemos concentrado en aquellas cuestiones más estrechamente vinculadas con los grandes temas esbozados en los apartados I.9. y I.10. De este modo, nos hemos propuesto prioritariamente establecer los principios de categorización social aplicados con más frecuencia por nuestros informantes, así como los criterios de clasificación física y moral más a menudo asociados con ellos, junto con los principios orientadores de la acción social que más generalmente se les vinculan. Al lado de todos estos principios, también hemos tratado de dibujar, en primer lugar, a grandes rasgos el contexto social en el que se mueven estas personas, y, en segundo término, los diferentes perfiles sociológicos que pueden poseer. Naturalmente, la información necesaria para responder, aunque sea muy aproximadamente, a estos dos grandes problemas sólo ha podido ser obtenida a través del estudio de una serie de temas generales relacionados con las mismas.

En el caso de la primera de ellas, hemos debido ocuparnos, así, de las distintas concepciones sustentadas acerca del Islam, de los distintos modos concretos de llevar a la práctica sus preceptos rituales- como la oración, el ayuno durante el Ramadán, los tabúes alimenticios y sexuales o el pudor a la hora de vestir, sobre todo en el caso de las mujeres -de interpretar su ejercicio y de justificar, en su caso, su inobservancia, de las distintas opiniones emitidas en torno al Cristianismo, de los diferentes modos de concebir la identidad musulmana, así como la marroquí o la regional, de los juicios formulados en torno a los españoles y sus formas de comportarse, de las relaciones que se dice

mantener o estar dispuesto a mantener con ellos o con otros marroquíes, de las opiniones generales acerca de la situación política, social económica en Marruecos, España, Europa o el Mundo Árabe, de los modelos sustentados en general acerca de las relaciones entre padres e hijos y hombres y mujeres y los juicios formulados en torno a los existentes en la sociedad de origen y en la de acogida y, por último, y de un modo algo más genérico, de los distintos estilos de vida sustentados en lo que respecta a los hábitos alimenticios, el vestido, la higiene, el mobiliario, las maneras en la mesa, etc... así como las opiniones pronunciadas en torno a quienes se comportan de manera diferente, especialmente si son españoles o marroquíes.

Y en lo que atañe a la segunda, nos hemos interesado por aspectos tan variados como las profesiones desempeñadas, las relaciones mantenidas con los españoles y con los otros marroquíes, las situaciones legales, en relación con la evolución de la legislación, los ingresos, la incidencia del desempleo, las razones para emigrar aducidas y las presumibles, la fecha de la llegada a España, las áreas de procedencia en Marruecos, los vínculos con el medio de origen, el estado civil, el nivel de estudios poseído, la participación en sindicatos o en asociaciones de inmigrantes, o la estabilidad en la residencia.

Hay que subrayar que, aunque hemos concedido gran importancia a las áreas de origen en Marruecos, lo que podíamos llamar las diferencias etno-regionales, nunca hemos utilizado como criterio básico de diferenciación distinción alguna entre "árabes" y "bereberes". Esta decisión merece algunas aclaraciones. Ciertamente, nos ha parecido muy relevante el hecho de que la lengua materna o la más utilizada cotidianamente, fuesen formas dialectales árabes o bereberes. Se trata de un hecho que en Marruecos tiene importantes repercusiones sobre la vida cotidiana de las personas. Ante todo, en este último caso las dificultades son mayores a la hora de acceder a la educación escolar o a los medios de comunicación, cuyo vehículo principal es, junto con el francés, el árabe clásico, obviamente más accesible desde el árabe dialectal que desde ningún dialecto bereber. Por contra, la presencia de formas estandarizadas de los tres grandes idiomas bereberes de Marruecos- *tarificht*, *tamazight* y *tachiljit* -en los medios de comunicación es mucho menor. Estos hechos van a repercutir, a su vez, sobre las posibilidades de promoción social de la persona. De igual manera, entre ciertos sectores de la población marroquí existe, en relación con lo anterior, una cierta estigmatización de la lengua bereber y sus hablantes como personas incultas o ignorantes, incapaces de acceder a la alta cultura, expresada necesariamente en árabe clásico, así como a un buen conocimiento del Islam, identificado en parte con la anterior, para el cual es necesario el conocimiento de esta lengua." Rezan y no saben ni lo que dicen", les criticaba un informante. Por esta misma razón, se produce en ciertos casos un mayor interés paterno en que los hijos aprendan el árabe antes que el bereber, idioma en el cual no se les habla incluso. Así, en el Rif central uno se encuentra a veces con familias en la que los abuelos son berberófonos monolingües, los padres son bilingües y los hijos apenas conocen ya algunas palabras del rifeño. Pero asimismo, la lengua es tomada como uno de los elementos para definir la identidad regional. Por ejemplo, entre los rifeños, la expresión "los árabes" es empleada en ocasiones para referirse de un modo genérico y hostil a los miembros de otras zonas de Marruecos, pese a lo inexacto de esta calificación, que no toma en cuenta la fuerte presencia berberófona en algunas de tales regiones. Y del mismo modo, se constata hoy en día en ciertos sectores de la población berberófona un uso de la lengua y de ciertos rasgos culturales regionales como determinantes de una identidad étnica valorada positivamente y defendida, que además puede ser no sólo regional, sino también una identidad bereber a nivel nacional o incluso africano, identidad que a veces se contrapone a la árabe y a veces articulada con ella de diversas maneras un tanto complejas. Lógicamente la defensa de esta identidad social, plasmada en movimientos asociativos, se corresponde con la defensa de la presencia pública de las lenguas bereberes o de otros elementos de su cultura o con una relectura de la historia del país en el cual se concede una mayor relevancia a ambos elementos junto con sus portadores.

Pero salvo esta influencia parcial sobre la existencia personal y su utilización en ciertos casos como principio de categorización social, la distinción entre hablantes del árabe o del bereber no es tan importante como a veces se cree. No se puede dividir a la población magrebí en dos compartimientos estancos (Camps, 1980: p. 9-12), incluso aunque uno pueda encontrarse con alguno de sus miembros dispuesto a hacerlo. Este ha sido un abuso en el que se ha incurrido demasiadas veces en el pasado y en el que aún se sigue cayendo. Por ejemplo, en dos obras colectivas, por lo demás muy interesantes, publicadas recientemente (Alonso Meneses, 1997) (Moga y Raha, 1998) y dedicadas al estudio de las poblaciones berberófonas del Magreb nos encontramos con que la mayoría de los rasgos sociológicos que en ellas se atribuyen a estas poblaciones pueden serlo igualmente a sus vecinos arabófonos, con lo cual nos vemos impulsados de inmediato a preguntarnos qué sentido tiene en este caso recurrir aquí a la lengua como un elemento clave para definir un perfil cultural distintivo y para trazar los contornos de unas formas de organización social diferenciadas.

Todos estos datos tan variados que hemos estado recalando entre nuestros informantes se refieren, como inmediatamente se habrá podido apreciar más arriba, a rasgos personales e individuales. Nuestro objetivo ha sido descubrir una serie de correlaciones un tanto generales entre ciertas situaciones sociales, ciertos modos globales de comportamiento y la posesión y el empleo de ciertas construcciones ideológicas. Este objetivo coincide plenamente con el postulado desarrollado en los apartados I.2. y I.8., de acuerdo con el cual nuestra unidad de análisis debe ser el sujeto, o mejor dicho, ciertas propiedades del mismo que aquí nos interesan especialmente, junto con ciertos aspectos muy específicos de su entorno. Este objetivo parecería conducir quizá a una atomización del colectivo estudiado. Nos estaríamos ocupando, entonces, de individuos aislados; eso sí, pertenecientes a un mismo colectivo. Nuestra unidad de análisis sería el sujeto aislado, desconectado de su medio social. Sin embargo, esta impresión no sería realmente veraz.

Al incluir ciertos aspectos del entorno social del sujeto dentro de nuestro campo de observación, estamos incluyendo necesariamente dentro del mismo determinadas facetas de las relaciones sociales que él sostiene con otros. Esta inclusión va traer aparejada, a su vez, la de algunos rasgos de la actividad social de estas personas con las cuales interactúa. Por lo tanto, siempre vamos a ocuparnos del sujeto como parte de un sistema social más amplio.

No obstante, aunque lo estudiemos como parte de este sistema, el sujeto va a seguir siendo el principal centro de nuestra atención. Nos interesan fundamentalmente una serie de condiciones objetivas y el modo en que las afrontan diversos individuos. No nos concierne, por el contrario, el estudio de ningún sistema social, entendido de un modo global. Sólo nos atañen ciertos aspectos del mismo y únicamente en la medida en que influyen sobre una serie de personas concretas. Por ejemplo, en nuestro caso, necesitamos estudiar algunas de las complejas redes de relaciones interpersonales en las que se encuentran inmersos ciertos inmigrantes marroquíes. Debemos ocuparnos ante todo de algunas de las relaciones que mantienen con ciertos españoles y ciertos marroquíes. Pero no tenemos por qué estudiar otras. Y tampoco tenemos necesidad alguna de abordar desde un punto de vista global el complejo sistema constituido por todas estas relaciones.

Por ello mismo, tampoco pretendemos estudiar al colectivo de inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid como tal colectivo. No vamos a intentar dibujar ningún retrato sociológico del mismo, ni ninguna historia de las vicisitudes por las que ha atravesado a lo largo de su todavía corta existencia. Tampoco nos interesa hacer esto mismo con ninguna subsección del mismo, como pueden serlo las mujeres, los menores o los habitantes de tal o cual área. De todo ello ya se han ocupado y se están ocupando diversas investigaciones- (Franzé, 1999; Pumares, 1996; Ramírez, 1998), por citar sólo algunas -. Tampoco estamos interesados en estudiar el funcionamiento en cuanto que unidades colectivas de los distintos grupos, como familias, cuadrillas de trabajo, asociaciones o grupos de

amigos, en los que se organiza este colectivo, al igual que cualquier otro. De haberlo estado, hubiésemos adoptado un punto de vista más global, más sociológico. El nuestro es en cambio más individualista, más psicosocial, en el sentido en que hemos entendido el término en el capítulo anterior.

Para nosotros este enfoque más centrado en el sujeto no es en modo alguno "el mejor" ni tampoco el único válido. Pero sí el más adecuado para acceder al conocimiento de ciertos procesos un tanto "moleculares" que constituyen la vida social. Gracias a este conocimiento, podremos luego perfeccionar nuestros enfoques más globales, más "sociológicos". No vemos ninguna contradicción entre ambas perspectivas analíticas. Al contrario, nos parecen complementarias. Y lamentamos que no se las combine más a menudo, seguramente debido a rivalidades entre "escuelas" o disciplinas.

Nuestra atención preferencial hacia los sujetos individuales no implica que consideremos que en ellos residen todas las claves explicativas de su situación y ni mucho menos de las del sistema integrado por todos ellos. Partimos siempre de la existencia de una dialéctica entre cada sujeto y su entorno, de tal manera que su pensamiento y su comportamiento, junto con la dinámica social más global, que resulta de la intersección entre el de todos ellos, no puede explicarse de ningún modo ni a través únicamente de una serie de propiedades permanentes del sujeto, ni tampoco de una dinámica desarrollada en cada sujeto con independencia de lo que ocurre a su alrededor. No vamos a buscar en las motivaciones reales o supuestas de las personas el factor desencadenante de ningún proceso social. Ciertamente, el "punto de vista del sujeto" nos parece muy interesante, pero somos conscientes de su limitado potencial explicativo. No debe, pues, confundirse esta perspectiva analítica con ningún intento de explicación en clave individualista o psicologista.

II.5. El papel indispensable de la observación participante

Si bien ya hemos aducido más arriba las razones de nuestra preferencia por una metodología etnográfica, todavía no hemos explicado por qué la observación participante ha jugado un papel absolutamente central en nuestra personal aplicación de la misma. Es esto lo que vamos a hacer en este apartado. Han sido fundamentalmente tres los motivos que nos han empujado en esta dirección.

El primero es el carácter más "natural" de las situaciones sociales generadas por medio de esta técnica. Como hemos señalado más arriba, en el caso de la observación participante la influencia ejercida por el investigador es de ordinario relativamente pequeña, en especial cuando los informantes se van acostumbrando con el tiempo a su presencia. Asimismo, aunque este investigador pueda contribuir de algún modo a modelar esta situación, carece del poder necesario para definirla en sus lineamientos básicos, para estructurarla de acuerdo con su voluntad. Los informantes básicamente no están actuando para el investigador, no están contándole lo que suponen que él desea escuchar, como en cualquier entrevista, incluso, aunque en menor medida, en la más abierta, y tampoco están comportándose según lo requieren las instrucciones recibidas en el curso de una situación experimental. No están, pues, esforzándose en satisfacer ninguna exigencia relativamente desacostumbrada. Su comportamiento se parece bastante más que en estos otros casos al que desarrollan de ordinario, cuando no hay ningún investigador extraño presente. Del mismo modo, justamente debido a que se sienten "en su terreno", a que actúan en una situación social que conocen, que les es familiar, van a desenvolverse además sin esa timidez tan frecuente en todos nosotros, cuando nos encontramos ante algo nuevo y desconocido. A veces, por el contrario, esta timidez puede transformarse en osadía. Uno puede atreverse a decir o hacer cosas que no diría seguramente delante de la gente junto a la cual discurre habitualmente su vida. Es lo que ocurre especialmente en algunas entrevistas en profundidad. En ellas se pueden confesar cosas a un interlocutor ajeno a la propia vida y que es poco probable que vaya a utilizar esa información en detrimento de uno mismo. Del mismo

modo, el hecho de convertirse en objeto de interés por parte del investigador, genera en ciertas personas, no acostumbradas a tal tipo de atenciones, un sentimiento de orgullo, que puede conducirlos a explayarse a gusto, exponiendo sus opiniones con un coraje, del que no siempre hacen gala ante los suyos. En definitiva, sea por timidez o por atrevimiento, el comportamiento va a ser distinto también por esta causa del desarrollado en condiciones más corrientes.

Por ello, en términos generales nos ha parecido preferible el recurso a la observación sistemática de las acciones de nuestros informantes y al registro de las conversaciones informales que mantenían entre sí delante nuestro o con nosotros mismos. Son éstas unas conversaciones que emergen casi siempre de un modo espontáneo. Su registro no ha estado nunca exento de problemas. Uno, que aqueja fundamentalmente a un trabajo de este tipo, es el de la memoria. El investigador debe ser capaz de recordar lo que se ha dicho y reproducirlo luego por escrito, para analizarlo, aunque no sea del todo fielmente. Pero siempre puede olvidar algunas cosas. Y aunque se recurra a la disciplina de anotar día a día lo que se va observando y aunque se vaya desarrollando con el tiempo una cierta capacidad para rememorar lo dicho, así como una cierta habilidad para detectar ciertos detalles importantes, la memoria no puede equipararse nunca con ningún instrumento de grabación sonora o visual. En nuestro caso además, en los primeros tiempos el idioma constituyó un importante obstáculo. No porque no lográsemos comunicarnos con nuestros informantes y entender en gran parte lo que se nos decía, sino porque absortos en entender esto último, nos resultaba luego más difícil recordar el contenido exacto de lo que habíamos escuchado. Afortunadamente, con el tiempo, fuimos logrando superar este obstáculo.

Aunque puede parecer sorprendente a primera vista, el grupo de discusión, tal y como la definió Jesús Ibáñez (1979) ha sido muy poco empleado en nuestro caso. Sin duda es cierto que, siendo como es una suerte de representación de lo que son las discusiones habituales entre la gente, genera una situación indudablemente algo más "natural" que la que se produce, por ejemplo, con la encuesta o la entrevista, si bien en nuestra vida cotidiana también se producen de tanto en cuando diálogos prolongados entre dos personas solas, así como interrogatorios relativamente formalizados. Del mismo modo, su carácter de actividad colectiva da lugar a que los distintos discursos se desarrollen como respuestas de los unos respecto a lo otros, según ese modelo de cooperación conflictiva que hemos esbozado en el apartado I.7. Ello otorga indudablemente un mayor grado de realismo a lo que ocurre en su seno, pues los discursos reales suelen ser construidos en condiciones de este tipo. Así, el grupo de discusión vendría a ser una especie de reproducción controlada de las conversaciones informales que tanto nos interesa observar.

No obstante, pese a estas dos virtudes, tampoco debemos hacer de esta técnica ninguna panacea. El discurso que se genera en los grupos de discusión se parece notablemente al que surge en muchas conversaciones cotidianas, pero desde luego no en todas. Generalmente en muchas de estas conversaciones y en muchos de estos grupos la gente dice en gran parte lo que supone que es adecuado decir, al tiempo que se calla ciertas cosas. La entrevista semidirigida ostenta en este sentido, como acabamos de ver, claras ventajas. Por todo ello, el grupo de discusión no puede suplantar a las conversaciones informales en una investigación como la nuestra. En ella no nos interesan únicamente recoger y analizar una serie de discursos habituales en torno a un tema, unos discursos generalmente sostenidos y confrontados públicamente entre sí, sino acceder también a ciertos esquemas de pensamiento, que subyacen obviamente a estos discursos más o menos "oficiales", pero también a otros, así como a muchas acciones no verbales. Las conversaciones informales abarcan en cambio diálogos de muy diversos tipos. Las hay que se dan en grupos y las hay que son diálogos más íntimos entre el investigador y algún informante. De este modo, estas conversaciones cubren las diversas situaciones reproducidas por las técnicas más sofisticadas.

Dado que además debemos tomar en consideración los esquemas que subyacen al comportamiento, se hace preciso recurrir a esa observación del mismo in situ que únicamente nos es dada mediante la observación participante. Este es nuestro segundo motivo para recurrir a ella. En el caso de las encuestas, los grupos de discusión y las entrevistas semidirigidas, incluidas aquellas mediante las que se recogen relatos de vida, se registra lo que la gente dice que hace o ha hecho. Pero todos sabemos que entre lo que se hace y lo que se dice que se hace siempre media una cierta distancia. Ello no se debe únicamente a que la gente falte conscientemente a la verdad, sino también y más a menudo al hecho de que las personas no son plenamente conscientes de todo lo que hacen, pues no se pasan su vida reflexionando sobre ello. Y naturalmente, cuando observamos lo que la gente hace, también observamos necesariamente lo que la gente dice. Las conversaciones informales vienen a nosotros por sí solas. Pues los seres humanos nos pasamos el día literalmente hablando, y estas palabras nuestras constituyen casi siempre uno de los componentes básicos de nuestra acción social.

Pero además, y este es nuestro tercer motivo para recurrir a ella, la observación participante nos garantiza la observación directa de los vínculos entre el discurso y el resto del comportamiento personal. No se trata únicamente de que ahora podamos estudiar lo que la gente hace y dice en un contexto más "natural" y, por lo tanto, más representativo de lo que suele ser su existencia. Asimismo, ahora podemos estudiar la interacción concreta entre su pensamiento, su comportamiento y su entorno. No solo recogemos conversaciones informales, sino que además tomamos nota de la situación en la que se desenvuelven. No sólo registramos lo que la gente hace, sino que igualmente constatamos lo que dicen mientras tanto. El discurso que emerge de las conversaciones cotidianas, es un discurso ligado a hechos muy concretos. Puede desencadenarse al hilo de un noticia oída en la televisión, de la visita de un vecino o de un altercado familiar, por poner sólo algunos ejemplos. Este hecho nos permite tomar una mayor conciencia del contexto de producción de estos discursos. Por ejemplo, en el caso de las aseveraciones de carácter general, es importante ser plenamente conscientes de cuándo se dicen y para qué. En concreto, entre nuestros informantes muchos juicios globales acerca de españoles o marroquíes podían ser emitidos como explicación, comentario o justificación de un relato en torno a un hecho concreto. Funcionan, así, como las premisas o las consecuencias del hecho concreto cuyo comentario les ha impulsado a hablar. Alguien que no encuentra trabajo, o que no consigue regularizar su situación puede proferir terriblemente enfadado una descalificación global de los *nasara* (cristianos), que no formulará en otro momento distinto. Se puede del mismo modo, defender ardientemente la identidad bereber o incluso la futura independencia del Rif, al hilo de una crítica contra "la gente del Sur" o contra el gobierno del Marruecos, y al tiempo en otras situaciones propugnar la solidaridad entre todos los marroquíes frente a los europeos, al referirse a la difícil situación por la que se atraviesa, o incluso la de "todos los árabes", de los que ahora sí se parece formar parte, evocando los sufrimientos del pueblo palestino o la guerra del Golfo. Hechos de este tipo nos invitan a ser enormemente prudentes a la hora de establecer lo que la gente piensa. Este es uno de los grandes méritos de la observación participante: el permitirnos aprehender al detalle la variación contextual de los discursos.

Por estos tres motivos, nos ha parecido imprescindible otorgar a la observación participante un papel central en nuestra investigación. No obstante, el estudio de las conversaciones informales registradas por medio suyo también plantea sus propios problemas. Uno de ellos es el carácter fragmentario del discurso recogido. Lo conseguido después de tantas horas de paciente observación no son grandes monólogos inducidos, como en muchas entrevistas, ni prolongadas discusiones, sino a veces solamente comentarios dispersos. Son casi siempre frases, palabras sueltas, o razonamientos escuetos. Asimismo, una conversación interesante puede desvanecerse literalmente con la misma rapidez con la que se había desencadenado. Puede bastar una llamada telefónica, la aparición en la pantalla de televisión de un tema interesante, o la llegada de alguien, con quien se inicia ahora una nueva conversación. Debido a todas estas carencias, hemos recurrido de un modo complementario a la

entrevista semidirigida, y mediante ella hemos elaborado algunas breves historias de vida, a las que nos referiremos en el apartado II.9. Estas entrevistas nos han permitido profundizar más en algunos aspectos del pensamiento de nuestros informantes. Se trata precisamente de aquellos en los que el estudio del discurso surgido en la observación participante, tan fragmentario y tan basado en sobrentendidos, no permite atisbar más que un grado bastante limitado.

Para terminar, queremos subrayar que cuando se recurre a la observación participante uno va descubriendo la necesidad imprescindible de desarrollar a toda costa una cualidad muy concreta: la de la paciencia. En muchas ocasiones la convivencia con los informantes resulta infructuosa. Sólo a veces se consigue lo que se desea. Es como salir a pescar. Hay que esperar, pero con suerte no volveremos a casa de vacío. Y nunca se sabe cuando va a presentarse la ocasión propicia. Es esta una característica de la observación participante que ha sido objeto de una literatura que a veces la refleja con gran sentido del humor (Barley, 1989; Rabinow, 1992). Hay que reconocer que las metodologías más cerradas y planificadas ahorran tiempo y esfuerzo, pero no creemos que puedan nunca proporcionar finalmente una información tan rica y compleja... ni una vivencia humana tan satisfactoria, por más que esta última sea tan difícil de aprovechar científicamente.

II.6. Una observación relativamente extensiva

Una gran parte de los informantes con los que nos hemos encontrado a lo largo de esta investigación, pese a poder ser considerados miembros de un mismo colectivo social, no mantenían entre sí ninguna relación. De hecho, nuestro trabajo se ha repartido entre una serie de redes sociales disociadas unas de otras casi por completo. Esta desconexión existente entre nuestros diversos campos de observación guarda, en realidad, una estrecha homología con la naturaleza de las modernas sociedades urbanas. Son éstas unas sociedades en las cuales la profusión, heterogeneidad y complejidad de las redes sociales que las conforman resultan absolutamente inauditas. Por ello, las relaciones que puede sostener cualquier individuo en su seno siempre van a abarcar únicamente una minúscula porción entre todas las que podrían llegar a darse.

A estos tres rasgos se añade además su carácter disperso y desintegrado en lo que respecta a la gran mayoría de los sujetos que participan en ellas. La mayor parte de nosotros vivimos sumergidos en una serie de redes sociales completamente desconectadas entre sí. Con frecuencia nuestras relaciones de estudio, de trabajo, familiares y de amistad se hallan en gran medida disociadas. No es con las mismas personas con las que nos asociamos en cada caso. Y al relacionarnos con unas u otras, desarrollamos para cada esfera de actividad unos determinados roles en vez de otros. Ello se plasma incluso en el plano espacial. Trabajamos en unos lugares, estudiamos en otros, nos divertimos en otros distintos. Ha tenido lugar, así, una especialización muy marcada de nuestra vida social. Estos hechos por todos conocidos determinan una radical falta de articulación entre las distintas relaciones sociales mantenidas por cualquier individuo.

Todos estos elementos de nuestra moderna existencia se presentan desde hace ya tiempo como un obstáculo difícil de superar para el método etnográfico en su aserción más clásica, propia de la tradición antropológica. De acuerdo con esta concepción, se trata de un método que ha de aplicarse durante un período de tiempo no especialmente largo sobre una comunidad humana reconocible como tal, es decir, una comunidad pequeña y relativamente bien delimitada. En una comunidad de este género una gran parte de sus miembros, si es que no todos, se conocen personalmente entre sí y las relaciones que sostienen unos con otros abarcan a un mismo tiempo las más variadas dimensiones de la actividad humana (Luque Baena, 1990: p. 237-239). No hace falta elogiar más de lo que ya lo ha sido la capacidad de un estudio de este tipo para obtener un conocimiento intenso y profundo sobre el medio social estudiado. Es éste un conocimiento que, por encima de todo, ostenta un indudable

carácter totalizador y holístico. Ello permite contextualizar luego el estudio de cualquier aspecto parcial. Este rasgo ha sido reiteradamente alabado como una de las grandes virtudes del trabajo de campo antropológico clásico e incluso de la Antropología misma en cuanto que disciplina (Cohen, 1985: p. 55-60).

Aplicar una metodología de trabajo semejante en sociedades modernas no resulta evidentemente una tarea sencilla. Por un lado, no se puede aspirar a dar cuenta de toda esta sociedad en una simple monografía, aunque, en realidad, nunca se ha podido lograr nada semejante en el caso de ninguna sociedad, ni siquiera de las más simples. Pero, al menos, en el caso de estas últimas los problemas de escala no son tan imponentes. De este modo, la aplicación del enfoque holístico propio del trabajo de campo clásico parece volverse aquí menos fecunda. Por otra parte, el carácter disperso de estas relaciones, su falta de unidad, de articulación, vuelve mucho más complicado encontrar un eje organizador de las mismas. El espacio social se encuentra deshilachado. Cada sujeto forma parte de varios de ellos al mismo tiempo, pero sólo lo hace en una pequeña porción para cada caso. No es una tarea fácil en absoluto seleccionar en su seno un espacio social manejable y unificado para estudiarlo, incluso aunque se renuncie a extraer conclusiones demasiado generales de semejante estudio.

Con frecuencia se ha optado por delimitar dentro de estas sociedades unos objetos de estudio relativamente parecidos a las comunidades estudiadas tradicionalmente. Este ha sido el caso de las investigaciones emprendidas entre poblaciones campesinas, en suburbios urbanos, o entre colectivos pequeños y relativamente aislados de la sociedad circundante (Kaplan y Manners, 1979: p. 331-332). Incluso, se han estudiado subsecciones de la sociedad más compleja, cuyos miembros pasan una gran parte de su tiempo juntos, y desarrollan en consecuencia unas relaciones sociales bastante intensas y complejas, como puede ser el caso de pandillas juveniles, empresas, escuelas, cuarteles del ejército etc... Por más interesantes que sean muchas de estas investigaciones y por más que nos demuestren a las claras la enorme fecundidad que sigue poseyendo este método de trabajo, tenemos que señalar que este método se está aplicando en todo caso sobre colectivos o sobre aspectos de la vida personal que hoy en día tan sólo representan una pequeña porción de la existencia social de la mayoría de los miembros de estas sociedades. Optar entonces por estos objetos de estudio supone restringir enormemente la aplicabilidad de este método de trabajo, por más que los resultados de esta aplicación restringida sigan siendo tan importantes. Supone condenarse a una cierta marginación, por más fecunda que pueda seguir siendo todavía.

Una respuesta adoptada en ciertas ocasiones ante estas dificultades ha sido la de otorgar un papel más relevante a otras técnicas de investigación cualitativa, un poco en detrimento de la observación participante. Es lo que se ha hecho en algunos casos con la entrevista semidirigida, la historia de vida o el grupo de discusión. En el caso concreto de la historia de vida, autores como Franco Ferrarotti (1981; Bergere 1989: p. 268-271) han insistido en que esta técnica, al tener como objeto la vida de una persona concreta, nos muestra cómo se combinan de un modo concreto una serie de procesos que normalmente los sociólogos separan analíticamente como variables diferenciadas. La vida del sujeto se nos presenta como una suerte de *totalidad concreta*, en el sentido lukácsiano del término (1985), a través de la cual se pueden aprender de un modo sintético ciertos rasgos de nuestra intrincada vida social. De este modo, el empleo de la historia de vida nos permite, hasta cierto punto al menos, conservar un punto de vista totalizante y sintético, semejante en ello al del enfoque etnográfico clásico.

Aún reconociéndole al enfoque biográfico esta virtud, nosotros hemos optado en esta investigación por continuar concediendo un papel central a la observación participante, debido a las tres razones expuestas arriba. Pero para ello ha sido preciso aplicarla de un modo un tanto peculiar.

De este modo, hemos dispersado nuestra observación entre una serie de pequeños grupos-familias, amigos, miembros de asociaciones - desconectados entre sí. La estructura de la red de contactos que hemos ido constituyendo guarda, como ya hemos visto, una estrecha homología formal con las redes sociales en las que suelen vivir inmersas las personas en las modernas sociedades urbanas. Se ha tratado también de una red bastante amplia, que abarca muchas personas, muchos espacios, y muchas situaciones humanas diferentes. Ha sido igualmente una red dispersa, aunque con nudos. Pues pese a su carácter amplio, pero escasamente denso en general, en su interior se han formado, sin embargo, pequeños núcleos más compactos, integrados por familias nucleares, o por grupos de familias emparentadas entre sí. Ello ha revestido una gran importancia para nosotros. Nos ha permitido observar con cierto detenimiento gran parte de la vida familiar y de las relaciones entre parientes. Y el estudio de esta existencia en familia juega un papel clave en una investigación como la nuestra. La familia, nuclear o extensa, es uno de los grupos primarios básicos. En su condición de tal, constituye, como señala Ferraroti (1981), una instancia intermediaria entre el individuo y las estructuras sociales más amplias. Una parte importante de la influencia del medio social más amplio es mediada, así, por este tipo de instituciones.

La amplitud de la red social que hemos ido conformando nos ha permitido, desde luego, cubrir una gran pluralidad de situaciones. Pero evidentemente la profundidad de nuestras calas ha sido relativamente menor. Salvo en el caso de las estancias en Marruecos, a las que nos referiremos en seguida, la convivencia en el sentido estricto del término ha sido escasa. Más que convivir hemos visitado, si bien con asiduidad. Se ha tratado, pues, de una observación participante más *extensiva* que *intensiva*, acorde con la propia estructura de la red social que hemos ido tejiendo.

El carácter únicamente periódico de los contactos personales mantenidos ha sido compensado en gran medida por lo prolongado de los mismos en muchos casos. Nuestros contactos con inmigrantes se iniciaron en 1990, antes de comenzar nuestra investigación propiamente dicha. En aquel momento ya establecimos relaciones de amistad, algunas muy intensas, que han perdurado hasta el día de hoy. Nuestra inmersión en este mundo ha sido un proceso paulatino; no una zambullida. La investigación empírica ha avanzado en todo momento de la mano de la indagación bibliográfica y de la reflexión teórica. Este avance acompasado nos ha permitido ir organizando y "procesando" paso a paso la información que íbamos recogiendo, permitiéndonos controlar relativamente nuestro proceso de investigación. De este modo, las diversas fases de este proceso- delimitación de una problemática, construcción de un objeto de estudio, elaboración de modelos, recogida de datos, análisis de los mismos, contrastación entre éstos y nuestras hipótesis (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: p. 83-90) -se han superpuesto siempre continuamente a lo largo de nuestro trabajo.

Por contra, quizá esta inmersión sosegada haya traído también aparejados sus efectos negativos. Por una parte, nos ha privado hasta cierto punto de la experiencia de la irrupción súbita en un mundo distinto. Dejando aparte los efectos personales de esta irrupción, que, en nuestra opinión, aquí no vienen demasiado al caso, sí merece la pena ocuparse de algunos efectos que la misma puede ocasionar sobre la principal herramienta de cualquier proceso de investigación: el investigador mismo. Pues la avalancha de impresiones desacostumbradas supone un importante acicate para la reflexión, por más que lo acelerado del proceso dificulte la asimilación de muchas de estas novedades. En este sentido, nos parece que esta recepción tan brusca de lo nuevo puede desbordar los esquemas de pensamiento y comportamiento implícitos que tendemos a desarrollar en la vida cotidiana y ello puede activar en nuestro interior un interesante proceso de reflexión. Las reflexiones desarrolladas en el apartado I.6. a partir del examen del concepto de *habitus* de Bourdieu encuentran aquí también una aplicación. Así, el pensamiento cotidiano, un pensamiento pragmático, poco curioso de por sí, queda bloqueado provisionalmente y ello puede favorecer la adopción de ese punto de vista más crítico y reflexivo, que es condición *sine qua non* de toda actividad científica. Por el contrario, la inmersión

paulatina plantea el riesgo de que el investigador se vaya acostumbrando sin darse cuenta al nuevo mundo que está conociendo y que ello amortigüe la sorpresa que esta inmersión podría producirle y, en consecuencia, reduzca su inclinación a hacerse preguntas y buscar respuestas para ellas.

Pero, aunque quizá resulte pretencioso por nuestra parte, creemos que, hasta cierto punto, hemos conseguido neutralizar este peligro. Pues nuestra curiosidad se ha encontrado impulsada y dirigida ante todo por una serie de reflexiones teóricas abstractas. Para bien y para mal, la vivencia de lo diferente ha constituido un catalizador secundario de las mismas.

Esta vivencia de lo diferente como algo cada vez más cotidiano ostenta, además, sus propias virtudes epistemológicas. Pues nos ayuda a tomar conciencia de cómo lo que nosotros podemos concebir en algún momento como algo "exótico", con todas las connotaciones de misterio y fascinación que le vienen asociadas, es vivido por otras personas como una realidad perfectamente rutinaria. Descubrimos, entonces, lo corriente en lo extraordinario. Y al caer en la cuenta de que lo raro puede ser tan rutinario, comprendemos al fin que entre ambos no existe ninguna diferencia absoluta ni esencial. Lo exótico es simplemente lo que vemos como tal. Pero por ello mismo, lo que vivimos, y hemos vivido siempre como lo cotidiano, puede convertirse en exótico. No lo va a ser sólo para los demás, para aquellos para quienes lo que nosotros percibimos como extraño resulta perfectamente natural, sino que también puede llegar a serlo para nosotros mismos. En este caso, la sensación de extrañeza, la ruptura con esa sensación de seguridad propia de la orientación cotidiana hacia el mundo, no se manifiesta ya sólo respecto a lo nuevo, sino también respecto a lo viejo, a lo conocido desde siempre. Decía Fernand Braudel (1986, p. 80) que un francés que viajase a Inglaterra quizá no aprendiese demasiadas cosas sobre este país, pero en cambio sí aprendería muchas sobre la misma Francia, ya que al constatar las diferencias existentes entre ambos países se preguntaría muchas cosas que antes siempre había dado por obvias. Y con todo ello concluimos con que la inmersión paulatina, con la cotidianización de lo extraño que propicia, puede funcionar, al final, de un modo en principio inesperado, como un instrumento básico para desencadenar el proceso de reflexión crítica.

Cuando tomamos conciencia de las similitudes substanciales, de fondo, entre lo que vemos como exótico y lo que percibimos como cotidiano, nos damos cuenta igualmente de que podemos explicar lo distinto y relativamente desconocido sirviéndonos de ciertas semejanzas con lo que conocemos y viceversa. No existe ninguna barrera infranqueable entre ambos planos. Cuando entendamos este hecho, descubriremos lo semejante en lo distinto y lo distinto en lo semejante. Bourdieu (1991) nos muestra a este respecto como si, por ejemplo, comparamos las rivalidades y alianzas en el campo intelectual con las formas de dominación y competencia en una sociedad como la de la antigua Kabilia, podremos entender mejor cada una de ellas. En nuestro caso, en los próximos capítulos intentaremos analizar el dogmatismo presente en ciertas versiones de la ideología islámica a la luz de otras más conocidas entre nosotros y, al tiempo, los resultados de nuestros análisis nos ayudarán a entender mejor estas formas más conocidas.

Asimismo, esta percepción de lo habitual en lo extraño y de lo extraño en lo habitual ha de ayudarnos a superar nuestra tendencia, siempre recurrente, a concebir a los otros como seres cuya alteridad respecto a nosotros es absoluta y, en consecuencia, como un blanco fácil para nuestros prejuicios, sean éstos negativos o positivos, unos prejuicios que al atribuirles ciertas características distintas de las nuestras, tiende por mero efecto del contraste a atribuirnos a nosotros otra serie de cualidades.

Una condición imprescindible para que este continuo movimiento de ida y vuelta desde lo nuestro a lo de los otros resulte viable estriba en la superación de esa visión de la humanidad como dividida en unos compartimientos estancos llamados "culturas". Esta visión encierra al otro en su

diferencia (Gokalp, 1984). Hace de él alguien radicalmente diferente e incomprensible. La comparación resulta entonces imposible (Terradas, 1993). Y con ello, perdemos una gran oportunidad para aprender sobre nosotros mismos. Perdemos ese espejo que a veces son los otros. En esta línea, nos merece una valoración muy positiva la reciente tendencia de ciertos antropólogos a cuestionarse la costumbre de englobar demasiado fácilmente las actividades humanas dentro de una serie de "culturas" heterogéneas entre sí, lo cual facilita una tajante contraposición entre unas personas y otras (Fernández Mc Clintock, 1993: p. 39-40).

II.7. La constitución de una red de informantes

En el curso de nuestra inmersión en este nuevo mundo social fuimos recreando poco a poco nuestra propia red de contactos personales. Este proceso se fue entremezclando paulatinamente, de un modo sólo en parte consciente para nosotros, con nuestra propia existencia cotidiana. Las relaciones con ciertos informantes pasaron a convertirse en algo más que relaciones profesionales; se convirtieron en una genuina amistad. Esta progresiva intensificación de las relaciones nos fue conduciendo de una manera casi espontánea a su ampliación. Frecuentemente no éramos nosotros mismos los que las buscábamos; muchos inmigrantes sentían curiosidad o afecto por nosotros y nos incitaban a un mayor acercamiento, así como a ir conociendo a sus amigos y familiares. Naturalmente, en un proceso de este tipo uno de los objetivos básicos es obtener buenos informantes. Estos no son especialmente abundantes, como bien nos recuerda toda la tradición antropológica. Han de ser personas capaces de explicar de un modo bastante detallado y complejo ciertos aspectos de su modo de vida, y han de estar además predispuestas a hacerlo ante un extraño. Lo primero exige una cierta capacidad de reflexión y de elaboración intelectual y una buena habilidad verbal y lo segundo un interés en colaborar con la investigación. Conseguir alguien capaz de satisfacer ambos requisitos no es tarea fácil, desde luego, aunque nosotros creemos que lo hemos conseguido en ciertos casos. Pero su consecución no ha sido únicamente el resultado de nuestra propia búsqueda activa, sino también de un cierto azar. Ello resulta lógico en un proceso como el trabajo etnográfico, y dentro de él la observación participante, que sólo reposa bajo nuestro control en una limitada medida. De este modo, al final los informantes que uno obtiene no son tanto los que uno quiere, como los que uno puede conseguir.

En esta empresa creemos que jugó a nuestro favor el conocimiento progresivo que fuimos adquiriendo del árabe clásico, *fusha*. Este conocimiento despertó en muchos marroquíes un acentuado sentimiento de curiosidad y una disposición muy positiva hacia nosotros. Aquellos que emitieron algún comentario irónico acerca de nuestras dificultades fueron los menos. En general, la simpatía fue amplia; como lo fue también la colaboración: se nos enseñaban nuevas palabras, se nos ayudaba a corregir nuestra deficiente pronunciación, se nos elogiaba e incluso se nos pedía que demostrásemos en presencia de algún compatriota nuestros progresos. Para entender esta disposición tan positiva debemos tener en cuenta dos hechos. El primero consiste en que como minoría discriminada en un país extranjero y como personas oriundas de un país considerado por la mayoría de ellos mismos como "subdesarrollado" y "atrasado", el interés demostrado en su lengua era quizá percibido como un acto de reconocimiento, que ellos sabían apreciar y corresponder. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que la lengua árabe no es una lengua cualquiera para la mayoría de los musulmanes. En ella ha sido revelado el Corán y ello le otorga un carácter sagrado. Por ello, el conocimiento de esta lengua, aunque sea limitado, constituye un rasgo positivo que eleva la consideración social de su poseedor y más aún, si tenemos en cuenta que las diferencias entre el árabe dialectal marroquí, el *daryya*, y el árabe clásico, el *fusha*, unidas al tradicionalmente bajo nivel de escolarización de una gran parte de la población, han hecho de esta última lengua un idioma difícil para la mayoría y propio de las personas con un cierto nivel cultural, convirtiéndolo en un signo de distinción social (Castien, 1999: p. 57-61).

De este modo, el conocimiento de árabe, y en mucha menor medida el de ciertas nociones del bereber rifeño, no sólo nos ha ayudado a comunicarnos, sino que además nos ha servido como un medio para facilitar esa aceptación social, con frecuencia necesariamente previa a esta comunicación.

Pero este factor lingüístico no ha sido el único que parece habernos favorecido. También han desempeñado un papel positivo muchas de las expectativas depositadas por nuestros informantes acerca de ese curioso individuo que se les estaba aproximando. En primer lugar, aquél podía ser considerado como alguien a quien se ayuda, a quien se recibe y a quien se acoge. Era, por tanto, alguien objeto de una serie de favores, lo cual podía colocarlo en una situación de relativa dependencia, como consecuencia de su deuda moral. Es éste un tipo de relación personal que ha sido ampliamente reseñado por la literatura antropológica (Mauss, 1971; Sahlins, 1977: Cap. IV y V), y que es, por ello, lo suficientemente conocido para que no haga falta insistir más en él. En el caso concreto de Marruecos, su presencia es muy importante (Rabinow, 1992: p. 47-75; Castien, 1999: p. 74-76). El paradigma del ayudado-deudor-dependiente sería el huésped, alojado durante un tiempo en el propio hogar, bajo la propia autoridad. El dependiente es alguien que por su propia situación de dependencia conduce a incrementar el poder de su benefactor, al proporcionarle nuevas situaciones para demostrar su generosidad y ejercer su autoridad. Y hay que tener en cuenta que semejante ejercicio de un poder constituye para muchos marroquíes un modo de demostrar la fortaleza de su carácter (Castien, 1999: p. 75-76; Jamous, 1996: p. 224-226).

En nuestro caso, este sentido de la hospitalidad nos brindó un apoyo material y psicológico muy de agradecer. Continuamente recibíamos, por ejemplo, sabrosas informaciones acerca de aquellos con los que íbamos contactando, consejos que, tomados críticamente, nos ayudaban a orientarnos por este nuevo mundo por el que nos estábamos aventurando. Del mismo modo, la solicitud para proporcionar respuestas a las preguntas era casi permanente; como lo era la búsqueda activa de contactos y la propensión a presentarnos favorablemente ante los conocidos. Pero no todas las consecuencias de esta hospitalidad pueden ser tan beneficiosas. El deseo de conservar un cierto ascendiente sobre el investigador puede dar lugar a una cierta incomodidad ante la progresiva autonomía que este último va alcanzando. De resultados de ella, puede expresarse ásperamente la disconformidad ante sus contactos con otros marroquíes con los que no se mantienen buenas relaciones. E incluso, puede reivindicarse una preferencia sobre él, que los demás no tendrían derecho a disputar.

No obstante, debemos reconocer que, dada nuestra forma de llevar a cabo la observación participante, nunca fueron demasiado importantes para nosotros ni las ventajas ni los inconvenientes de esta situación dependiente. Pues, como hemos apuntado más arriba, nuestra red de contactos fue más bien extensiva, rara vez, salvo en nuestras estancias en Marruecos, de las que hablaremos más abajo, nos hemos hospedado en los hogares de nuestros informantes, por lo tanto nuestra dependencia como huéspedes con respecto a cualquiera de ellos ha sido siempre escasa.

Pero la posibilidad de entablar con nosotros tales relaciones de relativa superioridad no fue la única razón para mostrar hacia nosotros ese interés tan marcado. También podemos destacar igualmente, en primer lugar, un acentuado sentimiento de curiosidad, que hemos encontrado entre muchos marroquíes. Es un claro afán de saber, de aprender, de conocer lo que ocurre en otros lugares. Quizá una de sus causas resida en el descontento experimentado hacia el estado de cosas actual, que impulsa a buscar algún tipo de alternativa.

Ello nos lleva a la segunda de estas posibles razones añadidas. El investigador es un representante del mundo occidental al que casi todos consideran como "más desarrollado" y una parte importante de ellos como un ejemplo a seguir (Castien 1993: p.183-185 y 2000: apartado VI),

cuestiones éstas de las que nos ocuparemos en profundidad a partir del Capítulo V. Como occidental se convierte, de este modo, en una fuente privilegiada de información acerca de un mundo diferente y que se considera atractivo. Y lo es igualmente acerca de un mundo al que además en muchos casos, o bien se desea emigrar, o bien ya se ha emigrado, y, entonces, se desea permanecer en él, al menos durante un tiempo y conocerlo mejor.

Pero también, y ésta es para nosotros la tercera de estas razones, el investigador, en su condición de occidental, se convierte en un interlocutor ante el cual se pueden proferir amargas quejas acerca de este mundo y de la sociedad española en particular. Se protesta, así, delante suyo de las malas condiciones de vida, de la Ley de Extranjería, de la discriminación, etc.

Por supuesto, cuando se intenta aprender del investigador o transmitirle todas estas quejas, se están invirtiendo en cierta forma los papeles. Ello a veces se explicita "ahora, dinos tú también cosas". De este modo, se trata de establecer un intercambio, una relación de reciprocidad, lo cual constituye además un elemento muy importante de muchas relaciones sociales en el propio Marruecos, por lo demás muy diferentes entre sí (Castien, 1999: 74-76). Naturalmente la correspondencia a la ayuda prestada no puede manifestarse únicamente en esta solicitud de información, sino también en una solicitud, en ocasiones, de ayuda para encontrar trabajos, para buscar abogados, resolver dudas administrativas etc..., que sólo en ocasiones se consigue satisfacer. Esta solicitud puede ser tanto más acuciante en la medida en que se considera al investigador una persona de un medio culto "de la Universidad", a la que se atribuye además una cierta capacidad para "solucionar" problemas con la Administración. Y naturalmente esta solicitud de ayuda será mayor en general entre quienes han prestado más colaboración, con lo cual esperan ver saldada ahora la deuda contraída con ellos.

Otro motivo para comportarse favorablemente ha consistido en el prestigio que podía proporcionar la relación con una persona a la que se considera, como acabamos de ver, procedente de un medio culto. Este prestigio se añadía en ciertos casos al de tener a alguien dependiendo en cierta forma de la ayuda prestada. Así, muchos mostraban un intenso interés en ser entrevistados o incluso en el hecho de que algún día cosas que hubiesen dicho o hecho pudiesen ser publicadas y convertirse en objeto de interés por otras personas cultas. Para algunos informantes el ser objeto del interés y la amistad de alguien clasificado como procedente de un medio intelectual se convertía en objeto de orgullo. "Eres una persona con cultura, pero sabes ser amigo de los pobres".

Y esta condición que se nos había atribuido, aumentaba el interés en recabar nuestras opiniones acerca de diversos temas. De este modo, se nos pedía nuestra opinión sobre diversas cuestiones de política o economía en incluso sobre si tal práctica era acorde con el Islam. Por ejemplo, una vez en medio de una discusión acerca de si era adecuado según esta religión el que las mujeres llevaran pantalones vaqueros se nos solicitó nuestra opinión presuntamente solvente.

En cambio, existía potencialmente un factor que podía haber dificultado nuestro acceso. Se trata del sistema de orientación social basado en el género profesado, con diversas variantes, por una parte muy importante de los marroquíes, pese a los intensos cambios experimentados por su sociedad en las últimas décadas. Este sistema establece una intensa restricción de los contactos personales entre hombres y mujeres. Los unos y las otras van a vivir hasta cierto punto en ámbitos separados. Y las relaciones entre personas de distinto sexo y sin vínculos de parentesco o afinidad van a tender a limitarse drásticamente. Así, los investigadores varones encontrarían graves dificultades para contactar con informantes de sexo femenino. Y del mismo modo, las investigadoras tropezarían con una dificultad simétrica (Ramírez, 1993). Este hecho ha estado en la raíz de que hayan sido ante todo investigadoras como Ursula Kingsmill Hart (1999), Susan Davis (1983), D.H. Dwyer (1978) o Marie-

France Cammaert (1998), entre otras, quienes han alcanzado un profundo conocimiento del "universo femenino" marroquí.

Sin embargo, tampoco debe pensarse que las dificultades de este tipo sean insalvables y que no existan, por tanto, grandes posibilidades de contactar con informantes de distinto sexo. Este sistema de orientación social basado en el género se ha ido volviendo hoy en día en general bastante menos rígido y bastante menos exigente de lo que era antes. El investigador debe ante todo comportarse en presencia de la mayoría de los informantes de un modo considerado "correcto", evitando el consumo de alcohol, de carne de cerdo, siendo cortés y no mostrando interés por las mujeres. En ese caso puede ser considerado progresivamente una persona merecedora de confianza y ello le permitirá ir siendo admitido en los círculos de ambos sexos. Del mismo modo, la aprehensión hacia el hecho de que personas ajenas al grupo familiar puedan relacionarse con sus miembros de sexo contrario es parcialmente neutralizada, cuando la familiaridad con ellos aumenta. Entonces, en cierta forma puede considerárselos como miembros de la propia familia (Davis, 1983), de lo cual es indicador la frecuencia de expresiones "eres parte de la familia", "eres como un hermano" etc, hecho éste que a veces hemos experimentado personalmente y que nos ha permitido solventar en cierta medida todos estos inconvenientes. Así, un buen amigo de Alhucemas nos dijo en una ocasión "a ti te dejo estar en mi casa y hablar con mi mujer, porque eres como un hermano, pero no te creas que a otros se lo iba a permitir".

A pesar de la acción de todos estos factores favorables, el proceso de recreación en torno nuestro de una red social de informantes suficientemente extensa y variada no fue en modo alguno un proceso sencillo ni rápido. Iniciamos nuestros contactos con el colectivo marroquí a través de representantes de las dos asociaciones de inmigrantes más activas entre este colectivo, AEME (Asociación de Emigrantes Marroquíes en España) y ATIME (Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España), especialmente esta primera. Ambas asociaciones habían sido fundadas por jóvenes universitarios vinculados a los distintos movimientos de la izquierda radical de Marruecos, que en muchos casos habían tenido que abandonar el país tras la ola de represión que siguió al fracasado levantamiento popular de enero de 1984. Pese a estos orígenes comunes ambas asociaciones tomaron con el tiempo caminos distintos. AEME ha mantenido una línea política más próxima a la de sus comienzos, sustentando frecuentemente una postura de confrontación abierta con los gobiernos de España y Marruecos. Las repetidas disputas internas y las dificultades para formular un planteamiento atractivo para la mayoría de los inmigrantes parece que han bloqueado su crecimiento. De este modo, es actualmente una organización con una afiliación muy escasa y un ascendente social muy restringido. Al mismo tiempo, se observa un cierto desprestigio de sus dirigentes entre muchos de sus antiguos simpatizantes. ATIME, por su parte, ha optado, en cambio, por una política de mayor colaboración con instituciones y asociaciones españolas. Ello le ha reportado ayudas financieras de cierta importancia, así como una notable audiencia en los ámbitos institucionales, periodísticos y universitarios. Gracias a todo ello, ha podido implantarse en la mayoría del territorio español y realizar una importante labor de asistencia a inmigrantes en cuestiones legales, sindicales o educativas. Pero con ello, se ha convertido también en una asociación ampliamente dependiente de apoyos exteriores. Su implantación real entre el colectivo inmigrante, aún siendo bastante mayor que la de AEME, tampoco es demasiado elevada. Muchos inmigrantes la perciben básicamente como una suerte de agencia de servicios a la que en un momento dado se puede recurrir puntualmente para resolver algún problema jurídico o de otro tipo y no como una asociación en la que ellos mismos podrían participar y sobre cuyo funcionamiento podrían llegar a ejercer eventualmente algún tipo de influencia.

Tanto en una como en otra asociación, pero especialmente en AEME, encontramos desde el principio una disposición muy positiva hacia nuestro trabajo, que nos permitió contactar casi de

inmediato con personas de algún modo vinculadas a estas dos asociaciones. Pronto logramos independizarnos de esta primera vía de entrada y empezar a trabajar por nuestra cuenta. Debe tenerse en cuenta que las personas que frecuentan o que mantienen contactos con estas asociaciones de inmigrantes constituyen una minoría muy pequeña dentro del conjunto del colectivo del que nos ocupamos. Generalmente, sus miembros activos se encuentran además mucho más politizados y poseen un nivel cultural muy superior a la media. Ambos rasgos les convierten en sí en poco representativos. Sus discursos y comportamientos, por más interés que puedan entrañar, representan, como veremos especialmente en los capítulos X y XI, únicamente algunas de las concepciones existentes entre los inmigrantes marroquíes, al lado de las cuales figuran otras marcadamente diferentes.

Como quiera, nuestra red de contactos personales fue diversificándose progresivamente. En general, nos ha interesado contactar con personas, representativas de diferentes modos de pensar y de afrontar la realidad de la emigración, sin importarnos tanto la magnitud en términos cuantitativos de cada uno de estos grupos. De esta cuestión nos ocuparemos con más detenimiento en el apartado II.9.. No obstante, en general, nos hemos centrado, un poco abusivamente, en personas procedentes del Norte de Marruecos, entendiéndose por tal la antigua zona bajo Protectorado español, es decir las provincias de Tánger, Tetuán, Gomara, Alhucemas y Nador. Ello ha sido así tanto en lo que respecta a los inmigrantes, como a la población con la que hemos trabajado en el propio Marruecos. Esta opción ha sido el resultado, en gran parte, de la propia inercia en la constitución de nuestra red de contactos personales. Es bien cierto que la población procedente del Norte vendría a representar en torno a los dos tercios de los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid (López, 1993, 1996, 1999; Pumares, 1996: 63-69). Pero pese a ello, otro tercio aproximadamente procede de otras regiones. Se trata en este último caso de un colectivo que, simplificando mucho, se caracterizaría por una frecuencia mucho mayor del origen urbano, un mayor grado de presencia femenina, y una formación académica media superior (Ramírez 1998: p. 222-245). En cambio, entre el conjunto de inmigrantes procedentes del Norte se observa un claro predominio de la población masculina, y el origen rural y la baja formación académica, incluso el analfabetismo son enormemente frecuentes. De este modo, se ha dado un cierto sesgo en la construcción de nuestra red, al no haber prestado la importancia que por su número y por su relevancia científica se merecería este otro sector del colectivo inmigrado. Pero no obstante, también hemos recabado acerca de este último sector una información que nos parece bastante relevante y que expondremos detalladamente en la Tercera Parte.

Desde el punto de vista de la geografía de la Comunidad de Madrid, nuestro trabajo se ha diversificado bastante. Hemos cubierto zonas muy distintas, como el barrio de Lavapiés y localidades de la periferia como Móstoles, Fuenlabrada, Torrejón de Ardoz, Alcalá de Henares, Pozuelo de Alarcón, Collado-Mediano, el Pardo, y muy especialmente Boadilla del Monte, en cuyo poblado chabolista de Los Yelmos hemos realizado una parte fundamental de nuestra investigación. Cada una de estas áreas posee sus propias particularidades

Por ejemplo, en el caso del poblado chabolista de Boadilla del Monte, hemos trabajado con varones, de origen rural procedentes en una abrumadora mayoría de la provincia de Alhucemas y ante todo del territorio de unas pocas antiguas kabilas (Beni Urriaghel, Bokoya, Beni Ammart). Se trata de personas de origen casi siempre aldeano y con muy pocos estudios, incluso analfabetas, que se encuentran azotadas por una precariedad en el empleo crónica, pudiendo sólo encontrar trabajo temporalmente en la construcción o la jardinería fundamentalmente (Castien y Cabello, 1999: p. 11-15).

En el caso de Pozuelo de Alarcón la población con la que hemos trabajado era también mayoritariamente rifeña, aunque sus condiciones de vida eran mejores, no siendo tan grave el

problema del alojamiento, aunque tampoco eran raros los casos de hacinamiento e infravivienda. Aquí, nos encontramos con más gente procedente de pequeños núcleos urbanos como Targuist, Marraha o la misma Alhucemas, así con naturales de Larache, Tánger o Tetuán, si bien muchos de ellos habían nacido en el Rif o eran hijos de padres oriundos de esta región. En su caso, el nivel educativo parece mayor, como lo son los trabajos conseguidos, entre los que figuran, junto a los anteriormente mencionados, los de oficiales de albañilería, cerrajeros, camareros, electricistas etc. Hay que destacar también la presencia, si bien más minoritaria, de mujeres, parte de ellas reagrupadas junto con sus hijos o sus padres.

En ambas localidades, la población inmigrante, y no sólo la marroquí, ha llegado atraída por la demanda de empleo generada por la instalación en las últimas décadas de una población española dotada de un alto nivel adquisitivo que se ha afincado en urbanizaciones de status medio-alto o alto. Esta demanda de empleo atañe a la construcción y reforma de estas nuevas viviendas, el cuidado de sus jardines, o el servicio doméstico (Pumares, 1996: p. 99-111; A.A.V.V., 1995: 26-32; Cabello y Castien, 1999: p. 2-6). De hecho, el contraste entre el nivel de vida de este sector de la población española y el de los inmigrantes resulta realmente impresionante. A partir de estos dos núcleos de población nuestra red de informantes se extendió hacia localidades como El Pardo, Collado-Mediano, Aravaca o Villalba, en donde residían allegados de nuestros informantes, o a donde se fueron trasladando con el tiempo algunos de ellos.

Localidades como Torrejón de Ardoz, Alcalá de Henares, Móstoles o Fuenlabrada ofrecen un perfil sociológico muy diferente. Se trata de ciudades que han experimentado también un enorme crecimiento en las últimas décadas. Pero la población que ha ido asentándose en ellas ha estado conformada en general por personas con un nivel adquisitivo más bien medio bajo. La población marroquí instalada en estas localidades ha buscado ante todo unos precios de vivienda relativamente accesibles, más que la cercanía a sus fuentes de subsistencia (Pumares, 1996: p. 99-111). Ello explica ciertos rasgos muy llamativos de algunas de las personas con las que hemos trabajado en estas localidades. Aunque parte de ellas respondían a un perfil sociológico similar a las asentadas en Pozuelo de Alarcón, otras habían llegado a España a finales de los años sesenta o a principios de los años setenta, procedentes de ciudades como Larache, Tánger o Tetuán. Su origen social podía ser en algunos casos relativamente acomodado- hijos de funcionarios, agentes de policía o pequeños comerciantes. Con los años algunos habían alcanzado trabajos relativamente bien remunerados- camioneros, electricistas, conductores de autobuses, zapateros -que les habían permitido alcanzar un nivel de consumo medio-bajo. Algunas de estas personas exhibían un significativo distanciamiento respecto a esa mayoría de inmigrantes llegada en los últimos lustros (Castien, 1992 y 1996).

Por último, también hay que referirse a una red más pequeña de personas asentadas en la zona centro de Madrid, de origen social más variado y más jóvenes que frecuentaban los ambientes juveniles de la zona, mantenían contactos con asociaciones de inmigrantes y en algunos casos también con el movimiento okupa y otros movimientos sociales muy activos en esta zona de la ciudad. El interés principal de este colectivo, tan reducido numéricamente, radica en el estilo de vida desarrollado por él, similar al de los jóvenes españoles a los que frecuentan, que contrasta acentuadamente con el de otros inmigrantes, al igual que sus puntos de vista manifestados respecto a cuestiones políticas o religiosas.

Las redes que fuimos forjando en España se extendieron después al mismo Marruecos. Con todo, el trabajo de campo en este último país ha jugado un papel menor que el realizado en la Comunidad de Madrid. Nuestras diversas estancias en este país abarcan entre todas un período de unos pocos meses. Ello resulta lógico dado que este trabajo fue siempre concebido desde el primer momento siempre como un complemento del llevado a cabo en España. Han sido dos las funciones

que le otorgamos. En primer lugar, había de proporcionarnos un conocimiento mucho mayor sobre el medio del que procedían estas personas y sobre los sistemas ideológicos de los que se servían. Y junto a ello, nos debía suministrar igualmente una visión de estos hechos entre la gente que no emigra, por más que la frecuencia de los contactos con los emigrantes, los cambios ocasionados por la emigración-despoblamiento de ciertas zonas, remesas, introducción de nuevos hábitos de vida, relajamiento del control sobre ciertos menores etc...- relativicen la distinción entre quienes emigran y quienes no lo hacen (Cfr: Colectivo Ioé, 1994: p. 83-86). Ello nos ayudó a localizar mejor algunos de los posibles cambios propiciados por la estancia en España, así como a relativizar otros muchos. De este modo, nunca nos propusimos llevar a cabo un "estudio de comunidad" intensivo en las zonas de Marruecos en las que hemos trabajado.

Aunque hemos viajado por gran parte de este país, las zonas donde hemos residido prolongadamente han sido la ciudad de Tetuán y la provincia de Alhucemas. En esta última hemos realizado unas estancias bastante largas en la villa de Targuist, en la propia Alhucemas y en aduares como Amsadia o Ifilijen. Gracias a todas ellas, hemos podido atender tanto las áreas berberófonas como las arabófonas, y tanto el medio rural como el urbano. De nuevo, como en el caso de nuestra investigación en España, se ha tratado de un trabajo más extensivo que intensivo y, de nuevo, se ha centrado básicamente en la población norteña.

En el caso de Tetuán se trata de una ciudad de mediano tamaño, con una herencia colonial española que se plasma en nombre de calles en edificios públicos y en el conocimiento y el interés por la lengua y la realidad española que manifiestan muchos de sus habitantes. Alhucemas, la capital de la provincia, es una ciudad pequeña, en la cual el negocio de la pesca, las remesas de los emigrantes o el hachís constituyen las principales fuentes económicas. Es objeto además de un turismo relativamente numeroso, tanto de extranjeros como de marroquíes, pese a lo defectuoso de la mayoría de sus infraestructuras. Este turismo pone a sus habitantes en contacto con formas de vida distintas, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones entre los sexos y al comportamiento en público de las mujeres, formas a veces ásperamente criticadas, junto con sus portadores, los *nasara* y sobre todo a la gente de Fes o Casablanca "que se nos vienen ahora aquí".

La villa de Targuist resulta interesante por varios motivos. Ha experimentado en los últimos quince años un rápido crecimiento gracias a la emigración. Una de las razones de este hecho estriba en que los inmigrantes procedentes de las áreas rurales construyen sus casas para el verano o para el retorno presente o futuro no ya en sus aldeas de origen, sino en centros urbanos como éste, lo cual es concebido como una ascensión social desde la vida pueblerina a la urbana. En torno a las aportaciones de los inmigrantes, de la pequeña industria maderera y del comercio con el hachís se ha desarrollado rápidamente la ciudad, que en muy pocos años se ha ido dotando de servicios como el teléfono, el asfaltado de sus principales calles etc...hecho que subrayan orgullosos muchos de sus habitantes. Otro hecho que la vuelve interesante es su carácter fronterizo entre el este berberófono y el oeste arabófono. De este modo aunque prácticamente todos sus habitantes dominan el árabe dialectal, una minoría importante también conoce el rifeño. La importancia de esta lengua se ha acentuado además por la emigración de familias procedentes del oeste, de zonas tan relativamente alejadas como Nador. Sin embargo, en muchos casos sólo es utilizada en el interior del hogar o, incluso aunque relativamente conocida, no se la practica cotidianamente y sólo se recurre a ella un poco a modo de exhibición en presencia de extraños o para fomentar sentimientos de complicidad entre amigos o parientes.

II.8. El diálogo con los informantes

Aunque la metodología etnográfica se distingue por su radical apertura hacia la novedad y por su planificación relativamente laxa, el etnógrafo no tiene por qué intentar convertirse por sistema en un mero observador pasivo de lo que se hace o se dice a su alrededor. Este objetivo es además en términos generales inalcanzable. Ya con nuestra mera presencia estamos influyendo en cierta medida sobre el medio social en el que nos hemos aventurado. Esta influencia, aunque limitada, nos parece casi siempre inevitable. Por ello, en vez de tratar de extirparla o de atenuarla, quizá lo más inteligente en ciertos casos sea intentar explotarla en nuestro propio provecho. Propiciaremos entonces por medio de ella una más frecuente aparición de aquella información que más nos interese en concreto. En nuestro caso, a la hora de conversar con nuestros informantes, uno de los objetivos que hemos perseguido con más ahínco ha sido el de que se hablase en nuestra presencia sobre ciertos temas más a menudo y más extensamente.

En el apartado anterior habíamos mencionado algunos hechos que, al parecer, nos habían reportado el favor de una gran parte de nuestros informantes. Es lo que ocurría con nuestro progresivamente mayor conocimiento del árabe, nuestro interés por el Islam y la cultura marroquí o nuestra presunta procedencia de un medio "culto". Muchos de estos factores han incitado igualmente a aquéllos a dialogar con nosotros preferentemente acerca de ciertos temas en concreto. Han funcionado, pues, como unos auténticos *catalizadores* de la deriva de nuestra conversación en dirección a ciertas cuestiones.

Nuestro relativo conocimiento del árabe clásico y del Islam despertaba ciertamente la curiosidad de una gran parte de nuestros informantes. Muchos nos preguntaban sorprendidos por las razones de semejante interés. Y para muchos también resultaba asombroso el que no hubiese venido acompañado de una conversión religiosa. Hay que tener en cuenta a este respecto que, como veremos más detalladamente en el Capítulo VI, entre muchos musulmanes el simple conocimiento de la lengua árabe, en cuanto que vehículo de la revelación, se asocia a menudo casi de inmediato con el conocimiento del Islam. De igual manera, se suele considerar que este mensaje revelado es tan obvio que cualquier persona razonable, al conocerlo, debe aceptarlo (Castien, 1999: p. 38). Al mismo tiempo, nuestro comportamiento cotidiano considerado por ellos "correcto" parecía predisponernos en la misma dirección. Nuestra renuencia a convertirnos resultaba, por todo ello, algo bastante inexplicable. Y ello desencadenaba un intenso deseo de convencernos de lo erróneo de nuestra postura. Se iniciaban, así, sabrosas discusiones acerca de las diferencias entre el Islam y el Cristianismo, las relaciones entre ambas religiones y la Ciencia, las normas alimenticias y sexuales para cada una de ellas o la situación de la mujer en el mundo musulmán, de las que iremos dando cuenta a lo largo de este trabajo. Todas estas discusiones revestían para nosotros un enorme interés, si bien se trataba de un interés obviamente diferente del que impulsaba a nuestros interlocutores.

En cuanto a nuestra condición de persona joven, occidental y "culto", ella nos hacía parecer un interlocutor adecuado para escuchar ciertas quejas, así como un informador presuntamente solvente acerca de una serie de materias. Por cualquiera de estas dos razones, era bastante habitual que se entablase conversación con nosotros acerca de cuestiones como la situación política en Marruecos y España, los diferentes méritos de sus respectivos gobernantes, la naturaleza de la democracia y la dictadura, el problema palestino, la guerra civil argelina, el llamado racismo, los problemas legales de los inmigrantes etc... Asimismo, nuestros informantes más jóvenes mostraban un marcado interés por la música de moda, los movimientos juveniles, los lugares de ocio y las diferentes formas de divertirse en Marruecos y España y de relacionarse con las personas de distinto sexo.

No era preciso ponerse a interrogar a la gente; ella misma estaba interesada en hablar de ciertos temas. De este modo, todo resultaba mucho menos forzado y mucho más espontáneo. Nuestros informantes hablaban de lo que a ellos les apetecía, por más que este deseo pudiese ser a veces activado por nuestra presencia. No se veían en la obligación de responder a ninguna demanda desacostumbrada, ni a adaptarse a ningún requerimiento no del todo claro para ellos.

El contenido de todas estas conversaciones espontáneas constituía una materia prima que era preciso ir analizando paulatinamente, tratando de desentrañar los diversos principios de categorización subyacentes. Al analizar los discursos que teníamos ante nosotros, hemos rehuido la sofisticación de la que a menudo hacen gala muchos semiólogos. Buscábamos únicamente construir una serie de modelos interpretativos, que nos permitiesen dar cuenta de una serie de manifestaciones discursivas. En la medida en que nos permitían ir poniendo orden en ellas, los considerábamos adecuados, sin entretenernos ya con análisis más meticulosos. Naturalmente, en ocasiones hemos remitido los distintos discursos de una misma persona a distintos modelos explicativos. La idea de que esto puede ocurrir, de que cada persona puede servirse simultáneamente de varios modelos, nos ha sido inspirada por la teoría de los repertorios interpretativos de Potter y Wheterell (1987 y 1993), a la que ya aludimos en el capítulo anterior. No obstante, nos hemos esforzado por integrar la propuesta de estos autores dentro de nuestro propio planteamiento teórico, reformulando estos repertorios como un conjunto de principios articulados entre sí, articulación que explicaremos más detenidamente en el próximo capítulo.

También hemos tomado de estos dos autores otra idea que consideramos fundamental. Se trata de la conveniencia de adoptar un *papel activo* en la conversación con nuestros informantes. Evidentemente, este papel resultaba a menudo ineludible, por el mero hecho de que ellos mismos nos lo demandaban expresamente, al solicitarnos nuestras opiniones. Pero, siempre existía la posibilidad de contestarles con evasivas y de no exponer expresamente nuestras opiniones. A veces esto era lo más razonable, con el fin de evitar herir sensibilidades, poniendo en peligro unas relaciones no sólo necesarias para el desarrollo de nuestra investigación, sino además en ciertos casos muy satisfactorias desde un punto de vista personal. Así era como nos parecía mejor obrar a veces en lo que respecta a nuestras ideas sobre la religión en general, y el Islam en particular, o sobre ciertas costumbres muy extendidas en Marruecos. Pero, aunque siempre es necesario ser cortés, especialmente con quienes están dispuestos a colaborar desinteresadamente con uno, también nos parecía que en ocasiones se podía adoptar un papel más activo, aunque procurando guardar en todo momento la necesaria prudencia. Nos afanábamos entonces por discutir ciertas afirmaciones de nuestros informantes, por llamar su atención acerca de ciertas contradicciones en las que parecían estar incurriendo, o por pedirles que explicasen más detalladamente sus puntos de vista. De igual manera, podíamos a veces posicionarnos en favor de un bando en el curso de una discusión, por ejemplo, acerca del grado de autonomía que se podía conceder a los menores o a las mujeres dentro de la familia. Por medio de todas estas tomas de partido, incitábamos, a veces involuntariamente, a nuestros informantes a aplicar los distintos repertorios de los que estaban en posesión. Ello volvía mucho más rica nuestra cosecha de información empírica, permitiéndonos conocer mejor todos estos repertorios y, sobre todo, ir determinando los diversos contextos en los que podía ser aplicado cada uno de ellos.

Todas las observaciones que hemos ido formulando a lo largo de las páginas anteriores acerca del desarrollo concreto de nuestra investigación tienen por objeto mostrar la influencia que pueden haber ejercido sobre ella ciertas circunstancias objetivas y subjetivas. Para nosotros, la reflexión sobre todas estas elecciones y experiencias personales se halla encaminada a perfeccionar nuestra metodología de investigación, con vistas a una aprehensión más eficaz de nuestro objeto de estudio. En esta línea creemos que, para incrementar nuestro conocimiento sobre cualquier realidad social, no hay que estudiar solamente los datos recogidos, sino que es igualmente preciso reflexionar sobre las

visicitudes experimentadas durante su recolección. Pues, especialmente en una investigación etnográfica, estas visicitudes son en gran parte consecuencia de la naturaleza de esta misma realidad. A este respecto nos parecen ejemplares muchas de las observaciones formuladas por Paul Rabinow (1992) acerca de sus experiencias en el curso de su trabajo de campo, por más que no compartamos en absoluto sus posiciones epistemológicas. Pero, salvo la estricta consecución de este objetivo, no creemos que exista ninguna otra razón para entretenerse con exposiciones de este género. No les encontramos ninguna relevancia dentro de un trabajo encaminado únicamente a la aclaración de ciertos problemas sociológicos. Si lo que se busca realmente es profundizar en las relaciones entre el investigador y los investigados, debe planearse entonces una investigación adecuada para estos objetivos y no tomar otras de diseño "más convencional" como un pretexto para ello. Y si ni siquiera se pretende profundizar en estas relaciones, sino que únicamente se ansía exponer una experiencia personal, se tiene perfecto derecho a ello, pero no se debe entremezclar esta exposición con un discurso con aspiraciones científicas. En este sentido coincidimos plenamente con las críticas dirigidas por Juan Ramón Llobera (1990 y 1993) contra este excesivo énfasis actual de muchos antropólogos sobre su experiencia personal durante el trabajo de campo, en detrimento de lo investigado en él. A nosotros nos sigue interesando desde luego bastante más el objeto etnográfico que el etnógrafo en sí.

II.9. El problema de la representatividad

A lo largo de los apartados anteriores hemos ido posponiendo la discusión de un importante problema que afecta a cualquier investigación empírica, como lo es el de la representatividad de sus resultados.

En nuestra investigación no hemos recurrido a ninguna técnica estadística. En una investigación de carácter relativamente exploratorio como ésta lo que nos interesaba ante todo era analizar una serie de relaciones entre variables que son en sí extraordinariamente complejas. Ello nos ha obligado a ocuparnos bastante detenidamente de un grupo relativamente reducido de personas. La cuestión de la representatividad estadística de nuestros resultados no nos preocupaba demasiado. Pero, esta investigación intensiva podría ser completada eventualmente por otra más extensiva, de carácter estadístico. En este sentido, coincidimos plenamente con la opinión de Bourdieu et alii (1976: p. 61-66) de que el método etnográfico tendría que ser completado con un uso más frecuente de las metodologías estadísticas. En especial el uso sistemático de esta metodología puede servir para calibrar en qué medida las personas se conducen en la práctica como se supone que deberían hacerlo, de acuerdo a los modelos y tipología creados a partir del estudio más cualitativo. De este modo, constituye un elemento clave para la puesta a prueba de nuestros asertos, sin la cual no hay científicidad posible.

Pero, aún admitiendo la ulterior utilidad de esta metodología estadística, tenemos que reconocer que, incluso en este caso, la representatividad, entendida en este sentido más simple, como concordancia entre las características de la muestra seleccionada y las del universo del que ésta procede, no ha sido nunca nuestro objetivo más importante.

En el curso de nuestra investigación, y como se irá viendo más adelante, nos hemos propuesto ante todo distinguir una serie de modelos básicos de interacción entre los tres subsistemas que hemos seleccionado- los de pensamiento, comportamiento y entorno exterior más directamente ligados al proceso de orientación social. La importancia que hemos otorgado a cada uno de estos distintos tipos de interacción ha venido determinada fundamentalmente no por su magnitud numérica, sino por su relevancia científica, o como gusta decirse en estos tiempos, su significatividad. No guarda, pues, apenas ninguna relación con lo que en términos lógicos se denomina la extensión de la clase de la que forman parte (Copi, 1987: p. 142-147).

Esta decisión es fruto de nuestra opción por lo que Jesús Ibáñez denominaba una perspectiva de análisis *estructural* (1979: 10 y 13-14; y 1985). De acuerdo con ella, el objetivo del investigador no debe ser estudiar los fenómenos sociales como unidades aisladas, sino como componentes de un sistema de transformaciones (ver también Lévi-Strauss, 1987: p. 75-97). Por lo tanto, para cualquier hecho social lo importante no son tanto sus dimensiones cuantitativas, sino su posesión de unas características diferenciales suficientemente marcadas respecto a otros fenómenos, cuya comparación con ellos, nos podrá suministrar una cantidad adicional de información acerca de los unos y los otros. De este modo, lo que es poco numeroso puede ser, sin embargo, enormemente relevante, al poseer determinadas propiedades, que en otras entidades se presentan con rasgos menos marcados, o por el hecho de que estas propiedades resulten de una combinación particular entre una serie de elementos que en otras entidades se encuentran combinados de maneras diferentes. En este sentido, merece también la pena evocar, aunque sea muy brevemente, algunas reflexiones de Clifford Geertz (1987, p. 51) acerca de esta cuestión. Este autor señala muy lúcidamente cómo en las propias Ciencias Naturales el interés de un fenómeno determinado no depende siempre principalmente de la frecuencia con la que se produce, sino del modo particular en el que se articulan en él ciertos procesos generales. Un elemento químico como el uranio es poco común pero nos enseña mucho sobre la naturaleza del átomo en general.

De este modo, el estudio detallado de lo poco frecuente puede resultar también provechoso, pero no siempre necesariamente como un objetivo en sí mismo, sino como un instrumento para profundizar en la naturaleza de la clase más extensa de objetos de la que forma parte y poder, de este modo, generalizar más tarde con mayor fundamento. De igual manera, el examen de lo particular permite poner a prueba cualquier generalización. No existe, así, ninguna muralla infranqueable entre la orientación hacia lo particular y la orientación hacia lo general. Ambas son necesarias y complementarias (Bergere, 1989: p. 177-210). Considerar que la atención en un momento dado hacia el detalle responde a un método "idiográfico", contrapuesto al "nomotético", nos parece una más de esas oposiciones simplistas que tanto aquejan a las Ciencias Sociales.

Al trabajar con una perspectiva de este tipo, lógicamente no nos ha preocupado mucho la extensión numérica de los distintos tipos que hemos ido estableciendo. Por ejemplo, vamos a dedicar bastantes líneas, sobre todo en la Tercera Parte, a una serie de jóvenes, de origen a veces acomodado, y políticamente adscritos a la izquierda radical, pese a que su importancia numérica dentro del conjunto de la inmigración marroquí es francamente reducida. Pero asimismo, tampoco nos hemos interesado por cubrir en nuestro estudio al conjunto de este colectivo. Las tipologías que podremos ir presentando no van a ser exhaustivas. Mucha gente va a poder quedar potencialmente fuera de ellas. Pues no hemos pretendido nunca trazar un retrato global de esta población, sino solamente estudiar algunos de los aspectos de la misma que nos parecen especialmente significativos.

Partimos, pese a todo, de la hipótesis de que todos estos tipos son relativamente frecuentes, es decir, que pueden abarcar potencialmente a muchas más personas que aquellas a partir de cuyo estudio las hemos podido construir. Ello es así, en primer lugar, porque la concatenación de elementos que les es propia nos parece relativamente lógica y, por lo tanto, fácilmente reproducible. Y, en segundo lugar, porque nos parece también que en la vida humana, como en cualquier otro aspecto de la realidad, existe una cierta recurrencia, una cierta uniformidad.

Por todo ello, aunque no nos preocupe en sí demasiado el problema de la representatividad de los tipos construidos respecto al conjunto de la población, sí nos va a interesar, en cambio, el de la medida en qué las personas de las que nos hemos ocupado responden realmente a estos tipos, es decir, si nuestras construcciones describen realmente ciertos rasgos poseídos por ellas. Evidentemente, los

tipos que hemos construido son un tanto ideales, en el ya conocido sentido weberiano del término (1964: 16-18 y 1985: 60-66). Por esta razón, va a existir siempre un cierto distanciamiento lógico entre el tipo ideal y la realidad. Distanciamiento que no sólo es inevitable, sino además deseable, ya que nos permite calibrar hasta qué punto las personas reales responden con su comportamiento o su pensamiento a un determinado modelo teórico (Weber, 1985: 60-66). No obstante, pese a esta distancia, los tipos deben servir para interpretar los comportamientos concretos de la gente. En consecuencia, éstos deben poder encajar también hasta un cierto punto dentro de aquéllos. En ello reside para nosotros la prueba de la existencia de una correspondencia entre ambos niveles.

Es necesario, no obstante, despejar una posible confusión respecto a nuestros objetivos tipologizadores. A nosotros nos interesan los tipos de comportamientos, pensamientos y situaciones sociales, y no los tipos de personas en sí. Dado el carácter flexible de la actividad psíquica y práctica de la persona, en la que tanto hemos insistido en el capítulo anterior, partimos siempre del postulado de que, si bien dentro de unos límites, cada sujeto puede hacer, decir o pensar distintas cosas en distintos momentos. En consecuencia, no hay por qué vincular de un modo rígido estos tipos de actividad mental y práctica con unas personas concretas. Este es un deslizamiento en el que se incurre demasiado frecuentemente en el caso de los psicólogos y los psicólogos sociales. Por ello mismo, el que unos determinados modos de comportamiento o pensamiento se hayan estudiado en ciertos individuos muy concretos, no implica que no sea posible que los mismos pueda llegar a ser desarrollados también, en ciertos casos, por otras personas distintas, en las que antes no se habían manifestado.

Por esta misma razón, el estudio de muchos de estos tipos puede realizarse a través del examen de unos pocos casos representativos, partiendo siempre del supuesto de que lo aprendido gracias a ellos podría luego generalizarse a otros individuos distintos. Para dilucidar tales posibilidades de generalización, es preciso conocer mejor las condiciones en que ciertas personas pueden hacer, decir o pensar ciertas cosas. De hecho, un grave defecto de muchas investigaciones etnográficas ha sido el de centrarse en exceso en ciertos tipos de informantes, generalmente aquellos más cualificados, suponiendo que lo que se aprendía de ellos podría luego extrapolarse sin mayores problemas a otros miembros de su colectividad. En ocasiones, se ha considerado simplemente que, del mismo modo que se aprenden las reglas de una lengua hablando con unos pocos hablantes de la misma, se pueden aprender también las reglas de una cultura, a partir de algunos de sus practicantes. Pero, como ya vimos en el capítulo anterior, no ocurre exactamente que las personas apliquen mecánicamente un conjunto de reglas, con independencia de las circunstancias objetivas. Y aunque así fuera, aunque se pudiese asimilar realmente la cultura a una lengua, entendida también como un conjunto de reglas abstractas, lo cual es también muy cuestionable, habría que tomar siempre en consideración las numerosas variaciones que esta lengua experimenta según los grupos y los individuos (Harris, 1978: p. 363-364).

En consecuencia, por más provechoso que pueda resultar el estudio de unos pocos sujetos para establecer unos modos de comportamiento y pensamiento potencialmente utilizables también por personas distintas, también habrá que ir estableciendo en qué condiciones podrá tener lugar esta utilización.

II.10. El tratamiento de la dimensión temporal

Para terminar, vamos a ocuparnos de una última cuestión a la que habíamos aludido muy brevemente al inicio de este capítulo. Se trata del modo en el que podemos intentar hacer justicia al carácter dinámico de nuestro objeto. Este carácter es algo manifiesto. Pues consiste en unos modos de pensamiento y de comportamiento que se van transformando al compás de su interacción con el

entorno social. Pero en realidad, la vida social en su conjunto es algo dinámico, por más que nos resulte tan difícil elaborar un marco conceptual capaz de captarlo.

Hasta cierto punto al menos, nos parece que el planteamiento teórico esbozado en el capítulo anterior y algunas de las herramientas analíticas que iremos forjando más adelante nos proporcionan un punto de partida bastante prometedor para alcanzar este objetivo. Pero lo que más nos interesa aquí es, dando por supuesto este hecho, recoger una información cuya naturaleza sea acorde con las categorías analíticas que vamos a emplear.

Dado que la observación participante ha jugado un papel clave en nuestra investigación, hemos intentado aprovechar todo lo posible la capacidad de esta técnica para suministrarnos este tipo de información. En primer lugar, el carácter prolongado de nuestra observación nos ha permitido constatar los cambios experimentados por muchos informantes en su situación personal, así como en un sus formas de actuar y, presuntamente, de pensar. De este modo, nuestra investigación ha poseído un cierto carácter diacrónico, si bien no hemos realizado expresamente un diseño de investigación de tal naturaleza, comparando, por ejemplo, la situación de una misma muestra en dos períodos de tiempo diferentes. En muchas ocasiones además, en el curso de ciertas conversaciones informales, algunos informantes nos han proporcionado valiosos relatos retrospectivos acerca de episodios de su vida que ellos consideraban especialmente dignos de mención.

Naturalmente, en ciertos casos se han completado estos relatos tan fragmentarios, surgidos al hilo de conversaciones sobre otros temas, con algunas entrevistas semidirigidas que nos han permitido elaborar pequeñas historias de vida sobre algunos informantes especialmente valiosos. Como puede apreciarse entonces, estas historias de vida han jugado un papel complementario respecto a la observación participante. Esta opción metodológica es el resultado lógico de nuestro deseo de comenzar nuestra aproximación a un universo tan complejo como el de la inmigración marroquí en España mediante aquellos métodos capaces de proporcionarnos una visión lo más global y variada sobre el mismo. Pero, a más largo plazo, la historia de vida se presenta ante nosotros como un instrumento imprescindible para profundizar en la dialéctica entre los sujetos y su entorno social. De hecho, coincidimos plenamente con la opinión de Franco Ferrarotti (1981: Cap. III) de que la historia de vida es la técnica más adecuada para semejante propósito. No en vano, es una técnica que recoge acciones y pensamientos en interacción con acontecimientos externos, lo cual la convierte, en afortunada expresión de Daniel Bertaux (1980:) en un "relato de prácticas".

Pero haber comenzado haciendo de esta técnica el pilar principal de nuestro trabajo habría sido seguramente un error. Pues aplicarla sin conocer antes mínimamente el medio social en el que se desenvuelven los individuos de los que habría que ocuparse habría ocasionado fuertes distorsiones en nuestro trabajo. Ello habría sido así por dos razones. En primer lugar, a pesar de la inmensa riqueza de contenido de algunas historias de vida, la información que proporcionan acerca de la cultura y la sociedad de sus protagonistas, posee un carácter, por así decir, "indirecto"; la sociedad y la cultura quedan reducidas a la condición de una especie de "decorado", de "trasfondo". Y este trasfondo puede, en segundo lugar, contemplarse de un modo "desenfocado". Ello va a deberse también a varios motivos.

El primero consiste en que, aunque pueda ser muy rica, esta información va a encontrarse muy poco sistematizada desde un punto de vista sociológico, en la medida en que está estructurada mediante las categorías propias del informante. Y además, en segundo lugar, esta información va a estar un tanto sesgada, ya que este informante la suministra únicamente en la medida en que considera que reviste algún interés. De este modo la visión del trasfondo social proporcionada por él resultará un tanto parcial. Por último y en tercer término, la información que se nos proporcione puede ser, aparte

de todo lo anterior, poco veraz, sea de buena o mala fe. Pues no debemos olvidar que la gente, como nos enseña la más elemental experiencia cotidiana, cuando habla no busca sólo contar algo, sino que lo cuenta para algo. Este algo puede consistir en presentar una visión positiva de uno mismo, en denostar a algún adversario, en justificar los propios puntos de vista, en incitar a los otros a la acción etc... Para ello, muchas veces, consciente o inconscientemente, se deforma la realidad.

En vista de estos tres inconvenientes, si nos basásemos en las historias de vida como principal fuente de información, nos resultaría muy difícil conocer el medio social en cuyo seno se desarrollan las vidas de las que nos ocupamos. Retomando una afortunada metáfora empleada por Bourdieu (1986), los sujetos vienen a ser como unos viajeros embarcados en unos trenes que han de avanzar forzosamente sobre unos raíles, siguiendo unos itinerarios prefijados, del mismo modo que nuestras trayectorias sociales son relativamente previsibles, en función de la estructura de los distintos campos sociales. A lo largo de su recorrido, los viajeros pueden contemplar una serie de paisajes, ya también determinados con antelación por esta misma estructura. Si no conocemos mínimamente tal estructura, no podremos decir demasiado acerca de los movimientos seguidos por estos trenes. Y los paisajes evocados por los viajeros no nos aclararán tampoco muchas cosas sobre el mundo real del cual constituyen tan sólo una fachada.

Por esta razón, nos parece imprescindible conocer primero este trasfondo social mediante un método de trabajo etnográfico. La historia de vida podrá servir luego en etapas posteriores para profundizar en ciertos aspectos del mismo, así como en la dialéctica entre los sujetos y este trasfondo.

Asimismo, este conocimiento del medio social nos puede ayudar a establecer qué afirmaciones del informante resultan más *verosímiles* en función de lo que sabemos sobre la realidad en la que se halla inmerso. Para nosotros el relato subjetivo del informante es sólo un "material en bruto" que debe ser analizado, cribado y contrastado. En este sentido, asumimos la distinción planteada por Denzin (1981) entre el *relato de vida*- life story -, es decir, el relato subjetivo del informante, y la *historia de vida*- life history -, la reconstrucción de esta vida llevada a cabo por el investigador, basándose no sólo en el relato de su informante, sino también en otras fuentes, como pueden ser archivos oficiales, información histórica, su observación participante e incluso los relatos de vida de otros informantes cuyas vidas se entrecruzan con la del primer relator, técnica ésta que aplicó de un modo ejemplar Oscar Lewis (1964 y 1965). Pero en todo caso, el conocimiento de la actividad de ciertos individuos concretos debe permanecer subordinado al adquirido previamente acerca del medio social en el que aquéllos se desenvuelven. Solamente en el caso de que este medio haya desaparecido ya, puede ser adecuado basarse en la historia de vida no sólo como medio para conocer la vida de los individuos, sino también el propio medio social en la que esta vida se desarrolló y que ahora se encuentra radicalmente alterado. Este fue el caso de las historias de vida elaborados por antropólogos norteamericanos con ancianos indígenas durante las primeras décadas de este siglo, en el marco de la llamada "etnografía de salvamento" (Pujadas, 1992: p. 15-26) o del trabajo de ciertos historiadores como Paul Thompson (1980).

Pero, en una investigación como ésta, con un cierto carácter exploratorio, nos ha interesado ante todo definir ciertas condiciones sociales, ciertas formas de comportarse y ciertas construcciones ideológicas, en interacción entre sí. Nos ha preocupado menos estudiar más detalladamente la dinámica de estos tres subsistemas por separado y conjuntamente. Esta es una tarea mucho más compleja. Para estudiar el cambio de un modo serio hay que establecer y caracterizar mínimamente la entidad sometida a este cambio. Esta es la primera tarea a la que nos hemos dedicado en esta investigación. La de estudiar más en profundidad el proceso de cambio, pretendemos realizarla en otra posterior, recurriendo de un modo intensivo al uso de la historia de vida.

SEGUNDA PARTE

Capítulo III

EL PROCESO DE CATEGORIZACION

III.1. El estudio de los procesos sociocognitivos

A lo largo de los dos capítulos anteriores hemos señalado en varias ocasiones que, a grandes rasgos, nuestro objeto de estudio se encontraba constituido por tres subsistemas articulados entre sí. Se trataba de aquellas porciones del pensamiento, el comportamiento y el entorno social más directamente relacionadas con el fenómeno de la categorización social, entendido éste en un sentido amplio. En esta Segunda Parte de nuestra investigación vamos a concentrarnos fundamentalmente en uno de estos tres subsistemas: el del pensamiento. De este modo, vamos a intentar profundizar en la naturaleza de un conjunto muy determinado de procesos cognitivos, mediante el cual nuestros informantes tratan de adaptarse a algunas de las exigencias prácticas que les impone el entorno social con el cual se hayan confrontados.

Dedicar una atención preferente a esta vertiente cognitiva de la dialéctica global entre el sujeto y su entorno no deja de entrañar ciertos riesgos. Requiere ante todo de una cierta dosis de abstracción, imprescindible para aislar estos procesos mentales de todos esos comportamientos con los cuales en la vida real se encuentran inevitablemente entrelazados. Siempre que queremos dar cuenta de un hecho complejo, es necesario diseccionarlo en sus componentes más simples y examinar éstos por separado. Más adelante podremos ensamblarlos de nuevo, pasando del momento del análisis al de la síntesis. Pero existe permanentemente el peligro de que, en vez de ello, y olvidándonos de la abstracción que hemos realizado previamente, acabemos concibiendo estos elementos como realidades independientes por sí mismas y desconectadas de la totalidad más amplia de la que las hemos extraído. Es así como a menudo se tiende a abordar los procesos cognitivos como si gozasen de una existencia completamente autónoma con respecto a la actividad práctica y el mundo exterior. Para prevenimos contra este frecuente abuso teórico, debemos mantener presente en todo momento que aquello de lo que nos estamos ocupando no deja de ser otra cosa que una faceta particular de una realidad mucho más amplia que la desborda por completo. No debemos olvidar que lo separado analíticamente por razones de comodidad no lo está así en realidad más que dentro de nuestras mentes. Por esta razón, las distintas conclusiones a las que iremos llegando en los capítulos venideros tendrán que ser reintegradas después dentro de una perspectiva más global. Esto es lo que intentaremos hacer en la Tercera Parte. En ella abordaremos la interacción entre los procesos ideológicos que vamos a estudiar ahora y las condiciones sociales con las que se enfrentan los inmigrantes marroquíes.

En consonancia con nuestras aspiraciones más generales, vamos a tratar de estudiar estos procesos cognitivos, junto con las elaboraciones ideológicas a las que dan origen, desde un punto de vista dinámico y constructorista. Nuestro punto de partida va a ser el planteamiento esbozado en el Capítulo I. Como se recordará, de acuerdo con este planteamiento, el sujeto disponía de un conjunto de principios de categorización, que podía combinar entre sí, generando una serie de construcciones ideológicas, capaces de alcanzar una extremada complejidad. Estos principios conforman su repertorio individual, construido mediante un proceso de apropiación activa respecto al colectivo, el cual se encuentra integrado por el conjunto de principios existentes en un determinado medio social. Nuestro objetivo es elaborar ahora más concienzudamente todas estas ideas. Para ello, trabajaremos en dos frentes. Por una parte, intentaremos estudiar más a fondo el conjunto de operaciones cognitivas por medio de las que se generan estas construcciones ideológicas y, por la otra, trataremos de determinar la estructura interna de estas últimas.

Evidentemente, vamos a dedicar la mayoría de nuestros esfuerzos a aquellos procesos sociocognitivos más estrechamente ligados a la categorización y a la orientación social. Pero, puesto que estos específicos procesos no son otra cosa que una porción particular de la actividad intelectual de la persona, se hace necesario comenzar con una aproximación más general a la misma, encaminada a suministrarnos una serie de nociones básicas acerca de la categorización, en cuanto que actividad sociocognitiva más global. Solamente sobre tales cimientos podremos ir levantando después un edificio ya específicamente dedicado a la categorización social en sí. Por esta razón, en los dos capítulos que siguen vamos a abordar la categorización como un fenómeno relativamente general. Expondremos en ellos la parte fundamental del instrumental analítico del que nos serviremos posteriormente para nuestros objetivos más específicos. Quizá, por ello, esta primera exposición pueda resultar algo abstracta para algunos lectores. Algunos de ellos hubiesen preferido con seguridad ir conociendo- o, mejor dicho, deduciendo -la naturaleza de este instrumental a partir de los análisis que hemos realizado sobre nuestro material empírico. Pero nos ha parecido preferible elegir esta otra opción, con el fin de que pueda distinguirse claramente entre lo que es propiamente un trabajo de conceptualización teórica y lo que es simplemente una aplicación particular de sus resultados. Pues las virtudes o deficiencias de cada una de ellas van a ser, hasta cierto punto, independientes entre sí, y es de este segundo modo como resultará más cómodo sopesarlos.

III.2. El concepto de categorización

El término "categorización", tal y como suele ser empleado en la literatura especializada y en el lenguaje cotidiano, se refiere realmente a dos procesos diferentes. El primero consiste en la generación o elaboración de un conjunto de categorías, a las que luego puede ser eventualmente adscrito un determinado objeto, real o imaginario, en función de ciertos criterios. Es lo que ocurre cuando ideamos categorías como las de "español", "profesor" o "imprudente". El segundo proceso estriba en la adscripción de esos objetos a estas categorías ya establecidas de antemano. Es lo que hacemos, cuando decimos que alguien en concreto es o no "español", "profesor" o "imprudente". En el primer caso se trata de construir unas categorías; en el segundo, de operar con ellas. El primero es un proceso de creación. El segundo, una aplicación de los resultados alcanzados mediante el anterior. Para evitar confusiones, al primer proceso le denominaremos *categorización creativa* y al segundo, *categorización operativa*.

Existe una extensa literatura dentro de las Ciencias Sociales dedicada a cada uno de estos dos procesos. El campo de la categorización operativa ha sido y es uno de los objetos predilectos de la investigación antropológica. En su seno destacan estudios como el de los diversos sistemas cosmológicos que organizan el conjunto de la realidad o el de las complejas taxonomías botánicas o zoológicas presentes en las distintas culturas. Con frecuencia, estas cuestiones se vinculan con algunos de los problemas fundamentales de la existencia del ser humano en sociedad. Es lo que ocurre con las supuestas homologías entre los sistemas de clasificación y la estructura social (Durkheim, 1982) (Durkheim y Mauss, 1971), el presunto vínculo entre determinadas categorías y ciertas experiencias vitales universales (Turner, 1964: Cap. III), los diversos modos de concebir el desorden y la suciedad y su relación con determinados conflictos e infracciones sociales (Douglas, 1993) o las conexiones entre la naturaleza de ciertos sistemas de clasificación y la de ciertos procesos intelectuales, predominantes en determinadas culturas (Lévi-Strauss, 1964). Del mismo modo, en lo que respecta a la categorización operativa, desde la época de la Psicología de la Gestalt hasta el día de hoy, en el caso de la investigación psicosocial, han sido muy comunes los estudios sobre los complicados procesos de reconocimiento de un objeto concreto como miembro de una determinada clase lógica. En este punto las investigaciones de Tajfel (1984) nos parecen ejemplares. Asimismo, se ha explorado extensamente la ambigüedad de muchos sistemas de clasificación y el uso oportunista que pueden hacer del mismo

los actores sociales, hecho éste último en cuyo análisis ha destacado especialmente Pierre Bourdieu (1988a y b, 1991 y 1999).

Nuestro propósito no es en modo alguno abarcar todos estos campos de investigación tan diferentes entre sí. Pretendemos únicamente dotarnos del instrumental analítico necesario para describir y analizar los procesos y las construcciones de los que hemos decidido ocuparnos. Tanto los unos como las otras pertenecen claramente al ámbito de la categorización creativa. Atañen fundamentalmente a los procedimientos mediante los que se elaboran las distintas categorías sociales y se las conecta entre sí. No estamos interesados, por el contrario, en los problemas que pueden experimentarse a la hora de ubicar a alguien dentro de una de estas categorías en concreto, ni en cómo se los solventa. Este es evidentemente un hecho de gran trascendencia, pero si queremos hacer progresos en nuestra empresa, tenemos que establecer unas prioridades. En consecuencia, vamos a dejar de lado casi por completo la categorización operativa, para consagrarnos únicamente a la creativa.

En cuanto a los complejos procesos mediante los que una persona en concreto queda adscrita, en unos casos, a una determinada categoría social y, en otros distintos, a otra diferente, nuestro análisis de los mismos tampoco va a tomar en cuenta la categorización operativa. Nos ocuparemos de cómo se elaboran los distintos sistemas de categorías que pueden llegar a aplicarse sobre un mismo individuo y de cómo se opta por estos sistemas y estas categorías en función de cómo se perciba la situación existente. Pero no abordaremos el proceso específico mediante el que se adscribe, o se deja de hacerlo, a una persona particular a cada una de estas categorías. Nos mantendremos, así, constantemente en el plano de la categorización creativa.

Tras esta primera delimitación de nuestro ámbito de trabajo, vamos a ir analizando ahora el proceso de elaboración de las categorías con las cuales organizamos la realidad.

No tiene sentido pensar en una categoría como en algo que existe de un modo aislado. Toda categoría sirve para incluir unos objetos en ella y dejar excluidos a otros. Por ello, su empleo presupone siempre la presencia de, al menos, otra categoría diferente, aunque se la defina únicamente en términos negativos, como la categoría de lo "excluido", como una categoría cuya existencia sería meramente potencial. Así, las categorías nunca se presentan aisladamente, sino integradas dentro de unos sistemas, que se hallan conformados, como mínimo, por una pareja de ellas. En consecuencia, mediante la categorización creativa se construyen no sólo categorías, sino además categorías integradas en sistemas, o, mejor dicho, sistemas integrados por diversas categorías.

La existencia de cualquier sistema de categorías, presupone necesariamente la de un *principio categorizador*. Este es el criterio con arreglo al cual se distribuye una serie de objetos entre las diversas categorías que integran este sistema. Este criterio consiste en una o varias *propiedades distintivas* de estos objetos. Por ejemplo, el principio categorizador "sexo" permite encuadrar a la gente dentro de las categorías "hombre" o "mujer". Y lo hace en función de un rasgo particular de las mismas, como lo son algunos de sus rasgos anatómicos. De este modo, por medio de cada principio categorizador, se establecen las diferencias pertinentes entre las diversas categorías de un determinado sistema. Por esta razón, podemos considerarlo el agente *generador* del mismo.

A partir de todas estas sencillas definiciones, podemos entender por categorización creativa la elaboración y combinación de principios categorizadores para su aplicación, y por categorización operativa, el conjunto de operaciones que se ponen en marcha en el momento en que tiene lugar tal aplicación. Si nos representamos metafóricamente los principios categorizadores como las "herramientas cognitivas" por medio de las cuales estructuramos el mundo, podemos definir a la

categorización creativa como el trabajo de construcción de esas herramientas, y a la operativa, como el trabajo que se ejecuta luego con ellas, una vez que ya han sido fabricadas.

Podemos entender mejor todo esto a través de un sencillo ejemplo empírico. Cualquier objeto material puede ser categorizado en función de su color- a no ser que sea transparente -. Este color es una propiedad del mismo, que consiste en la forma en que nuestro cerebro se representa la longitud de las ondas de luz que refleja. Según cual sea esta longitud, podremos distinguir diversos colores o categorías cromáticas. El color será, así, un principio categorizador que originará una serie de categorías, las cuales conformarán conjuntamente un sistema. Estas categorías podrán de ser más o menos numerosas. Pues como atestigua la investigación antropológica, no todos los sistemas de clasificación cromática reconocen el mismo número de colores. Por ello, estas categorías cromáticas resultan ser categorías cognitivas generadas mediante unos específicos principios de categorización, es decir, creaciones del intelecto humano, si bien basadas en hechos reales y materiales.

Concluido este proceso creativo comenzará la categorización operativa. En ella se aplicará el principio categorizador color sobre una serie de objetos concretos. Las propiedades cromáticas de éstos serán comparadas con los distintos colores establecidos con anterioridad. Generalmente, a pesar de los problemas ocasionados por algunos casos ambiguos, el color real de cada objeto es identificado bastante fácilmente con alguna categoría cromática en concreto. Se reconoce en él la presencia de un color determinado. Y, hecho esto, el objeto en su conjunto puede ya ser adscrito al mismo.

En este caso, y en cualquier otro, se toma en consideración únicamente una o algunas propiedades del objeto. El resto es desestimado. Cualquier objeto, a parte de su color o ausencia del mismo, posee forzosamente otras muchas cualidades. Estas no son tenidas aquí en cuenta. Pero podrían serlo para realizar otra categorización diferente. De este modo, tiene lugar siempre una selección de las propiedades del objeto consideradas pertinentes, las cuales son separadas del resto. Esta selección requiere de una cierta dosis de abstracción. En el próximo capítulo abordaremos algunas facetas de esta operación de selección y diferenciación. Como quiera, ninguna operación de categorización, sea creativa u operativa, "agota" nunca por completo las cualidades del objeto sobre el cual es ejercida. Estas operaciones adolecen siempre, hasta cierto punto, de un carácter reduccionista. Categorizan una totalidad, el objeto, a partir de lo que no es más que un pequeño fragmento suyo. Y al hacerlo, confinan siempre a este objeto, con toda su complejidad y dinamismo, dentro de unas categorías prefabricadas, que lo simplifican e inmovilizan.

A veces, las propiedades diferenciales tomadas en consideración no son sólo susceptibles de una clasificación, sino también de una jerarquización. Las modalidades adoptadas por estas propiedades no van a ser sólo distintas, sino además susceptibles de ser ordenadas de mayor a menor. Es lo que ocurre cuando clasificamos a las cosas en función de su tamaño, su bondad, su peso o cualquier otra cualidad que pueda ser medida, aunque sea sólo muy aproximadamente. En este caso, el sistema de categorías tendrá un carácter jerarquizado. Podremos hablar entonces igualmente de la existencia de un principio jerarquizador. En los próximos apartados iremos mostrando la importancia que tienen este tipo de sistemas y de principios en el ámbito concreto de la categorización y la orientación social.

III.3. La combinación entre principios categorizadores. La articulación

Los principios categorizadores no son entes aislados. Por el contrario, continuamente los combinamos entre sí, alumbrando entramados enormemente complejos. Por esta razón, podemos considerarlos como las piezas más sencillas con las cuales nuestra mente construye sus más sofisticadas elaboraciones intelectuales.

Un primer modo de combinar entre sí estos principios es el que podemos denominar la *aplicación conjunta*. Consiste simplemente en la aplicación de un principio categorizador al mismo tiempo que otro. Por ejemplo, podemos categorizar una serie de objetos materiales utilizando simultáneamente dos principios diferentes: el del color y el del tamaño. Con ello, obtendremos categorías como la de "verde y grande", "verde y pequeño" o "azul y grande". Resulta obvio en este caso el que, en principio, no tiene por qué existir vínculo alguno entre ambos principios categorizadores. Ambos son independientes entre sí. Igualmente, lo más probable sea que en la realidad tampoco exista ningún vínculo para los objetos categorizados mediante cada una de estas dos propiedades. El que un objeto sea verde no va a tener ninguna relación con que el que sea grande o pequeño. No existe, pues, ninguna *correspondencia* entre la pertenencia a una categoría de un sistema y la pertenencia a otra categoría del otro. Tan sólo se produce una mera *pertenencia simultánea* de facto a una categoría de cada sistema.

Pero en otros casos puede ocurrir que se establezca a priori una correspondencia entre el hecho de que un objeto pertenezca a una determinada categoría integrada dentro de un determinado sistema y su adscripción a otra categoría distinta ubicada en el seno de otro sistema diferente. Se trazará entonces una correspondencia de partida entre dos categorías pertenecientes a dos sistemas diferentes. A causa de ella, la adscripción de un objeto a una categoría dada del primero podrá implicar igualmente su inclusión dentro de otra del segundo. Por ejemplo, se puede poner en correspondencia la categoría nacional "estadounidense" con la lingüística "anglófono". Así, cuando alguien es categorizado como estadounidense, lo es también como anglófono, con una seguridad casi absoluta. Esta relación de correspondencia entre estas dos categorías supone también la existencia de un tipo de vinculación entre los principios mediante los cuales ha sido generada cada una de ellas. Vamos a denominarle *articulación*. En virtud de ella, los resultados de la aplicación de un determinado principio se van a ver condicionados por los de la aplicación previa de otro. De este modo, unas operaciones de categorización van a quedar condicionadas por otras anteriores.

Este condicionamiento puede realizarse de dos formas. Por una parte, el sujeto puede suponer a priori que, puesto que el objeto **A** pertenece a la clase **X**, también pertenecerá a la clase **Y**. En este caso, el sujeto no comprueba empíricamente si en efecto **A** posee también la cualidad **Y**, aparte de la **X**. Simplemente lo cree y actúa en consecuencia. Es ésta una situación sencilla, aunque también muy corriente. No obstante, también puede intentar verificarlo de algún modo. Puede que objetivamente exista más o menos acuerdo entre la realidad y la suposición, y puede que no. En este último caso, podrá intentar conservar, pese a todo, la articulación original o, por el contrario, se esforzará por reemplazarla por otra más acorde a los hechos. De todo ello nos ocuparemos a partir del Capítulo VII. Pero puede ocurrir, incluso, que, pese a la divergencia objetiva, a nivel subjetivo se siga percibiendo a **A** como un **Y**. Para que así pueda ser, habrán de ponerse en juego una serie de operaciones en el plano de la categorización operativa, con el objetivo de reconocer a **A** como un miembro de la categoría definida como "correcta". Si, por ejemplo, alguien es definido como "negro", se tenderá a percibir y recordar su piel como más oscura de lo que en realidad es, en comparación con la de otra persona categorizada como "blanca". Es este tipo de acomodación de la percepción a la suposición el que ha investigado tan brillantemente Tajfel (1984: Cap. VI) y al cual nos hemos referido ya en el apartado I.9. Sin embargo, dado que no nos vamos a ocupar aquí de la categorización operativa, nos vamos a conformar simplemente con asumir su existencia, sin tener que profundizar en su naturaleza.

En nuestra opinión la articulación constituye un modo fundamental de combinación entre principios categorizadores. Es el principal mecanismo mediante el cual se ligan entre sí unos y otros, permitiéndole al sujeto alumbrar las más complicadas construcciones ideológicas.

Hemos visto cómo existe una articulación entre dos principios cuando se produce una relación de correspondencia entre una categoría, perteneciente al sistema generado por medio del primero, y otra, integrada en el seno del originado por el segundo. Sin embargo, cada uno de estos dos sistemas poseerá necesariamente otras categorías distintas, aparte de las dos implicadas en esta relación. En consecuencia, basta con que se dé una única relación de correspondencia entre una categoría de cada sistema, para que se pueda hablar ya de la existencia de una articulación, independientemente de lo que ocurra con las demás categorías de cada uno de estos dos sistemas. Esta es la condición mínima para la existencia de una articulación. Pero puede ocurrir que, junto a ella, también otras categorías de los dos sistemas mantengan entre sí relaciones de correspondencia similares. De este modo, podrán darse articulaciones en las cuales solamente se vinculen entre sí dos categorías y otras en donde lleguen a conectarse todas las de cada sistema. En los próximos apartados podremos apreciar la pertinencia analítica de esta distinción.

Pero antes de ello, debe servirnos ya para prevenir la aparición de un malentendido muy habitual. Este consiste en la suposición de que la existencia de una correspondencia entre un determinado par de categorías implica por fuerza la existencia concomitante de otras correspondencias semejantes entre las demás parejas de categorías pertenecientes a los dos mismos sistemas en los que ellas se encuentran enclavadas. Puede que ocurra esto, pero ello no es en modo alguno algo que tenga que producirse de un modo forzoso. Por ejemplo, como más adelante podremos constatar con un mayor detenimiento, podemos encontrarnos con que un informante formule un determinado juicio positivo o negativo respecto a los españoles. Puede tratarlos de "gente honrada" y "trabajadora" o, por el contrario, de "racistas", de personas "que no conocen la vergüenza (*hashuma*)" o incluso de "sucios". Sin embargo, la formulación de cualquiera de estos juicios no significa que los marroquíes, o los poseedores de cualquier otra nacionalidad, tengan que convertirse entonces en objeto de las calificaciones opuestas. Puede darse el caso. Pero no es algo lógicamente necesario. Así, el que se establezcan ciertas relaciones de correspondencia no implica que haya de hacerse siempre lo mismo con otras posibles. Quizá se trate de "racistas" a los españoles- en ciertos casos -pero a lo mejor también se dice lo mismo de otros marroquíes.

En nuestra opinión, este tipo de suposiciones a priori ha sido uno de los grandes errores en los que con frecuencia han incurrido muchos antropólogos, especialmente los de tendencia estructuralista. De este modo, se ha tendido a jugar hasta la saciedad con supuestas asociaciones del tipo de las de masculino-diurno frente a femenino-nocturno. No vamos a negar en modo alguno la presencia de tales correspondencias en muchos casos. Pero no nos parece que ella sea algo que tenga lugar siempre. En consecuencia, el descubrimiento de la presencia de una determinada asociación de ideas no implica que siempre tenga que darse también junto con ella otra distinta, incluso opuesta. Si ésta existe o no, será algo que tendrá que determinarse mediante una mayor dosis de investigación empírica. Nos parece que este tipo de suposiciones apriorísticas conducen a una simplificación abusiva de las representaciones forjadas acerca de cualquier sistema ideológico. Pues al postular la presencia necesaria y permanente de estas correspondencias, estamos descartando con ello otras posibilidades, como el hecho de que la correspondencia alternativa se produzca sólo en ciertas ocasiones, o la de que una de estas dos categorías se corresponda a la vez con dos o más de las de otro sistema. En lo que a nosotros respecta, al tomar en consideración este hecho, estamos insistiendo en la complejidad real de los sistemas ideológicos, complejidad que justamente permite por ello su manipulación continua y sistemática por parte de la gente.

III.4. La articulación horizontal y la vertical

Junto a esta primera distinción entre aquellas articulaciones entre principios en las cuales se encuentra implicada una porción mayor o menor de las categorías de los sistemas generados por medio

suyo, vamos a introducir una segunda, de la cual vamos a hacer un amplio uso a partir de este momento. Esta nueva distinción se asienta sobre la diferencia existente entre dos posibles formas de establecer las relaciones de correspondencia entre categorías.

En la primera de ellas, la correspondencia que se establece entre la pertenencia a una y otra categoría *no* es lógicamente necesaria. Este es el caso precisamente de las atribuciones de rasgos de las que a menudo son objeto los miembros de cualquier categoría social. Si, por ejemplo, alguien sostiene que los ingleses son flemáticos, estará estableciendo una correspondencia entre estas dos categorías. Pero ambas categorías, aunque conectadas entre sí, van a permanecer mutuamente independientes; no hace falta ser flemático para ser inglés. Si se es inglés o no, ello será por razones diferentes de las que le convierten a uno en flemático. Habrá que poseer otros atributos distintos. Y tampoco seguramente será necesario ser categorizado como inglés para poder serlo también como flemático. Seguro que habrá personas de otra nacionalidad que también podrán recibir esta misma calificación.

Así, cuando se postula una correspondencia de este tipo entre dos categorías, se está atribuyendo a los miembros de la primera una serie de nuevos atributos, de nuevas características, sin que ello afecte de ningún modo, ni favorable, ni desfavorable, a su adscripción a esta primera categoría. Estos atributos sirven, pues, para caracterizar a los miembros de la primera categoría, ya definidos previamente como tales, pero en ningún modo para definir su pertenencia a la misma. Por lo tanto, no existe ninguna conexión lógica necesaria entre ambas categorías. En este sentido, podemos considerar que la correspondencia que se ha trazado entre ambas ostenta un carácter meramente contingente. Se trata de una correspondencia en la independencia. A este particular tipo de articulación entre principios basado en estas correspondencias contingentes le vamos a denominar *asociación*. Del mismo modo, de los principios que sostengan entre sí este tipo de articulación diremos que se encuentran asociados.

La correspondencia contingente sobre la que se asienta la asociación puede ser tanto *unidireccional*, como *bidireccional*. En una correspondencia unidireccional la adscripción de un objeto a una categoría dada de un primer sistema determina su adscripción a otra de un segundo, pero no al revés. Es lo que ocurriría precisamente en el ejemplo anterior, concerniente a la caracterización como anglófonos de los estadounidenses. Cuando alguien es categorizado como estadounidense, lo es también como anglófono, pero la operación recíproca seguramente no tendrá lugar, ya que mucha gente tiene al inglés como su lengua materna sin pertenecer por ello a esta nacionalidad. Por el contrario, cuando la correspondencia que se establece es bidireccional, la determinación se produce en las dos direcciones. Si alguien o algo es adscrito a la categoría **X**, quedará igualmente incluido dentro de la categoría **Y**, y viceversa. Un ejemplo de este último tipo es la correspondencia que en ocasiones se establece entre el sistema político de un país y su sistema económico, de tal manera que se hace corresponder el grado de democracia alcanzado con un determinado nivel de bienestar económico y viceversa.

Asimismo, cualquier asociación puede ser real o ficticia. En el primer caso, la correspondencia entre la adscripción a ambas categorías se dará también en la realidad y no sólo en la mente de alguien. En el segundo, únicamente tendrá lugar dentro de esta última. Nos encontraremos entonces ante lo que se denomina una "correlación ilusoria" (Hamilton, 1981) (Codol y Leyens, 1990) resultado de un prejuicio. Esto es lo que suele ocurrir con las cualidades morales atribuidas a los integrantes de las diferentes "razas", "etnias", "naciones" y otras categorías sociales. Es bien sabido que una inmensa cantidad de literatura psicosocial dedica su atención a estas "correlaciones ilusorias" y a las razones por las que, pese a las evidencias contrarias, siguen siendo sostenidas. Nosotros abordaremos esta problemática, desde nuestro particular punto de vista, a partir del Capítulo VII.

En el segundo tipo de articulación entre principios, al contrario de lo que ocurre en el primero, la correspondencia entre la pertenencia a una categoría del primer sistema y la pertenencia a otra del segundo no es algo meramente contingente, sino, por el contrario, estrictamente *necesario* desde un punto de vista lógico. Ello es así porque, para que un objeto pueda ser adscrito a una determinada categoría de un sistema, él mismo, o algunos de sus rasgos característicos, tiene que haberlo sido antes también *previamente* (en términos lógicos más que cronológicos) a otra categoría distinta perteneciente a otro sistema diferente. Por ejemplo, en Occidente, la gente acostumbra a utilizar cotidianamente, entre otros, un sistema de categorías sociales de carácter racial. Este sistema ha sido construido a partir del principio categorizador "raza". Esta "raza" constituye un pequeño conjunto de rasgos físicos externos y fenotípicos como el color de la piel, la textura del cabello, la estructura facial y otros pocos más. Según cual sea su específico conjunto de rasgos, cualquier persona, en ocasiones con una gran dificultad, podrá ser adscrita a una determinada categoría racial. Para ser "blanco" hay que tener la piel relativamente clara o tener un rostro de tipo caucasoide, en cambio, para ser un "negro" hay que tenerla relativamente oscura, poseer otros rasgos faciales, el cabello más bien ensortijado etc. De este modo, la categorización racial de la persona como un todo resulta posible gracias a una serie de pre-categorizaciones a las que han sido sometidos algunos de sus rasgos físicos.

Pero si para poder quedar encuadrado dentro la categoría racial hay que haberlo sido antes en aquellas otras categorías que atañen a los distintos rasgos físicos, lo contrario no es cierto⁵ Por ello, esta correspondencia necesaria es además una correspondencia unidireccional. Por medio de esta relación de correspondencia se definen los atributos que necesariamente deben poseer los miembros de una determinada clase lógica para poder ser considerados como tales. En cambio, en el tipo de articulación anterior se trataba simplemente de atribuirles una serie de características que podían poseer eventualmente, con independencia de los criterios mediante los que se delimitaban las particulares clases lógicas a las que pertenecían. Es aquí en donde reside la diferencia fundamental entre estos dos tipos de articulación.

Podemos considerar que la categoría a la que queda finalmente adscrito nuestro objeto, en este caso la "raza", es el fruto de la combinación entre esas otras categorías en las que ha tenido que ser incluido con anterioridad, es decir, los rasgos físicos. Así, cada categoría racial va a encontrarse constituida por una combinación de categorías referentes a algunos de los rasgos fenotípicos que las personas pueden poseer. En consecuencia, podemos considerar finalmente que la primera es una categoría *compleja* constituida por una serie de categorías *simples*.

Por esta misma razón, el principio que genera esta primera categoría será un principio complejo, mientras que los que dan lugar a las demás serán unos principios simples. Este principio complejo va a encontrarse constituido entonces por una combinación entre estos diversos principios simples, por lo cual también los vamos a denominar sus principios *constituyentes*. Naturalmente, tales principios existen independientemente del principio complejo, y pueden entrar a formar parte de otras combinaciones diferentes de principios simples, para dar lugar, así, a otros principios complejos también diferentes. Asimismo, la diferencia entre ambos tipos de principios es, por supuesto, meramente relativa o, mejor dicho, posicional. Describe el tipo de relación que mantienen unos principios con otros, pero no define ninguna "naturaleza" particular de ninguno de ellos. Un principio complejo puede combinarse con otros para alumbrar otro principio nuevo, respecto al cual él sería, a su vez, tan sólo un principio simple. Y un principio simple puede estar, por su parte, constituido de otros principios, respecto a los cuales él será su propio principio complejo.

⁵. La unidireccionalidad de la correspondencia entre dos principios no es alterada por esa tendencia a acomodar las percepciones a las ideas previamente sostenidas, tendencia ésta a la cual ya nos referimos en el apartado II.3. Pero ya señalamos ahí que este hecho se produce en el ámbito de la categorización operativa, y no en el de la creativa, y, por lo tanto, no afecta a nuestra argumentación, ni concierne tampoco a nuestros intereses más inmediatos

La operación mediante la cual se articulan los principios de este modo permite, como vemos, construir nuevos principios a partir de otros ya existentes. De este modo, en muchos casos, resultará más apropiado concebir la fabricación de nuevos principios categorizadores como la recombinación de unos "materiales" previamente disponibles, en vez de como una suerte de creación "ex nihilo". Retomando la metáfora utilizada en el apartado anterior, podemos imaginarnos el proceso cognitivo de la categorización creativa como el trabajo de un operario que se construye nuevas herramientas sirviéndose de las que ya tenía antes a mano. Nuestra suposición básica va a ser entonces la de que el carácter de las herramientas ya disponibles va a condicionar el de las que se van a ir fabricando después.

Por motivos de comodidad, podemos recurrir a otra metáfora, ahora de carácter espacial, para representarnos la articulación entre los principios complejos y los principios simples, que los constituyen. De acuerdo con ella, los primeros estarían "por debajo" de los segundos, los cuales se "elearían" por encima suyo, englobándolos, pero, al tiempo, apoyándose sobre ellos. Por ello, podemos denominar a esta articulación entre ambos *articulación vertical*. Diremos entonces que el principio complejo mantiene una articulación vertical con cada uno de los principios simples que contribuyen a su constitución. Continuando con nuestra metáfora, podemos concebir a los principios asociados como colocados, por el contrario "a una misma altura". En consecuencia, a la asociación la llamaremos también *articulación horizontal*, en oposición a la vertical.

La distinción que hemos trazado entre estos dos tipos de articulación reviste, en nuestra opinión, una gran importancia. Pues debe distinguirse tajantemente entre el hecho de que se asocien dos propiedades entre sí y el de que la posesión de la primera se convierta en un requisito para la posesión de la segunda. En un caso, se trata de dos hechos independientes en sí mismos, en el otro, la existencia del uno es consecuencia de la de la del otro, depende de ella. Sin embargo, muy a menudo cuando se postula la existencia de determinadas asociaciones de ideas o de categorías, no se tiene en cuenta esta diferencia y todo se simplifica en exceso.

Podemos comparar brevemente el enfoque que estamos desarrollando aquí con el elaborado por Fishbein y Ajzen (1975: Cap.I). En el planteamiento de estos autores el concepto clave que determina los anteriores en última instancia (Ver Nota (1) del Capítulo I) es el de "creencia". Una creencia es definida como el vínculo que se establece entre un atributo y una propiedad, como por ejemplo "fumar es pejudicial", "Dios existe" o "fulano sería un buen candidato a senador". Resulta patente que en todos estos casos lo que está teniendo lugar es una categorización del objeto en cuestión. Pero así mismo, cuando no se trata de un objeto individual y concreto, sino de una clase lógica, como "los negros", "los políticos" o "las rocas", lo que está teniendo lugar es, en nuestros propios términos, el establecimiento de una asociación entre el principio mediante el que se establece esta categoría y el que define las cualidades que se le atribuyen. De este modo, el enfoque que estamos desarrollando aquí tiene la virtud, en nuestra opinión, de ser capaz de dar cuenta de los mecanismos mediante los que se *generan* las creencias, que no tendrían que ser tomadas entonces estrictamente como un punto de partida, sino como el resultado de unos procesos cognitivos más profundos. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado III.16.

III.5. La articulación y la orientación social

A lo largo del apartado anterior, nos hemos encontrado con algunos ejemplos del amplio uso que puede hacerse de estos dos tipos de articulación en el ámbito de la categorización y la orientación social. En realidad, la vertiente creativa de ambos fenómenos no es más que una aplicación particular de estos dos procesos cognitivos. De este modo, la categorización social consiste simplemente en la

fabricación de principios de categorización social, es decir, en una serie de operaciones de articulación vertical. Y la orientación social, por su parte, se reduce al establecimiento de articulaciones horizontales entre tales principios y otros de carácter físico o psíquico, junto con los destinados a la orientación social. Con ello, categorías como "español", "ejecutivo", "mujer" o "provinciano" se ponen en correspondencia con otras del género de "simpático", "moreno", "con dinero" o "destinada al trabajo doméstico".

La fabricación de categorías sociales consiste naturalmente en una combinación entre categorías más simples. Estas categorías atañen a rasgos tan variados como los distintos rasgos físicos, la religión profesada, el nivel de vida o de estudios o la región de origen, por poner solamente algunos ejemplos. Como vemos, se toman algunas cualidades del sujeto- que pueden ser incluso ficticias - y con ellas se elabora una serie de categorías simples que luego pasan a integrar otra más compleja, como lo es propiamente la categoría social. Este proceso, ya descrito en el apartado I.9., resulta ahora mucho más fácil de entender, gracias a los nuevos conceptos que hemos ido introduciendo en este capítulo. Naturalmente, la articulación vertical no sirve sólo para construir complejos principios de categorización social a partir de otros más simples, sino también para construir estos mismos principios simples. Pues estos principios con los cuales se clasifican ciertas cualidades de la persona son en realidad también muy complejos. No es un proceso sencillo en modo alguno establecer la religión que tiene alguien, o los distintos componentes de su estilo de vida. Incluso, a veces ciertas categorías sociales se encuentran constituidas por otras categorías también sociales y, por lo tanto, ya de por sí muy complejas, aunque lo sean lógicamente algo menos que ellas. Por ejemplo, la "raza", como categoría social, puede operar como una de las categorías constituyentes de otras categorías sociales aún más complejas, como la de carácter étnico (Stolcke, 1993:).

En cuanto a la orientación social, nos encontramos con que los principios de caracterización física o psíquica que se asocian con los de categorización social ostentan frecuentemente un acentuado carácter jerarquizador. Por ejemplo, si se sostiene que los habitantes de un país son más corpulentos que los de otro, el principio de caracterización física que se refiera a la corpulencia poseerá obviamente este carácter. Debido a la asociación entre este principio y el de categorización social, cuando alguien reciba la pertinente adscripción social, quedará igualmente clasificado como más o menos corpulento. Esta sencilla operación cognitiva se repite constantemente en nuestra vida cotidiana. Las personas son continuamente ordenadas de menos a más, gracias a adscripciones sociales previas. Esta operación cognitiva trae aparejados evidentemente unos efectos sociales de gran importancia. Estos resultan especialmente manifiestos cuando la jerarquía existente entre las cualidades atribuidas al sujeto ostenta además un carácter valorativo, es decir, cuando ya no se trata meramente de una cuestión de más o de menos sino también de mejor o de peor. Ambos hechos son en sí diferentes. Aunque toda jerarquía valorativa es lógicamente una jerarquía, no todas las jerarquías poseen un carácter valorativo. Lamentablemente, a veces estos dos hechos se confunden en uno solo, pero es necesario distinguirlos. Pues, cuando la jerarquización resultante tiene además un carácter claramente valorativo, se produce una jerarquización valorativa entre las personas, en virtud de la cual los miembros de unos grupos son percibidos como mejores que los de otros en algún aspecto o incluso globalmente, y estas diferencias pueden ser puestas en correspondencia con otras referentes al trato que cada uno se merece.

El uso de estos principios jerarquizadores no se restringe, sin embargo, a la articulación horizontal. También entre los principios constituyentes de determinados principios de categorización social pueden figurar algunos de naturaleza jerarquizadora e, incluso, valorativa. Por ejemplo, una clasificación de las personas en términos de su status ha de basarse en hechos tales como su nivel de ingresos o de estudios, cualidades ambas de naturaleza claramente jerarquizada. Así, va a poder existir una jerarquía entre las diferentes categorías sociales. Este último hecho será en sí mismo independiente

de las asociaciones que puedan establecerse luego entre este principio de categorización social y algún otro de naturaleza jearquizadora. Pues la jerarquización se haya implícita ya en la propia categorización social, sin que haga falta conectar ésta con ninguna otra. No obstante, esta jerarquización puede volverse todavía más acentuada. Es lo que ocurre cuando estas categorías sociales ya ordenadas jerárquicamente van a ponerse en correspondencia con otras de carácter valorativo. Por ejemplo, poseer un status socioeconómico más elevado se considerará mejor, y quienes lo posean serán mejor vistos que quienes hayan sido menos afortunados. Pero también puede darse el caso de que el principio de categorización social mantenga entre sus principios constituyentes alguno de carácter valorativo. Por ejemplo, en ciertas versiones de la ideología islámica, de las que nos ocuparemos más adelante, el hecho de ser un "infidel", *káfer*, no sólo se corresponde determinados comportamientos inmorales, como la falta de lealtad a la palabra dada, o la suciedad, sino que además es ya en sí mismo algo malo, pues supone desconocer y desobedecer a Dios y sus mandamientos.

Esta rápida ojeada sobre el uso de la articulación en el campo de la categorización y la orientación social nos ha permitido hacernos una primera idea de la complejidad de muchos de los procesos cognitivos con los que vamos a tener que enfrentarnos. Para hacerlo con un cierto éxito, tendremos que esforzarnos por poner nuestras herramientas analíticas a la altura de esta tarea. Con este fin, vamos a comenzar profundizando un poco más en la naturaleza de la articulación vertical.

III.6. La combinación constituyente de los principios complejos

Ya hemos señalado que un principio complejo se encuentra constituido por una serie de principios simples combinados entre sí. Vamos a dedicar este apartado a examinar brevemente la naturaleza de esta *combinación constituyente*.

En primer lugar, tenemos que subrayar que los principios simples pueden combinarse entre sí de distintos modos para constituir el principio complejo. Dentro de la combinación en su conjunto, unos principios pueden ser sólo aplicados conjuntamente, mientras que otros pueden encontrarse asociados. Y estas asociaciones pueden ser reales o ilusorias y basadas en una correspondencia unidireccional o bidireccional. Además en función de la cantidad de principios por los cuales estén integradas, algunas de estas combinaciones constituyentes van a ser más complejas que otras, como lo serán, por ello, los principios a los que habrán de dar origen. Unos principios serán, así, más complejos que otros.

Hemos establecido ya también que, mediante la operación de la articulación vertical, un principio puede pasar a funcionar como principio constituyente respecto a otro. Esta operación puede repetirse. Con ello, el principio complejo y constituido irá quedando articulado verticalmente con un número cada vez mayor de principios simples. Su combinación constituyente se volverá más compleja, al igual que él mismo. Y lo mismo ocurrirá con las categorías que vaya a generar. Vamos a denominar a esta operación global, constituida por el establecimiento de una serie de nuevas articulaciones verticales, *complejización* de un principio. Del mismo modo, algunas de las articulaciones verticales ya existentes pueden ser suprimidas. Con ello, algunos principios simples serán extraídos de la combinación constituyente. El principio se volverá con ello más simple, al igual que las categorías originadas por él. Esta operación, inversa con respecto a la anterior, es la que vamos a conocer como *simplificación*. Si disponemos, por ejemplo, de un principio categorizador que determina el "status socioeconómico" de las personas en función de sus niveles de renta y de estudios combinados y le añadimos el del prestigio social de la ocupación laboral desempeñada, lo estaremos complejizando. En cambio, si prescindimos del nivel de estudios y nos quedamos sólo con el de renta, lo habremos simplificado.

Dado que el principio complejo se halla constituido por una combinación de principios simples, y no por cada principio por separado, es posible que, en ocasiones, no tenga que ser estrictamente necesario basarse en los resultados de la aplicación de todos y cada uno de estos principios constituyentes. Bastará con el resultado obtenido con la aplicación de una parte de ellos. Por ejemplo, en primer término, lo que parece que ante todo define a una persona como "negra" es la tonalidad de su piel. Sin embargo, un albino que reuniese los demás elementos raciales adecuados-textura del cabello, rasgos faciales etc -sería considerado también como un "negro". Del mismo modo, un indostaní puede poseer una piel objetivamente tan oscura como un "negro" y, a pesar de ello, ser categorizado como "blanco", debido a sus demás rasgos físicos⁶. Lo que importa es el resultado final en su conjunto, sin que sea necesario satisfacer todos los requisitos posibles, es decir, sin que haya que quedar adecuadamente categorizado por medio de todos los principios simples constituyentes sin excepción.

Por ello, un determinado objeto puede verse encuadrado dentro de una determinada categoría compleja, en función de su inclusión previa dentro de ciertas categorías simples en concreto, mientras que otro objeto distinto podrá quedar ubicado en el seno de esta misma categoría compleja como consecuencia de su encuadramiento dentro de otra combinación diferente de categorías simples, en la cual se encontrarán ausentes algunas de las que habían permitido la adscripción del primer objeto, al mismo tiempo que figurarán otras nuevas. Es lo que acabamos de observar con los ejemplos del albino y el indostaní.

De este modo, puede llegar a ocurrir perfectamente que un objeto sea adscrito a una determinada categoría compleja, poseyendo únicamente un mínimo imprescindible de atributos definitorios, mientras que otro lo sea poseyéndolos todos. Este último objeto podrá ser considerado como un *prototipo*, como un ejemplo perfecto de la categoría en cuestión. Pueden existir, entonces, diferentes "grados de pertenencia" a una categoría determinada. Mientras que unos objetos serán casi prototipos- la prototipicidad puede ser considerada un caso límite, o un tipo ideal, que nunca es totalmente alcanzado por los objetos concretos y reales (Rosh, 1978) -otros se encontrarán "en el límite"; su adscripción a una categoría del sistema, en vez de a otra, se deberá a su capacidad para satisfacer únicamente una parte de los requisitos exigidos para ello.

Ello es así porque no todos los principios simples poseen el mismo peso dentro de la combinación constituyente. No todos ellos son igual de relevantes. Algunos son imprescindibles; otros meramente complementarios. De ahí, que la mera presencia o ausencia de uno de estos principios menos importantes no vaya conformar ni a descomponer el principio complejo. Y tampoco determinará o impedirá su aplicación.

Este hecho va a acarrear otra importante consecuencia. En ocasiones nos podemos encontrar con que un objeto puede reunir simultáneamente distintas cualidades, que podrían inclinarnos a ubicarlo dentro de una categoría u otra de un mismo sistema. En un caso así, la adscripción a la que le someteremos finalmente habrá de ser forzosamente cuestionable. No obstante, este hecho no tiene nada de excepcional. Nuestra vida cotidiana rebosa literalmente de adscripciones de este tipo. Los límites entre las categorías complejas de las que nos servimos habitualmente son a menudo vagos e indefinidos. Una gran cantidad de las categorías que aplicamos sobre animales, objetos naturales o artificiales (Puente y Poggioli, 1993) e incluso para la descripción de nuestras propias emociones

⁶ Pero no siempre tiene lugar esta adscripción a la "raza blanca". Así, al menos según Young, (1969) "al igual que la mayor parte de los norteamericanos, los ingleses establecen escasa o ninguna distinción entre los negros y los hindúes", dicho para los años cincuenta.

(Russell, 1993) poseen esta característica. Por ello, a menudo resulta arriesgado decidir si alguien es egoísta o generoso o simpático o antipático, habida cuenta de lo variable de su comportamiento.

Por ello, las operaciones de categorización operativa que han de realizarse en cada caso se encuentran frecuentemente sujetas a un cierto margen de indeterminación. Este margen les otorga un carácter relativamente contingente y arbitrario. No serán sólo el resultado lógico de la aplicación de una serie de criterios, sino también el fruto de una decisión tomada siempre en función de diversas circunstancias e intereses. Ante todo se contará con las relaciones de correspondencia mantenidas por aquellas categorías entre las que se duda. De este modo, si de acuerdo a una determinada relación de correspondencia **A** debe ser **Y**, pero los rasgos que posee permitirían también ubicarlo dentro de **Y'**, se puede suponer que, puestos a escoger, se optará por **Y**. En definitiva, se verá, hasta cierto punto, lo que se quiere ver. Por ello mismo, el proceso de categorización operativa muchas veces no es tan rutinario ni mecánico como podría parecer; también él puede poseer un carácter activo y creativo. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado III.11.⁷

III.7. El nivel de intensidad de una asociación

Una segunda cuestión de la que tenemos que ocuparnos, con el fin de ir enriqueciendo nuestra visión de cada uno de estos dos tipos de articulación, es la del *nivel de intensidad* con el cual puede producirse una asociación entre dos principios. La más elemental experiencia cotidiana nos indica que no todas las características que se atribuyen a alguien o a algo lo son con igual "firmeza" o "intensidad". Ese hecho debe encontrar acomodo dentro de nuestro esquema conceptual.

Plantearnos este tipo de problemas supone intentar medir, aunque sea muy aproximativamente, un determinado aspecto de la vida mental del sujeto. Nosotros somos bastante escépticos respecto a la utilidad de las numerosas escalas que han tendido y tienden a proliferar en el campo de la Psicología y de la Psicología Social. Nos parece que no es tan fácil medir nada y, como ya hemos apuntado antes, el afán por hacerlo quizá suponga un intento prematuro de imitar superficialmente a las Ciencias Naturales, sin tomarse la molestia de reflexionar en profundidad sobre la naturaleza de lo que se está investigando, tal y como ha ocurrido en el caso de éstas (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: 72, 291). Por eso nos parece mucho más fecundo ir profundizando progresivamente en la naturaleza de las relaciones entre las distintas variables objeto de nuestro estudio, más que tratar de medir matemáticamente las relaciones entre las variaciones en las unas y las otras. Así, aún cuando vamos a introducir aquí un concepto dotado de una dimensión cuantitativa, como lo es el de nivel de intensidad de una asociación, no vamos a intentar en modo alguno elaborar ningún tipo de escala. Nos interesa únicamente poder determinar, aunque sea de un modo aproximativo, que a veces la intensidad de una asociación es mayor que en otras, pero no cuánto más intensa es en el primer caso en comparación con el segundo.

El criterio a partir del cual vamos a establecer este nivel de intensidad va a ser el nivel de correlación entre la pertenencia a una categoría y la pertenencia a otra distinta, integrada dentro de otro sistema. Por supuesto, el término correlación no debe entenderse aquí en su estricto sentido matemático, sino de un modo más genérico. Podremos decir que el nivel de correlación entre la

⁷ *El gradiente de pertenencia" a la categoría debe ser distinguido analíticamente del hecho, totalmente diferente, de que con una misma palabra se designen varios conceptos distintos, es decir, varias categorías diferentes, pertenecientes a sistemas generados por unos principios complejos que, si bien pueden tener en común gran parte de sus principios constituyentes, pueden diferir, en cambio, respecto a otros. Es decir, una cosa es que no todos los atributos definitorios de una categoría sean necesarios para la adscripción de un objeto concreto a esa categoría, y otra muy distinta el que existan diferentes categorías de diferentes sistemas con un mismo nombre, pero definidas por distintos criterios. No es lo mismo el "gradiente de pertenencia" que la polisemia.*

pertenencia a dos categorías determinadas de dos sistemas diferentes será mayor, cuando en mayor número de casos sobre el total un objeto adscrito a una categoría lo sea también a la otra. Ello supondrá necesariamente el que el sujeto empleará más frecuentemente el primer principio, cuando utilice también el segundo y que además los asociará de un determinado modo.

El concepto de intensidad de la asociación va a jugar también un papel muy importante a lo largo de nuestro trabajo. Constituirá especialmente uno de los criterios mediante los cuales intentaremos dar cuenta de las diferencias entre las distintas construcciones ideológicas.

Probablemente algunos lectores habrán percibido de inmediato una cierta similitud entre este concepto y el de "cue validity" de una categoría. Esta consiste en la probabilidad de predecir, a partir de la adscripción de un objeto a esta categoría, su adscripción a otra distinta, perteneciente a otro sistema diferente (Rosh, 1978). En consecuencia, la ubicación dentro de la primera categoría funciona como instrumento para predecir la probabilidad de su encuadramiento en la segunda. La probabilidad de acertar se incrementará en función de la frecuencia con que las dos categorías se asocien, y disminuirá dependiendo la frecuencia con que la primera se asocie con otras categorías diferentes de la segunda.

Tal y como se encuentra aquí enunciado, este concepto resulta, en nuestra opinión, un tanto confuso. De hecho, lo mismo podría servir para la articulación horizontal que para la vertical. Puede referirse al hecho de que la frecuencia con que un principio se asocia con otro, en comparación con la frecuencia de su asociación con otros diferentes, nos sirve para, dada su aplicación sobre un objeto dado, suponer que el otro también le será aplicado. Pero también puede referirse a la frecuencia con que un determinado principio simple, en combinación con otros, se articula verticalmente con un principio complejo en particular, en comparación con la frecuencia con que lo hace con otros principios complejos distintos. Por ello, puede servirnos como un criterio para predecir en qué medida la adscripción de un rasgo de un objeto a una determinada categoría simple implicará también su adscripción a otra particular categoría compleja.

El concepto de nivel de correlación que estamos empleando aquí solamente es válido, en cambio, para la articulación horizontal. Posiblemente pueda idearse uno parecido para la vertical. Incluso podría llegar a construirse un concepto de "grado de intensidad de la articulación vertical". Pero este concepto sería mucho más complejo. Pues el principio simple no se articula directamente con el complejo, sino que lo hace como parte de una estructura conformada por una combinación de varios principios simples. En consecuencia, para elaborar un concepto así, habría que pasar por dos etapas sucesivas. En la primera se estudiaría la combinación de los principios simples entre sí, y en la segunda, su articulación, como un todo, con el principio complejo. Y dado que, por el momento, no tenemos ninguna necesidad de un concepto semejante, vamos a ahorrarnos el esfuerzo que requeriría el elaborarlo. No obstante, la posibilidad de hacerlo queda abierta para el futuro.

De igual manera, merece la pena comparar brevemente nuestra definición del nivel de intensidad de una asociación con la definición de Fishbein y Ajzen (1975: Cap.I) de la intensidad de una creencia. De acuerdo con estos autores, tal intensidad vendría dada por la probabilidad subjetiva de que se produzca el juicio atributivo del que se trate, es decir, por la probabilidad subjetiva de que fumar sea malo o Dios exista. Se trata pues de la intensidad con que el sujeto "cree" algo. Hasta este punto no existen diferencias substanciales entre este enfoque y el nuestro. La diferencia comienza a partir del momento en que esos autores, y en ello su modo de proceder no tiene nada de inhabitual, consideran que el mejor modo de acceder a esta probabilidad subjetiva del sujeto consiste en preguntárselo, y en medir sus respuestas mediante las adecuadas escalas. Dado nuestro escepticismo al

respecto, consideramos que los métodos que hemos propuesto son más objetivos y más fiables, sin que ello suponga negar de plano el interés de las declaraciones del propio sujeto.

III.8. Los encadenamientos de principios categorizadores

Un principio puede asociarse con otro. Pero este último puede hacerlo, a su vez, con un tercero. Con ello, se formará lo que metafóricamente podemos denominar un *encadenamiento* de principios categorizadores. De este modo, los principios que no estén asociados directamente entre sí, podrán estarlo, sin embargo, de un modo indirecto.

En virtud de este hecho, cuando los sujetos adscriben un objeto a una determinada categoría, lo adscriben igualmente a otras muchas. Con ello, consiguen una información extra, veraz o no, acerca de él, así como las instrucciones pertinentes acerca de cómo han de comportarse al respecto. Esto es lo que ocurre especialmente en el caso de la categorización y la orientación social. Un determinado principio de categorización social puede dar lugar entonces a todo un extenso encadenamiento. Por ejemplo, en el caso de ciertos musulmanes, si alguien es definido, como un "infidel", *káfer*, se convertirá también en alguien con ciertas cualidades negativas, como la suciedad, la falta de lealtad o el mal comportamiento en general, y como alguien con quien, en consecuencia, habrá que comportarse de ciertas formas, guardando ciertas distancias, no intimando demasiado, o, por el contrario, intentando su conversión al Islam.

A partir de este planteamiento, podemos reformular el concepto de *estereotipo* como el conjunto de correspondencias, establecidas a priori, entre una categoría que define a los miembros de una clase y otras que establecen los rasgos que presuntamente poseerán estos miembros. Será, pues, el resultado de una serie de asociaciones entre un principio que define una serie de categorías y otros distintos, que establecen las características propias de los integrantes de todas o algunas de tales categorías. De este modo, cuando se aplica ese encadenamiento sobre un objeto particular, al que se ha adscrito a la categoría definidora, se le identifica también, parcial o totalmente, con el estereotipo previo. El caso de los estereotipos raciales es muy ilustrativo a este respecto.

Un encadenamiento entre principios puede alcanzar una enorme complejidad. No tiene por qué limitarse a una estructura unilineal del tipo **A-B-C-D**. Por el contrario, puede ocurrir que un mismo principio esté asociado directamente con varios y, en consecuencia, lo esté también indirectamente con otros muchos principios, formando el eje de un sistema de ramificaciones, que podrá presentar la siguiente estructura:

-O-G-X

A -B-C-D

-V-G-H-J- M-K

- T-Y

Así, a partir de un conjunto muy reducido de operaciones, se puede ir fabricando y conectando una cantidad enorme de principios, dando lugar a construcciones muy complejas, en la línea del enfoque constructorista planeado en el apartado I.4.

En el apartado anterior habíamos constatado además la existencia de variaciones en cuanto al nivel de intensidad con el que se asocian dos principios. Este hecho va a volver más compleja la arquitectura de los encadenamientos que puedan darse. Pues dentro de un mismo encadenamiento existirán ciertos fragmentos asociados de un modo más estrecho y otros que lo estarán de un modo más laxo. Una vez más, adelantamos que este hecho va a poseer una enorme importancia, la cual trataremos de reflejar a partir del Capítulo VII.

Pero con lo avanzado hasta el momento estamos ya, de todas formas, en disposición de cuestionarnos radicalmente ciertos modos, un tanto habituales, de imaginar a priori la estructura de muchas construcciones ideológicas. Esta crítica supone una continuación de la iniciada en el apartado III.3. Pues del mismo modo que las articulaciones entre dos principios no tienen por qué abarcar necesariamente todas las categorías generadas por ambos, tampoco es absolutamente necesario que todos los sistemas ideológicos se encuentren constituidos por largas cadenas de principios encadenados, por más frecuente que ello pueda ser.

En primer lugar, el hecho de que en ciertos casos se establezca un determinado encadenamiento no significa que ello haya de hacerse también en todo momento. Un sujeto puede asociar a menudo los principios **A**, **B** y **C**, pero puede no hacerlo en otros casos. Evidentemente, cuanto más intensa sea la asociación entre estos principios, más frecuentemente se encontrarán asociados. Pero siempre va a existir la posibilidad de que puedan no estarlo. Como ya vimos en el Capítulo I, el sujeto puede mantener en reserva ciertos principios y usarlos sólo en determinadas ocasiones. Del mismo modo, puede asociarlos o no, según le convenga. De esta forma, cuando a veces se postula sin más, en la descripción del sistema ideológico imperante en un determinado medio social, que sus miembros establecen una serie de complejas asociaciones, se pueden estar cometiendo dos graves simplificaciones. La primera consistirá en que se estará ignorando la variedad interindividual y la segunda en que se estará haciendo otro tanto con la intraindividual, con la capacidad del sujeto para jugar con su repertorio ideológico. Este tipo de simplificaciones han estado muy extendidas entre los antropólogos, especialmente entre los estructuralistas.

No obstante, puede admitirse la exposición de estos encadenamientos como una primera presentación de una serie de asociaciones que efectivamente pueden darse bajo ciertas condiciones. Esta presentación simplificada de los hechos puede ser útil para ir mostrando los resultados de nuestro trabajo. Pero luego habrá que ir introduciendo una mayor complejidad, dejando en claro que tales encadenamientos no son algo permanente ni invariable.

Y en segundo lugar, tampoco tenemos que suponer de ningún modo que todos estos encadenamientos hayan de ser de carácter binario, estando formados por cadenas de parejas opuestas, del tipo de las de exogrupo-rasgos negativos- actitud hostil vs endogrupo-rasgos positivos- actitud amistosa. Los principios categorizadores no tienen por qué ser necesariamente dicotomizadores. Puede darse el caso, pero ello será algo que tendrá que comprobarse empíricamente y no postularse a priori. Y aunque así ocurra finalmente, no es inevitable que porque se establezca una correspondencia entre dos categorías determinadas, haya de postularse otra simétrica entre la otra pareja de términos. Esta obsesión por dualidades y binarismos es otra de las simplificaciones en las que se ha incurrido demasiado a menudo.

Naturalmente, también en este caso, puede resultar útil recurrir a un encadenamiento de oposiciones binarias, con el objetivo de exponer de un modo especialmente sencillo y asimilable algunas de las conclusiones más generales a las que se ha llegado. Pero se debe ser consciente en todo momento, y se debe advertir expresamente, de que se trata de una simplificación, que deseablemente habrá de ser superada en exposiciones posteriores ya más complejas.

III.9. La asociación igualitaria y la jerarquizada

Hasta el momento hemos trabajado bajo el supuesto de que existía un único modo de asociación o articulación horizontal en sí, aunque luego pudiera ser más o menos intenso, abarcar más o menos categorías y ser desigualmente acorde con la realidad. Ahora vamos a distinguir dos tipos distintos: el *igualitario* y el *jerarquizado*. Se trata de dos tipos ideales, que constituyen los dos extremos de un continuum. Las asociaciones reales entre principios serán, en cambio, solamente más o menos igualitarias o más o menos jerarquizadas.

Consideraremos que una asociación dada es más o menos igualitaria o jerarquizada en función del nivel del grado de *dependencia* de las categorizaciones realizadas por medio de un principio con respecto a las realizadas mediante otro. Esta dependencia consiste obviamente en una relación unidireccional en favor del segundo principio. De este modo, toda asociación de principios de carácter unidireccional va a ostentar también un carácter jerarquizador. Cuando así ocurre, el resultado de las categorizaciones realizadas por un principio va a encontrarse condicionado por el de las realizadas previamente mediante el otro.

Si bien en ambos casos existe una correspondencia unidireccional, es decir, una relación de dependencia, no debe confundirse la articulación horizontal jerarquizada con la articulación vertical. En esta última el principio complejo, dependiente de los principios simples, sólo puede existir si existen también estos otros, ya que se encuentra constituido por ellos. Por el contrario, en la asociación jerarquizada el principio dependiente no necesita de estos otros principios para existir. Las categorías generadas por el uno no se hallan constituidas por las generadas mediante los otros. Lo único que ocurre es que los resultados de su aplicación están predeterminados por los de la utilización previa de aquél. Por esta razón, no debe confundirse la jerarquización con una articulación vertical.

Denominaremos asociación subordinada, o simplemente *subordinación*, a una relación jerarquizada, cuando la enfoquemos desde el punto de vista del principio dependiente, y asociación dominante o *dominación*, cuando la enfoquemos desde el punto de vista del otro principio. Por ello mismo, al principio que mantiene una asociación dominante respecto a otro le llamaremos principio *dominante*, y al que mantiene una asociación subordinada, principio *subordinado*.

Naturalmente, un principio va a ser subordinado o dominante únicamente en función del tipo de relación que mantenga con otros principios. La suya será una propiedad relacional y no esencial. Desde un punto de vista estrictamente lógico, no hay ninguna necesidad de que un principio determinado se encuentre en una situación de dependencia con respecto a otro principio en particular.

Frecuentemente nos vamos a encontrar con encadenamientos de principios en los cuales algunas de las asociaciones que los constituyen poseen un carácter jerarquizado. De este modo, ciertos encadenamientos van a encontrarse subordinados a un principio dominante. Este va a ser precisamente el caso de aquellos destinados a la orientación social. En ellos un principio de categorización social domina a otros de categorización psíquica o física, muchos de ellos de carácter valorativo, los cuales ejercen, a su vez, su dominación sobre otros, cuya función es orientar la actividad práctica.

En todos estos casos, y en otros muchos, se están vinculando ciertos hechos entre sí mediante diversas asociaciones jerarquizadas sucesivas. Se vincula así, por ejemplo, el hecho de que alguien pertenezca a un país considerado "subdesarrollado" con el de que, presuntamente, sea también "inculto" y se halle, por ello, "poco preparado para la democracia". Lo mismo ocurre cuando se vincula el que alguien no sea un buen musulmán, y no respete, en consecuencia, los mandamientos de

Dios, con el hecho de que no vaya a acatar seguramente tampoco otras normas y otros compromisos y sea, finalmente, poco de fiar (Castien, 1999: p.62, y 2000: apartado VIII). Salta a la vista casi de inmediato que unos hechos son remitidos a otros. En este sentido, se puede hablar de un modo laxo de la formulación de explicaciones. Pero creemos que ello solamente se puede hacer de este modo "blando". De lo que se trata es de dar razón de ser a una determinada categorización de la que es objeto alguien o algo. La explicación solamente tiene lugar en el sentido más genérico del término, en el de la vinculación de un hecho con otros, de modo que ya no dé "la impresión de que cuelga en el aire, como si estuviera suelto y aislado" (Beattie, 1975: p. 297).

Por contra, no parece adecuado reducir estas construcciones genéricas, tan comunes en nuestra vida cotidiana, a explicaciones causales, en el sentido estricto del término. Si el hecho **A** se remite al hecho **B**, ello no implica forzosamente que **B** sea la causa de **A**. En parte puede serlo, pero también puede tratarse de una justificación de una afirmación dada o de la simple aclaración del significado concreto de una expresión. Como señala Draper (1988) si alguien afirma que Peter no es católico, puede "explicar" o "justificar" esta afirmación suya diciendo que "es sueco". La condición de sueco no es obviamente una causa que explique la condición de no católico- a no ser que implícitamente se estén haciendo también una serie de afirmaciones sobre el específico proceso de socialización que debe haber sufrido Peter, y sobre la historia sueca -. Más bien ocurre que dado que, debido a una serie de causas, la mayoría de los suecos no son católicos, es fácil inferir que Peter, al ser sueco tampoco debe serlo. Así, añadimos nosotros, se está construyendo una explicación basada en lo que los lógicos llaman un "silogismo categórico" (Copi, 1987: Cap. VI). Es decir, un objeto determinado es atribuido a una clase lógica y, dado que se postula que los miembros de esa clase tienen una determinada característica, se infiere que el objeto en cuestión también debe poseerla. Es por todo ello, como señala Antaki (1988), por lo que resulta muy discutible la tendencia de muchos psicólogos sociales a reducir la "explicación" a una mera atribución causal.

III.10. Generalización y particularización

Aunque hasta ahora hemos logrado ir haciéndonos con una serie de conceptos que nos van a resultar de gran utilidad más adelante, todavía no hemos tomado en consideración un rasgo muy importante de todo principio categorizador. Este consiste en su *nivel de generalidad*. Se trata de la extensión poseída por su *campo de aplicación potencial*, es decir, por el sector de la realidad sobre el cual es potencialmente aplicable. Por ejemplo, el principio que distingue entre "machos" y "hembras" posee un campo de aplicación más extenso que el que lo hace entre "hombres" y "mujeres". El primero es aplicable sobre todos los seres vivos sexuados, mientras que el segundo lo es sólo sobre la especie humana. En función de la extensión de este campo, podemos distinguir entre principios más *generales* y más *particulares*.

Un principio más general da lugar a un sistema cuyo conjunto de categorías posee un contenido más amplio e inclusivo que el generado por uno más particular. De este modo, continuando con el ejemplo anterior, el principio categorizador "sexo" genera un sistema integrado por dos categorías muy amplias, machos y hembras, en las que pueden ser incluidos una enorme cantidad de seres vivos (todos ellos, con exclusión de los hermafroditas y los asexuados). En cambio, el principio que distingue entre hombres y mujeres sólo es aplicable sobre los seres humanos, mientras los no definidos como tales no pueden formar parte de su campo de aplicación.

Esta exclusión se debe a la mayor complejidad de este último principio. Pues en su combinación constituyente figura un principio que distingue entre los seres humanos y no humanos. Estos últimos se excluyen del campo de aplicación. De este modo, dentro de este y de cualquier

principio complejo, figuran una serie de principios más simples, cuya función estriba en *delimitar* la extensión de su campo. Por ello, los vamos a denominar *principios delimitadores*.

Esta operación de delimitación posee una cierta complejidad. Por esta razón, es conveniente ir explicándola paso a paso. En el apartado III.4., vimos cómo, cuando se produce una articulación vertical, cualquier objeto, para ser adscrito a una determinada categoría compleja, tiene que haberlo sido antes a una determinada categoría simple. Esta definición nos informa acerca del tipo de relación de correspondencia que se produce entre la categoría simple y la compleja, pero no lo hace, en cambio, acerca de las relaciones de correspondencia entre las diferentes categorías simples y las diferentes categorías complejas de cada uno de los dos sistemas.

Cuando estudiamos esta cuestión, nos encontramos ante dos situaciones distintas. En la primera, el objeto sólo puede ser adscrito a *una determinada* categoría del sistema de categorías complejas, si lo ha sido también previamente a *otra determinada* categoría del sistema de categorías simples. Por ejemplo, para poder ser adscrito a la categoría hombre, hay que haber sido ya precategorizado como poseedor de unos determinados rasgos anatómicos distintos de los de los miembros de la categoría mujer.

En el segundo caso, el objeto sólo puede ser adscrito a *cualquier* categoría del sistema de categorías complejas, si lo ha sido antes también previamente a *una determinada* categoría en concreto del sistema de categorías simples. Así, para poder ser categorizado indistintamente como hombre o mujer, hay que haberlo sido antes como "ser humano".

La diferencia entre ambos casos estriba en que en el primero, retomando la distinción trazada en el apartado III.3., la articulación vertical entre el principio más simple y el principio más complejo podría ser perfectamente una articulación plena; cada categoría simple podría mantener una relación de correspondencia con una única categoría compleja, y solamente con ella. En cambio, en el segundo caso esto no es posible. Las diferentes categorías complejas se encuentran en una relación de correspondencia con un número limitado y coincidente de categorías simples, mientras que no sostienen- ni pueden sostener -relación de correspondencia alguna con las otras categorías simples. A lo más que se puede llegar en este caso es a una articulación parcial. De este modo, siguiendo con nuestro anterior ejemplo, tanto la categoría hombre como la categoría mujer mantienen una relación de correspondencia con una misma categoría más simple y general, "ser humano", y no sostienen ninguna con la de "no ser humano".

Todo esto nos lleva a la conclusión de que los principios simples pueden jugar dos funciones distintas y alternativas dentro de la combinación flexible que constituye el principio complejo. La primera consiste en establecer los criterios mediante los que se distingue entre las distintas categorías del sistema generado mediante el principio complejo. La segunda estriba en fijar los criterios por medio de los que se distingue el campo de aplicación de este último respecto a lo que no lo es, de lo excluido del mismo, a lo cual vamos a denominar aquí la *categoría negativa*. Es en este último caso cuando el principio simple sirve para delimitar el campo de aplicación del principio más complejo. Esta delimitación tiene lugar, pues, simultáneamente "hacia dentro" y "hacia afuera". "Hacia dentro" se delimita el campo de aplicación y "hacia afuera" el de no aplicación. La categoría negativa viene a ser, así, el reverso del campo de aplicación.

Cuanto mayor sea el número de principios delimitadores que participen en la constitución de un principio más complejo, más exclusiones se realizarán y, por lo tanto, más particular será aquél y más extensa será también la categoría negativa que le corresponda. Pero como parte de los principios

simples constituyentes no van a ser principios delimitadores, la mayor complejidad de un principio no implicará necesariamente su menor generalidad.

Para cada principio categorizador existe una específica categoría negativa. Esta incluye todo aquello sobre lo que no se puede aplicar ese principio, es decir, todo lo que no puede ser categorizado por medio suyo, y que, por lo tanto, queda excluido del particular sistema de categorías generado gracias a él. En consecuencia, cuanto más particular sea un principio mayor será la extensión de la categoría negativa que le corresponda, y, por lo mismo, recíprocamente cuanto más general sea aquél menor será la de aquella. La categoría negativa del principio que distingue entre hombres y mujeres es, así, más extensa que la del principio que diferencia entre machos y hembras.

Naturalmente, cualquier categoría negativa va a ser al mismo tiempo una categoría positiva con respecto a otros principios. Ello se debe a que se encuentra integrada por toda aquella porción de la realidad que previamente fue categorizada mediante el principio delimitador y ubicada dentro de una determinada categoría. En este caso concreto su contenido fue desechado. Pero ha sido categorizado por este principio delimitador y, por lo tanto, forma parte de su concreto campo de aplicación. Y puede formar parte también del campo de otros principios.

Fácilmente se percibe cómo este concepto de categoría negativa que hemos estado desarrollando coincide en líneas generales con el de "ruido", empleado en Semiótica, es decir con el concepto de lo a-significativo, de lo privado de la posibilidad de significar.

Del mismo modo que, como hemos visto en el apartado III.6., un principio puede ser complejizado o simplificado, también puede ser igualmente *particularizado* o *generalizado*. La operación de particularización reduce el campo de aplicación de un principio y la de generalización lo amplifica. Para particularizar un principio hay que incorporar a su combinación constituyente un nuevo principio delimitador. Por lo tanto, toda particularización supone una complejización. Pero no toda complejización implica una particularización, porque no todo principio simple es un principio delimitador. En cambio, para simplificar un principio, hay que obrar del modo inverso. Hay que extraer de su combinación constituyente un determinado principio delimitador y, por lo tanto, hay que simplificarlo igualmente, si bien, al igual que en el otro caso, no toda simplificación implica una generalización. Retomando nuestro ejemplo de siempre, para particularizar el principio "sexo", habría que anexarle el que distingue a los seres humanos de lo no humanos. Y para generalizar el que distingue a los hombres y las mujeres, habría que disociarlo de este mismo principio simple.

Cualquiera de estas operaciones posee un carácter reversible. El ser humano complejiza, simplifica y vuelve a complejizar. Y generaliza, particulariza y vuelve a generalizar. Y así, maneja continuamente su instrumental cognitivo, alcanzando cada vez nuevos resultados. A partir del Capítulo VII podremos apreciar la enorme utilidad de estas operaciones, con vistas a la modificación o preservación de las construcciones ideológicas más globales que profesa cada persona.

Todas estas aclaraciones conceptuales pueden ayudarnos a evitar algunos embrollos teóricos en los que a veces se incurre. Nos parece que éste ha sido precisamente el caso de Michael Billig. En un brillante artículo (1985) este autor aborda algunos de los problemas que hemos planteado aquí. Lamentablemente, utiliza una terminología muy confusa. Opone el concepto de particularización al de categorización, entendiendo ésta como lo que aquí hemos llamado generalización. De este modo, valiéndose de un interesante ejemplo empírico, señala cómo entre los blancos "racistas" de sur de E.E.U.U. se plantea el problema de que los "negros", pese a sus diferencias con los "blancos", son también cristianos, por lo cual, podrían ser categorizados como ellos en el plano religioso. Para evitar esta indeseable asimilación, se distingue entre dos formas de Cristianismo, la propia de los "blancos",

más auténtica y la de los "negros", que se haya contaminada por toda suerte de creencias supersticiosas. Así, concluye Billig, lo que se lleva a cabo no es una categorización, sino una particularización. Como podemos apreciar, este autor contrapone la categorización y la particularización como dos procesos inversos, aunque complementarios. Al no haber introducido el concepto de generalización y haber empobrecido el significado del término categorización, hasta asimilarlo al de la primera, Billig se ha quedado con un marco conceptual diádico muy pobre. Careciendo de un concepto más amplio, que englobe los dos procesos a los que él se refiere, no parece que consiga entenderlos como lo que realmente son ante todo: dos formas de un mismo proceso más global.

En nuestra opinión, lo que ocurre en el ejemplo examinado por él consiste en la construcción de un principio más particular mediante el cual se distingue entre dos formas de cristianismo. El campo de aplicación que se ha delimitado para este principio es el de la religión cristiana. Las otras no interesan. Y luego, se le ha complejizado, introduciendo una serie de principios mediante los cuales se distingue entre sus formas más o menos aceptables. En el Capítulo VII volveremos sobre este ejemplo, y profundizaremos en él, una vez que nos hayamos provisto de nuevos elementos teóricos.

Un poco más arriba hemos observado como la articulación vertical entre el principio complejo y el principio simple puede ser más o menos plena, según funcione este último como delimitador o no de la extensión del campo de aplicación del primero. Sin embargo, no nos hemos ocupado todavía de los diferentes modos en que pueden combinarse los principios simples que están participando en la constitución de este principio complejo, según funcionen o no como delimitadores. A continuación vamos a aventurarnos un poco por este difícil terreno. Al hacerlo, suministraremos algunas razones para entender por qué entre las diversas maneras, expuestas en el apartado III.7., en que pueden combinarse los principios simples dentro de la combinación constituyente se dan en la práctica unas, en vez de otras.

En lo que se refiere a los distintos principios delimitadores que puede contener un mismo principio complejo, el modo de combinación que va a darse entre ellos va a consistir en una serie de articulaciones verticales parciales y sucesivas. De este modo, unos principios delimitadores van participar en la constitución de otros, dando lugar, así, a unos sistemas de categorías progresivamente más particulares, progresivamente menos inclusivos, en un proceso que podríamos representarnos metafóricamente en forma de embudo. Un ejemplo privilegiado de este proceso es el de las taxonomías biológicas, en las cuales cualquier ser vivo forma simultáneamente parte de una serie de categorías, incluidas dentro de la anterior, al tiempo que incluyen dentro de sí a la posterior.

En cuanto a aquellos principios que no desempeñan esta función, el principal modo mediante el que se combinan con otros es el de la aplicación conjunta, ya expuesto en el apartado III.3. También pueden asociarse, pero no con la máxima intensidad. De lo contrario, tan sólo uno de ellos sería realmente necesario para definir el atributo distintivo de una categoría compleja, mientras que la presencia de todos los demás resultaría *redundante*. El recurso a todos ellos conduciría solamente a una engorrosa tautología. Si distinguimos entre distintas "razas" en función de una combinación de rasgos, ello se debe a que no nos basta con uno de ellos. Como hemos visto, hay personas de piel oscura que pueden ser consideradas de "raza blanca" y hay albinos "negros". Ello se debe a que todos estos rasgos son diferentes entre sí. Pueden asociarse con bastante intensidad, pero no hasta el punto de asimilarse los unos a los otros. Tener la piel oscura y el pelo rizado no es lo mismo, aunque pueda encontrarse frecuentemente asociado. Por ello, como todos estos rasgos son parcialmente independientes entre sí, es necesario recurrir a todos ellos, en vez de conformarse únicamente con uno de ellos.

Una segunda cuestión de la que queremos ocuparnos antes de terminar este apartado consiste en el modo en que los procesos de complejización y simplificación y de particularización y generalización de un principio afectan al nivel de generalidad de las distintas categorías generadas por el mismo, es decir, a la extensión del sector de la realidad que potencialmente podría quedar incluido en su seno.

Cuando un principio es particularizado o generalizado, y, por lo tanto, complejizado o simplificado, no tiene por qué variar el número de categorías generadas por el mismo. Dicho de otro modo, el sistema de categorías al que da lugar seguirá siendo igual de genérico o detallado. Sin embargo, la extensión del campo de aplicación entre el cual se reparten estas categorías disminuirá o se acrecentará en cada caso. Con ello, el nivel de generalidad de todas ellas se verá modificado, tanto en conjunto, como por separado. Por ejemplo, el principio que distingue entre machos y hembras y el que lo hacen entre hombres y mujeres son igualmente dicotómicos, pero como la extensión del campo de aplicación del primero es mucho mayor, también lo es la de cada una de las dos categorías a las que da lugar.

En cambio, cuando un principio es complejizado o simplificado, mediante la introducción o la extracción de principios no delimitadores los efectos son muy diferentes. La extensión de su campo de aplicación no resulta alterada. Pero, en cambio, se incrementa la complejidad del sistema de categorías generado por él. Este va a poseer a partir de este momento un mayor número de categorías. La explicación de este hecho es muy sencilla. Al introducirse un nuevo principio constitutivo, y no excluirse a ninguna de sus categorías del nuevo campo de aplicación del principio recién complejizado, ha de incrementarse forzosamente el número de categorías simples. A consecuencia de ello, se ampliará necesariamente la gama de posibles combinaciones entre ellas, y, en consecuencia, se incrementa también el número de categorías complejas resultantes de tales combinaciones. Con ello, surge un sistema de categorías más complejo y detallado. Pero, al permanecer inalterada la extensión del campo de aplicación de su principio generador, la porción del mismo que queda a disposición de, al menos, algunas de las categorías integrantes del nuevo sistema complejizado se vuelve menor. De ahí que, aunque entre todas ellas mantengan el mismo nivel de generalidad, por separado todas o algunas de ellas resulten más particulares de lo que eran antes.

Todo esto puede entenderse más fácilmente, volviendo sobre uno de los sencillos ejemplos de los que aquí nos estamos sirviendo con fines didácticos. Imaginemos que la gente emplea en un primer momento un principio de categorización racial que distingue entre razas, por ejemplo, los "blancos", los "negros" y los "amarillos". Posteriormente lo vuelve más complejo, introduciendo un nuevo tipo humano, el de los "cobrizos". La extensión del campo de aplicación del principio racial no se ha visto alterada. Sigue abarcando a la humanidad en su conjunto, pero ahora tiene que repartirse entre cuatro categorías, en vez de tres. Seguramente, las tres "razas" originarias no tendrán que ser despojadas en la misma proporción de una parte de sus integrantes con el fin de conformar la nueva "raza". Podemos suponer que los "cobrizos" serán ante todo antiguos "amarillos". De este modo, aunque en conjunto las nuevas categorías poseen el mismo campo de aplicación que las antiguas y aunque algunas pueden no haber sufrido ninguna particularización, como consecuencia de la nueva complejización, alguna o algunas de ellas tiene que haberla experimentado forzosamente.

Como consecuencia de todo lo anterior, el nivel de generalidad de algunas categorías disminuye siempre que se produce una complejización de su principio generador. Ello será el resultado de o bien una reducción de la extensión del campo de aplicación entre el que se reparten todas ellas, o bien de un incremento de las mismas, aunque la extensión de aquél no se vea afectada. Naturalmente, la simplificación del principio responsable de su existencia conducirá al efecto contrario.

III.11. La flexibilidad en la combinación entre principios

En los apartados anteriores hemos ido apreciando progresivamente la magnitud de los recursos de los que puede servirse todo ser humano para modelar su propio pensamiento, en función de los diversos intereses por los que se guíe. Los resultados de esta actividad modeladora van a variar tanto en lo que respecta a la realizada por diferentes individuos, como en lo que atañe a la efectuada por una misma persona en diferentes momentos de su vida. Sin embargo, los materiales de base con los que se trabaja en todos estos casos pueden ser prácticamente idénticos. Simplemente ocurre que los principios categorizadores se pueden construir y reconstruir y combinar y recombinar sin cesar, dando lugar a cada momento a unas categorizaciones totalmente distintas, fundamento de unos modos igualmente diferentes de representarse de la realidad y de actuar en ella. De este modo, por medio de la articulación vertical ciertos principios simples entran a participar en la constitución de otro más complejo o, en cambio, dejan de hacerlo. Así, se construyen nuevos principios, complejizando o simplificando los ya existentes. Ello a veces va a implicar asimismo su particularización o su generalización, modulando la extensión de su campo de aplicación. Con todo ello, se alterará en diferentes sentidos la naturaleza de los principios categorizadores, lo cual determinará, a su vez, el de operaciones de clasificación que se podrán llevar a cabo con ellos. Paralelamente, por medio de la articulación horizontal, todos estos mismos principios pueden ser asociados de un modo igualitario o jerarquizado, dando a luz con ello a complejos entramados, mediante los cuales se percibe el mundo en el que se vive y se orienta el comportamiento en su seno. Según se incluyan o se extraigan ciertos principios de estos encadenamientos, cambiará la naturaleza de aquéllos y, con ello también, los juicios que se formularán por medio suyo.

Uno de los procedimientos más importantes mediante los cuales se va a contribuir a modelar la naturaleza de estas representaciones consiste en realizar ciertas manipulaciones sobre la constitución de los principios complejos. Ya vimos en el apartado III.6. cómo en muchas ocasiones un mismo objeto reúne un conjunto de rasgos que permite adscribirlo a diferentes categorías de un mismo sistema. Habíamos observado también como en estos casos la adscripción a una de ellas en concreto revestía una cierta discrecionalidad y, frecuentemente, era favorecida por las particulares relaciones de correspondencia, existentes o no, entre estas categorías y otras pertenecientes a distintos sistemas. Ante esta situación, el sujeto, interesado como está en que el objeto del que se ocupa obtenga una categorización en concreto, puede optar por una estrategia tan simple como la de manipular el principio que está aplicando, para que dé lugar a aquella categorización que a él le interesa. Con ello, actuará en el plano de la categorización creativa y ya no sólo en el de la operativa. Se remontará, así, hasta los determinantes últimos de la indeterminación a la que se encontraba enfrentado. Para ello, le bastará con introducir o extraer ciertos principios simples de la combinación constituyente del principio en el que está interesado. Al hacerlo, las categorías complejas generadas por él ya no se encontrarán integradas exactamente por las mismas categorías simples. Y de este modo, los requisitos exigidos para figurar dentro de una determinada categoría se modificarán irremisiblemente.

Quizá podamos entender cómo tiene lugar este proceso recurriendo a un ejemplo enormemente sencillo. Como veremos más detalladamente en los próximos capítulos, entre muchos de nuestros informantes el principio de categorización social que clasifica a las personas en función de su confesión religiosa ostenta una enorme relevancia. Esta se traduce en el gran número de principios que se le subordinan directa o indirectamente. Gracias a estas asociaciones subordinadas, este principio ocupa una posición central dentro de un complicado entramado, dirigido a establecer los rasgos psíquicos de cada persona, así como la conducta que es aconsejable seguir respecto a ella. De este modo, si alguien no es definido como un musulmán, será visto bajo un prisma menos favorable. Posiblemente se le atribuyan algunas de las cualidades mencionadas más arriba y quizá se actúe también en consecuencia. Esto es lo que ocurre a menudo. Sin embargo, en ciertas ocasiones interesa

ver a esa persona de un modo más positivo. A lo mejor se mantiene con ella una buena relación o se admiran algunas de sus cualidades. Siendo esto así, la calificación como no musulmán, con todo lo que puede llevar aparejado puede resultar molesta y disfuncional. Este tipo de problemas ocurren con frecuencia en el caso de los inmigrantes asentados en España. A menudo se encuentran con que la categorización lisa y llana como infieles de muchos españoles con los cuales mantienen buenas relaciones les resultaría problemática.

Una solución muy eficaz en estos casos consiste en modificar la composición del principio religioso. Se procurará que figuren en su combinación constituyente aquellos principios simples que permitan clasificar a los españoles como relativamente cercanos a los marroquíes desde un punto de vista religioso. Tomarán así una gran relevancia aquellos principios que se refieran a las creencias religiosas en general o la conducta moral, y en cambio perderán peso aquellos otros referidos a los rituales (Castien, 1993: 179-182, 1996 y 2000: apartado VIII). Podrá afirmarse entonces que no hay grandes diferencias entre el Islam y Cristianismo y que ambas son "religiones de Dios". A lo largo de esta investigación volveremos repetidamente sobre este mismo ejemplo, desarrollándolo progresivamente, gracias al instrumental analítico que iremos introduciendo. Pero ya en este primer estadio nos alecciona bastante acerca de cómo y para qué modifica la gente sus principios de categorización.

Frecuentemente todo se complica todavía más. El mundo no se encuentra habitado por individuos aislados y confrontados con problemas cognitivos o prácticos que sólo les conciernen a ellos. Por el contrario, todos interactuamos con los demás, lo cual nos obliga ineludiblemente a comunicarnos con ellos. Esta comunicación nos obliga a servirnos de principios cuya composición se asemeja a la de los que ellos mismos utilizan. Ha de saberse más o menos qué significan términos como "español", "musulmán" o "mujer", o dicho de otro modo, qué cualidades tienen aquellos que pueden ser clasificados como tales. Debe existir, pues, un cierto consenso en torno a estos significados, aunque, como ya vimos en el apartado II.7., este relativo consenso emerja de una suerte de cooperación conflictiva, mezcla de disputa y de acuerdo. En el marco de la misma, y según la correlación de fuerzas existente, se negocia el sentido de muchos conceptos (Martín Criado, 1992), es decir, la composición de la combinación constituyente de muchos principios. A través de interminables negociaciones de este tipo, estos principios pueden ir siendo modificados. Pero asimismo, esta variable composición de los mismos permite otro género de manipulaciones. Se puede emplear un principio con una determinada composición, aunque otros lo conciban de un modo diferente. Ello abrirá la posibilidad de hacerles quizá creer que se utiliza este principio del mismo modo que ellos, consiguiendo que acaben utilizándolo como uno mismo. Y es que los juegos con la polivalencia de los conceptos constituyen un mecanismo fundamental de la interacción cotidiana.

La variabilidad que hemos observado en la constitución de muchos principios va a traer aparejada además, en nuestra opinión, una consecuencia teórica de gran importancia. Ya hemos criticado más arriba cierta propensión muy arraigada a incurrir repetidamente en ciertas simplificaciones. Era lo que ocurría con la tendencia a suponer que los sistemas de categorías tenían que ser dicotómicos, a pensar que si una categoría se conectaba con otra también tendría que repetirse forzosamente tal conexión en el caso de otras categorías de ambos sistemas, o a creer que los encadenamientos entre principios tenían que poseer siempre un carácter permanente, en vez de darse unas veces sí y otras no. Una nueva simplificación que puede sumarse a todas éstas estriba en la suposición de que los principios que participan en estos encadenamientos no van a estar sujetos a variabilidad alguna, por lo cual van a permanecer siempre iguales a sí mismos, al igual que las categorías generadas por medio suyo. Como no es así, todo se vuelve más complejo, más movedido, más inseguro, pero también más rico y más interesante.

El ser humano disfruta, pues, de una amplia capacidad para modelar según le convenga sus sistemas ideológicos. Esta flexibilidad va a ser el fundamento de su creatividad cognitiva. Y esta capacidad de innovar a la hora de pensar o sentir también se va a plasmar en otra equivalente a la hora de pensar o decir. La creatividad de la que todo ser humano hace gala, recreando discursos diferentes, según la situación, o adaptando su modo de vida a las circunstancias del momento, constituye, en realidad, únicamente la manifestación más visible de este otro hecho mucho más profundo.

Esta flexibilidad en la combinación entre principios, presente en todo ser humano, va a ser mayor o menor, dependiendo de la cantidad de principios de los que se disponga y de la habilidad que se despliegue a la hora de combinarlos. De hecho, las diferencias en este aspecto entre las distintas personas, y para una misma persona, según las circunstancias, son inmensas. En los próximos capítulos, como ya anunciamos en el primero, iremos prestando progresivamente una mayor atención a este hecho. Por supuesto, al igual que en los casos anteriores, los términos "mayor" o "menor" tienen un mero carácter aproximativo. No buscamos en modo alguno embarcarnos en la elaboración de ninguna escala, ni de nada que se le parezca.

Nos parece que toda esta flexibilidad queda perfectamente ilustrada con el uso que hacen muchos de nuestros informantes de una serie de principios de valoración moral (Castien, 1999). Se trata de una serie de principios muy generales que atañen a las cualidades morales de las personas. Estos principios son utilizados constantemente para enjuiciar moralmente a la gente. Muy a menudo se asocian con los distintos principios de categorización social, con lo cual permiten juzgar a grupos enteros. Del mismo modo, también pueden articularse horizontalmente entre sí. E incluso, pueden hacerlo verticalmente, pasando los unos a formar parte de la combinación constituyente de los otros.

Aquí vamos a centrarnos en dos únicos principios morales, el que valora a las personas en función de su sabiduría y el que lo hace a partir de su fuerza de carácter. Pero hay otros varios, como los que atienden a su mayor o menor sinceridad, su generosidad o avaricia o su sentido de la higiene y la pureza. El origen de todos estos principios es parcialmente islámico. Todos han formado y forman parte de ciertas versiones de la ideología islámica muy difundidas en el seno de la sociedad marroquí. Sin embargo, actualmente funcionan de un modo parcialmente independiente de esta ideología. Pues estas versiones del Islam están siendo tomadas como un repertorio colectivo, del cual se extraen ciertos principios, para ser aprovechados luego con objetivos parcialmente novedosos.

Nuestro primer principio clasifica a las personas en función de su sabiduría, su nivel de conocimientos, ante todo escolares. Es este conocimiento el que les permite vivir de un modo correcto. Quienes saben, quienes "han estudiado" van a evitarse los errores en los que incurren tan a menudo los ignorantes en las diversas facetas de su existencia. Se considera que hay formas correctas de comportarse y que estas formas pueden llegar a conocerse. La elección entre unas y otras no es en modo alguno una simple decisión arbitraria, como tan a menudo se tiende a sostener entre nosotros. La relación entre sabiduría y buen comportamiento deviene entonces lógicamente necesaria. La primera es una precondition del segundo.

Esta relación posee un claro origen religioso, en este caso concreto, aunque luego pueda ser sostenida con independencia del mismo, y aunque se asemeje a otras muchas presentes en otras sociedades, en donde las ideologías imperantes son otras muy distintas. La relevancia de este principio moral dentro del Islam se deriva de la creencia en que Dios ha revelado al ser humano una serie de normas encaminadas a organizar su existencia de un modo que a él le agrada. Estas normas tienden a ser consideradas a menudo como las más adecuadas a la naturaleza humana, como las más aptas, por ello, para garantizar la felicidad individual y colectiva. Por ello mismo, los no musulmanes, y especialmente las sociedades no islámicas, que viven inmersas en la *Yahiliya*, la ignorancia, han sido a

menudo criticadas como portadoras de un modo de vida inadecuado y censurable (Lewis, 1990). Los no musulmanes son fundamentalmente unos ignorantes. Estas normas que establecen cómo hay que vivir se hallan recogidas en el Corán y en las diversas colecciones autorizadas de los *Hadices*, o dichos del Profeta Mahoma, y han sido posteriormente desarrolladas de un modo pormenorizado por multitudes de estudiosos a lo largo de los siglos. Se trata de un corpus teórico extenso y complejo, que únicamente se puede llegar a dominar mínimamente tras muchos años de estudio. De este modo, el acceso a las normas que garantizan una vida correcta sólo es accesible para estos sabios, los *ulemas*, a lo que ha de corresponder, entonces, el liderazgo ideológico sobre el resto de la comunidad, aconsejando al pueblo y sobre todo a los gobernantes (Lewis, 1990: Cap. V), acerca de cómo deben conducirse, atendiendo sus consultas y censurando sus actos cuando así lo estiman conveniente.

En el caso de Marruecos, y de otros países musulmanes, a la dificultad intrínseca de este corpus normativo se añade el problema lingüístico. Estando como está expresado en árabe clásico, *fusha*, resulta en sí de muy difícil acceso para los hablantes de los distintos dialectos árabes y bereberes. Se hace preciso aprender primero esta lengua, para lo cual es necesario un prolongado esfuerzo. Ello complica todo aún más y vuelve más excepcional numéricamente y más digno de admiración a quien ha logrado conocer en profundidad la normativa islámica.

Por todo ello, no ha de extrañarnos que el ignorante, el inculto, tienda a ser juzgado como alguien incapaz de acceder al conocimiento religioso, por lo cual no sabrá tampoco cómo se debe vivir. La ignorancia en general se asocia con la ignorancia religiosa en particular. El inculto no va a ser demasiado buen musulmán, va a "rezar, sin saber lo que está rezando". Así, dentro de este principio de calificación moral basado en la cultura religiosa va a figurar, como uno de sus principales principios constituyentes, otro basado en la posesión de una cierta formación cultural. Por ello mismo, como ya vimos en el capítulo anterior, la existencia de personas cultas que no sigan las enseñanzas islámicas, porque no hayan sido nunca musulmanas, o porque hayan dejado de serlo, se le antojará a más de uno como algo inaudito.

El segundo de estos principios categoriza a la gente en función de su fuerza de carácter, de su capacidad para imponerse frente a los obstáculos objetivos que se alzan en su camino y frente a sus propias debilidades. Esta cualidad es la que permite a su poseedor alcanzar los fines que se ha marcado.

La funcionalidad de esta cualidad dentro del conjunto de la ideología islámica resulta igualmente patente. Los preceptos islámicos, y ello se subraya a menudo, exigen de un arduo esfuerzo para ser cumplidos. El Islam mismo es presentado como una religión "difícil". Hay que saber dominarse para ayunar en Ramadán, para abstenerse de consumir alcohol, para ser pudoroso en el vestir y el hablar, para rezar cinco veces al día, y para vencer las tentaciones de la envidia, la avaricia, la ira o cualquier otra que pueda acosarnos. Esta capacidad para dominar los propios impulsos debe manifestarse asimismo a la hora de encauzar por el buen camino a aquellos cuya tutela se tiene encomendada, como ocurre con los menores o, para muchos, las mujeres. También se la requiere para hacer frente a quienes abusan de su poder, oprimiendo a los demás, desobedeciendo a Dios, y coaccionando a los demás para que hagan lo propio. Ello es lo que hace el gobernante despótico, el tirano, el *taguí* (Mernissi, 1993).

Estos dos principios gozan de bastante arraigo en lo que podríamos llamar a grandes rasgos la "cultura marroquí". De hecho, y ello resulta enormemente llamativo, son empleados por personas muy diferentes entre sí. Los utilizan musulmanes fervorosos y otros que lo son mucho menos, incluso nada, personas de izquierdas o de derechas y con niveles de renta o de educación bastante dispares. Por supuesto, los usos que hacen todas estas personas de estos principios no van a ser coincidentes. Pero lo

que a nosotros nos interesa aquí es poner de manifiesto la unidad subyacente a esta diversidad, el hecho de que un mismo repertorio es utilizado de formas distintas por personas diferentes. Los usos concretos variarán, pero el instrumental permanecerá fundamentalmente inalterado.

La versatilidad de estos principios es fruto, en gran parte, de la posibilidad que existe de extraerlos de la ideología islámica, en la que tan importante papel juegan, y aplicarlos luego con total autonomía de ella. Por ejemplo, el principio moral basado en la sabiduría puede aplicarse sobre el conocimiento en general, especialmente, el escolar, y no sólo sobre el ligado a las ciencias religiosas. De este modo, el esquema general, es decir, la correspondencia entre las categorías sabiduría y vida correcta se aplica sobre los más variados ámbitos. Esta aplicación generalizada resulta posible, porque las categorías de la sabiduría y de la vida correcta, como categorías complejas que son, van a estar, en términos generales, integradas por una gran mayoría de las categorías más simples que participaban también en la constitución de las versiones estrictamente religiosas de ambas. Pero otras categorías simples van a quedar excluidas de esta participación. Esto es lo que permite su utilización en contextos más amplios. La sabiduría es sabiduría, pero ya no sólo religiosa; la vida correcta puede ser otra distinta de la estipulada desde la revelación, pero sigue existiendo la idea de que existe tal vida correcta y de que los más cultos serán seguramente los que sepan encontrarla. Ha tenido, así, lugar una simplificación y una generalización de los principios generadores de ambas categorías complejas.

En lo que respecta en concreto a la sabiduría, es muy frecuente que cuando se la entiende en términos generales, se siga considerando, sin embargo, que se encuentra igualmente recogida en una serie de textos, de difícil lectura y accesibles sólo a algunos, pero que suministran una serie de instrucciones claramente adecuadas. De este modo:

“La idea del libro, por analogía con el divino texto del Corán (Pederson, 1984) conduce a muchos musulmanes a la idea de que el conocimiento es fijo y memorizable. En Marruecos, el estilo cognitivo asociado con el conocimiento islámico, pervive en los supuestos populares sobre el Islam y posee importantes analogías con las esferas de conocimiento no religioso (Eickelman, 1992: 645)”

No debe sorprendernos, entonces, el difundido empleo de este principio de valoración moral. Su principal función estriba en la explicación de las razones por las que se cometen algunas supuestas faltas en el comportamiento. Estas faltas pueden achacarse con frecuencia a todo un colectivo. Con ello, se van a establecer asociaciones entre este principio moral y los más diversos principios de categorización social. Por ejemplo, un defensor de los derechos de la mujer puede reprochar a la mujer marroquí su falta de combatividad, atribuyéndola al hecho de que, "como no han estudiado", ellas "no conocen sus derechos". La sumisión ante el autoritarismo político de una gran parte de la población es explicada de manera similar, al igual que "el racismo" de muchos españoles hacia los marroquíes. Similar explicación ofrecen algunas personas de tendencia laica acerca del auge del llamado integrista islámico. Todo se achaca sistemáticamente a la incultura. En general, la persona poco culta es vista como privada radicalmente de la capacidad de comprender el mundo y de saber lo que es correcto y lo que no. Por eso las personas "que han estudiado", reciben un intenso respeto, del que se priva a los que no lo han hecho.

Resulta también muy significativo, el hecho de que el "atraso" y la "modernidad" en términos sociales, políticos y económicos se vinculen con esta distinción. La mayor riqueza o la mayor democracia son atribuidas al mayor nivel cultural, pero al mismo tiempo son consideradas como factores que lo favorecen. Por ello, los españoles pueden ser en ciertas ocasiones elogiados como exponentes de este desarrollo. Y lo mismo ocurre con los europeos en general. Pero también se puede poner de manifiesto el relativo desarrollo de Marruecos o su larga tradición cultural (Castien, 1993: p. 83-85), tal y como veremos especialmente en la Tercera Parte de este trabajo.

Tampoco debemos extrañarnos, entonces, de que esta misma asociación entre cultura- vida correcta y modernidad se emplee también para trazar diferencias entre distintas regiones de Marruecos. A veces los habitantes de los centros urbanos como Fes, Casablanca o Rabat se burlan de lo atrasados e incultos que son los rifeños que, por ello, viven sin comodidades aunque puedan tener dinero para ellas, conservando sus costumbres "antiguas" y no adquiriendo modales. Y en ocasiones también se encuentra alguno con el punto de vista opuesto. Así, algunos rifeños alardean de cómo la emigración les ha puesto en contacto con la "cultura moderna", elevándolos por encima de lo que ellos llaman genéricamente "la gente del Sur".

Como vemos, tenemos en frente nuestro un principio muy versátil, que no solamente puede asociarse con los más variados principios de categorización social, sino que además puede igualmente no hacerlo en otros casos. Los encadenamientos de principios con los que a veces nos encontramos, en otras ocasiones brillan por su ausencia. Además de todo esto, este principio moral puede mantener con un mismo principio de categorización social diversas asociaciones inversas entre sí. Los españoles pueden ser más cultos y vivir de un modo más correcto que los marroquíes o al contrario. Y lo mismo ocurre en el caso de las diferentes regiones de Marruecos. Todo es bastante más variable y heterogéneo de lo que a menudo se acostumbra a creer.

En lo que respecta a la fuerza de carácter, se trata de una cualidad que también puede presentarse a menudo separada de la ideología religiosa. En primer lugar, la capacidad de autocontrol demostrada en el seguimiento de los preceptos religiosos puede percibirse como un rasgo general de la personalidad, válido para otras facetas de la vida. Nos vienen a la cabeza a este respecto algunas anécdotas muy reveladoras. Conversando con unos buenos amigos, acerca del hecho de que, debido a la emigración a España de su padre y de sus hermanos mayores, un adolescente había tenido que hacerse cargo de la administración de una pequeña tienda de ultramarinos de la familia, un *hanut*, les preguntamos, si siendo tan joven, estaría preparado para afrontar esta tarea. Ellos nos contestaron totalmente convencidos de que lo estaba sin duda alguna, ya que era un muchacho "serio", que empezó a ayunar en Ramadán varios años antes de lo que le correspondía; "su madre le decía 'pero come', pero él que no, 'que soy un musulmán'". En cambio, en otra ocasión, refiriéndose a otro adolescente que había abandonado la escuela, que no trabajaba y que había cometido pequeños hurtos, se adujo como explicación de su mala conducta el hecho de que nunca había ayunado, ni rezado y de que siempre le había gustado la cerveza. De este modo, el principio simple que calibra el grado de seguimiento religioso ostenta un peso decisivo dentro de la combinación constituyente de este otro principio más complejo que determina la fuerza de carácter en términos generales.

Este último principio se va a aplicar sobre actividades muy diversas. El autocontrol puede servir para afrontar cualquier problema, como es el caso de los que conlleva la emigración- "hay que ser muy duro para lograr integrarse". Igualmente se le requiere para imponerse a los demás en discusiones, para no dejarse avasallar, para trabajar y salir adelante. Puede plasmarse igualmente en la virilidad, demostrada con conquistas amorosas o por el número de hijos engendrados, o incluso en la capacidad de transgredir las normas establecidas respecto al consumo del alcohol o la sexualidad (Castien, 1995: p. 15-21; 1999: 63-68; y 2000: apartado VIII).

Y es que esta cualidad mantiene una relación ambivalente con las normas. La fuerza de carácter se demuestra cumpliendo las duras exigencias que imponen, pero igualmente esto puede hacerse desafiándolas. Por ello, su relación con la sabiduría, fundamento de una recta existencia, es compleja. Los principios que se ocupan de ambas pueden asociarse en ciertos casos de un modo jerarquizado. El sabio será entonces el que se autocontrole. E incluso, la sabiduría puede convertirse en una categoría constituyente de la del autocontrol, en una de las propiedades que la integran, estableciéndose, así, una articulación vertical entre estos dos principios. No debemos sorprendernos

que, con ello, se considere que los incultos, son "como animales", que se dejan arrastrar por su ansia de sexo, o de alcohol. La persona inteligente sabe, por el contrario, cómo controlarse, y sabe además que debe hacerlo. Pero también esta fuerza de carácter puede oponerse al orden establecido. Se puede ser "demasiado duro". Es lo que le ocurre al soberbio, que se vuelve entonces peligroso, *hatir*. Su paradigma es el tirano que desafía la ley de Dios y cree que puede gobernar a su antojo, como el faraón egipcio al que Moisés se enfrentó (Lewis, 1990: p. 162). Aunque en menor medida, lo mismo les ocurre a quienes transgreden demasiado a menudo los tabúes de todo tipo, o a quienes desobedecen sistemáticamente a sus superiores o se envuelven sin cesar en conflictos con los demás. En todos estos casos se está estableciendo una correspondencia inversa entre, al menos, ciertas facetas de esta fuerza de carácter y la sabiduría. Por ello justamente, esta sabiduría debe aplicarse, como se defiende a veces, sobre la personalidad para refrenarla, para limitar su tendencia a las transgresiones. Así, la asociación entre ambas cualidades se volverá más compleja. La fuerza de carácter se corresponderá con la sabiduría sólo hasta un cierto punto. Una vez que se repase este umbral, una mayor fuerza de carácter se asociará con la ignorancia, del mismo modo que una mayor sabiduría se asociará con un nivel inferior de esta fortaleza interior. La flexibilidad a la hora de combinar estos dos principios entre sí y con otros distintos es, como se ve, inmensa.

III.12. Factores limitadores de la flexibilidad cognitiva

Una vez que hemos podido apreciar hasta dónde puede llegar esta flexibilidad cognitiva, vamos a detenernos brevemente sobre la otra cara de la moneda, sobre los factores que potencialmente pueden obstaculizarla. Nos habíamos referido ya en el primer capítulo a la favorable influencia que la variación en las condiciones objetivas puede ejercer sobre la variación en el pensamiento y en el comportamiento del sujeto, es decir, sobre su flexibilidad. Pero esta flexibilidad es una flexibilidad de hecho, que se articula con otra de carácter potencial. Así, la capacidad para variar se manifiesta variando, pero, al mismo tiempo, esta variación de hecho desarrolla la capacidad para hacerlo en otras ocasiones. Sin embargo, estas condiciones objetivas no actúan solamente en un sentido tendente a estimular la flexibilidad individual de hecho. También le afectan de un modo negativo, no sólo a nivel factual, sino también potencial. Vamos a explicar cuáles son las razones de semejante restricción.

Los procesos de categorización creativa y operativa no son meros pasatiempos a los que se entregan unos sujetos abstractos y libres de preocupaciones, sino, por el contrario, actividades indispensables para orientar nuestras respuestas prácticas ante las acuciantes condiciones sociales y materiales en las que todos nos encontramos de algún modo inmersos. Según el modo específico en que se ejecuten estas actividades prácticas, se obtendrán unos resultados más o menos beneficiosos para uno mismo. Cuando se quiere manipular eficazmente cualquier objeto material, hay que obtener una representación mínimamente veraz sobre él. Es éste un hecho en el cual desde la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach se ha insistido mucho. Del mismo modo, cuando nos relacionamos con otros, tenemos que saber más o menos cómo debemos conducirnos respecto a ellos y qué cabe esperar de sus actitudes hacia nosotros. Por ambas razones, es preciso dotarse de unos específicos encadenamientos de principios, en vez de otros.

Junto a estos encadenamientos a los que resultaría desastroso renunciar, la gente puede construir, naturalmente, otros diferentes, menos realistas y menos funcionales. A veces lo hace. Pero como la categorización creativa no es un mero pasatiempo, generalmente ya tiene bastante con elaborar o apropiarse de aquellos principios combinados que necesita más urgentemente. Pues la mayoría de las personas no son intelectuales entregados a la tarea de introducir novedades o de cuestionarse lo que otros hicieron antes que ellos, y quienes lo son, lo son exclusivamente en alguna faceta muy concreta de su existencia.

El resultado final de todo este cúmulo de circunstancias es una restricción drástica de la creatividad desarrollada por la mayoría de las personas. Esta restricción en la creatividad de facto va a traer aparejada lógicamente una restricción semejante en la creatividad potencial. Es fácil entender las razones de este hecho. Ocurre que los resultados de nuestro trabajo cognitivo actual influyen sobre la futura marcha del mismo. Se trata de un hecho por completo lógico, ya que ellos constituyen la materia prima sobre la cual se basará este trabajo posteriormente. Pero justamente, por ello, la naturaleza del trabajo cognitivo actual está restringiendo la variabilidad potencial de aquel al que podríamos entregarnos en el futuro. Y esta restricción será tanto mayor, cuanto más limitada sea la variedad y riqueza de las construcciones intelectuales a las que previamente hemos alumbrado. De este modo, las estructuras, que en gran parte han sido construidas por la actividad cognitiva previa del sujeto, terminan por adquirir una solidez y una inercia que forzosamente limitarán la versatilidad potencial de la posterior actividad del mismo, encauzándola por unos caminos muy determinados. Obviamente, estas limitaciones podrían ir superándose mediante el ejercicio de la categorización creativa. Pero ya hemos visto que no existe un excesivo afán por entregarse a tal empresa. Y esta falta de ejercicio restringe la capacidad para llevar a cabo tales remodelaciones.

Todas estas restricciones sobre la riqueza de los repertorios individuales disminuyen, a su vez, la riqueza del repertorio colectivo, ya que éste se alimenta de aquéllos. Pero, al mismo tiempo, tal limitación en la riqueza del repertorio colectivo restringe la de cada repertorio individual, pues éste es construido a partir de una apropiación activa a partir suyo. Nos encontramos, así, ante un auténtico círculo vicioso.

III.13. Principios centrales y periféricos

Hasta el momento, hemos contemplado la existencia de asociaciones jerarquizadas entre unos principios y otros, en virtud de las cuales, unos pueden ser considerados los dominantes y los otros los subordinados. De igual manera, hemos constatado la participación de ciertos principios en la constitución de otros más complejos, contribuyendo con ello a determinar la naturaleza de estos últimos. Ambos tipos de articulación, la horizontal dominante y la vertical, comparten la propiedad de que, en virtud suya, las categorizaciones realizadas por medio de un principio quedan parcialmente determinadas por las efectuadas por medio de otro. La única diferencia entre ambas operaciones cognitivas estriba en que en la primera de ellas se influye únicamente sobre los resultados de la aplicación del principio, pero no sobre la constitución de este último en sí, mientras que esto es precisamente lo que ocurre en la segunda, con lo cual también se determinan necesariamente en mucha mayor medida los resultados de las adscripciones efectuadas por medio suyo.

De este modo, pese a las diferencias que existen entre ambos, estos dos tipos de articulación comparten una propiedad muy importante. Esta consiste en la existencia de una jerarquía dentro de las parejas de principios vinculados por medio suyo. Asumiendo la presencia de esta jerarquía, podemos asumir también que dentro de las distintas construcciones ideológicas del sujeto figuran una serie de principios que determinan las categorizaciones realizadas por los demás. Al hacerlo, van a determinar en lo fundamental las representaciones que el sujeto se forja acerca de cada tema. Por contra, aquellos principios cuya aplicación se halla condicionada por su articulación con otros tienen encomendado un papel más secundario. Su cometido consiste únicamente en definir ciertos rasgos complementarios de estas representaciones. Recurriendo a una metáfora espacial muy difundida, podemos considerar a los primeros como unos principios centrales y a los segundos como unos principios periféricos. En consecuencia, dentro de cada construcción ideológica podemos distinguir, a grosso modo, dos conjuntos de principios, articulados jerárquicamente entre sí, a los que vamos a denominar centro y periferia. Los principios centrales constituirán la base o el fundamento de las representaciones acerca

de cualquier faceta de la realidad, mientras que los periféricos desempeñarán un papel más secundario, dedicándose básicamente a completar lo aportado por los principios centrales.

A la hora de establecer todos estos conceptos, nos hemos inspirado en la distinción trazada por Milton Rokeach (1960: Cap. 2 y 1984) entre el centro y la periferia de lo que él denomina un "sistema de creencias y descreencias". Para poder apropiarnos eficazmente de esta distinción, y darle acomodo dentro de nuestro propio esquema teórico, hemos de comenzar por exponer muy brevemente cuáles son las ideas básicas de este autor. En el Capítulo IX nos ocuparemos más extensamente de ellas. Por ello, ahora vamos a limitarnos a explicarlas de un modo muy somero, posponiendo hasta ese momento el análisis más detallado de las mismas. Nos vamos a centrar, así, únicamente en una idea que nos interesa en especial. Una vez hecho esto, pasaremos a exponer las modificaciones que nos parece preciso introducir en ella, con el fin de adaptarla a nuestros propios objetivos.

Para Rokeach, las "creencias" son proposiciones afirmativas acerca de diferentes aspectos de la realidad y las "descreencias" proposiciones negativas acerca de los mismos. Existe una lógica correspondencia entre lo que se afirma y se niega. Si alguien es un defensor entusiasta de la propiedad privada, será seguramente también un crítico acérrimo de todo colectivismo, así como de quienes lo promueven. De este modo, lo que se cree y lo que no conforman conjuntamente un "sistema de creencias y descreencias". Dentro de este sistema no todos sus componentes poseen el mismo peso estructural. Es por ello por lo que Rokeach distingue entre las centrales y las periféricas.

Lo primero que tenemos que hacer para poder apropiarnos de este modelo es ocuparnos de aclarar las semejanzas y diferencias entre la naturaleza de las proposiciones afirmativas o negativas que constituyen los componentes básicos del sistema cognitivo para Rokeach y la de los principios categorizadores, que en nuestro esquema desempeñan una función equivalente. Realmente no es muy difícil establecer esta relación. Como ya vimos, en el apartado III.4., cuando nos ocupamos del planteamiento de Fishbein y Ajzen, formular una proposición acerca de un objeto es realizar una operación de categorización. Si decimos que **X** es **Y**, estamos adscribiendo **X** a la categoría **Y**, al tiempo que la excluimos de otras posibles categorías. Y si decimos que **X** hace **Y**, estamos adscribiendo igualmente los actos de **X** a una determinada categoría, integrada en un sistema de categorías aplicables sobre las acciones. Asimismo, la propia **X** también podrá ser considerada como otra categoría. Del mismo modo, si decimos que **X** no es un **Z**, estamos eliminando una posible categorización. Y si se categoriza a quienes creen que **X** sí es un **Z**, como personas de un determinado tipo, también se está realizando una categorización. Todos estos ejemplos nos muestran como el ámbito de la creencia y la descreencia puede quedar totalmente englobado por el de la categorización.

Pero las creencias y descreencias, tal y como son entendidas por Rokeach, no se reducen a meras formulaciones puntuales, sino que poseen un carácter duradero, si bien no inmutable. Son entidades permanentes, que subyacen a los juicios verbales emitidos puntualmente, así como a determinadas acciones prácticas. No podemos reducirlas, por ello, a meras categorizaciones puntuales. Son, por el contrario, relaciones de correspondencia estables, positivas o negativas, entre determinadas categorías de diferentes sistemas. En consecuencia, ambas pueden concebirse como articulaciones entre distintos principios de categorización, sin que exista ninguna diferencia cualitativa entre ambas. Siendo esto así, nos parece que lo más adecuado es subsumir ambos conceptos dentro del más amplio de articulaciones entre principios.

En nuestra opinión, el concepto de principio categorizador resulta mucho más preciso y manejable y, por lo tanto, más operativo que cualquier noción de "idea", "creencia", "postulado", "tesis" o "concepción". Pues no solamente recoge el mismo contenido cognitivo que cualquiera de estas nociones, sino que además se remonta hasta el proceso de generación del mismo, lo cual se

corresponde con la concepción construccionista que estamos intentando desarrollar. Por ello mismo, el concepto de articulación entre principios nos permite plantearnos la desconstrucción de cualquier sistema ideológico, desmontándolo casi literalmente y averiguando cuáles son los elementos que lo integran.

Una vez dado este primer paso, tenemos que abordar una segunda cuestión, consistente en la naturaleza exacta de la *diferencia* entre el centro y la periferia del sistema. Es obvio que esta pareja de conceptos posee un carácter jerarquizador. Para Rokeach, las creencias y descreencias centrales son más determinantes, más básicas, más importantes que las periféricas. En segundo lugar, el centro está integrado por un número relativamente reducido de creencias y descreencias, mientras que la periferia posee un tamaño muchísimo mayor. Y asimismo, las creencias y descreencias centrales se hayan fuertemente integradas entre sí, en mucha mayor medida que las de la periferia, y mucho más también que con estas últimas.

Tras haber reemplazado los conceptos de creencia y descreencia por los de principio y articulación entre principios, podemos hablar ahora de principios y combinaciones centrales y periféricas. Al hacerlo, vamos a encontrarnos en posición no sólo de establecer los componentes de este centro y de esta periferia, sino además de poder definir de un modo más preciso la naturaleza de la dependencia que la periferia mantiene con respecto al centro, así como la de la estructura particular de cada uno de ambos niveles por separado.

En cuanto a la primera cuestión, los conceptos de articulación vertical y de articulación horizontal jerarquizada permiten solventarla cómodamente, o, al menos, así nos lo parece a nosotros. Si bien, evidentemente, se trata de una serie de instrumentos analíticos un tanto generales, que constituyen ante todo un punto de partida para un posterior trabajo de conceptualización mucho más ambicioso, creemos que, aún así, son ya mucho precisos que cualquier simple postulación genérica de una dependencia, una subordinación o una determinación.

Al postular la existencia de una serie de articulaciones entre principios, o mejor dicho, de unos conjuntos de principios articulados entre sí tanto vertical, como horizontalmente, estamos introduciendo un concepto más amplio que el de encadenamiento o entramado de principios, el cual sólo recogía las articulaciones horizontales. No obstante, las diferencias entre la antigua conceptualización y la nueva son sólo de enfoque. En el caso de un encadenamiento, damos por hechas todas las articulaciones verticales y nos representamos únicamente al principio complejo, articulado horizontalmente con otros. En cambio ahora, tomamos en cuenta el conjunto de principios simples que lo constituyen. Se trata por ello, de una visión más completa, que toma en cuenta lo que en la otra quedaba implícito, pero que, por lo demás, no se contradice con ella en absoluto.

Dado que los principios centrales van a articularse no sólo horizontalmente, sino además verticalmente, con los periféricos, en muchos casos van a poseer forzosamente un carácter más general que estos últimos. Pues estos principios más generales funcionarán en muchos casos como agentes delimitadores de la extensión del campo de aplicación de los más periféricos. Asimismo, los principios constituyentes van a ser lógicamente menos numerosos que los constituidos, ya que con los principios del primer tipo se puede generar, mediante distintas combinaciones, una gran variedad de principios del segundo tipo. Este va a ser uno de los factores determinantes del volumen, comparativamente, más amplio de la periferia.

A partir del momento en que se produce una jerarquización entre dos principios, mediante cualquiera de los dos tipos de articulación que estamos examinando, se puede hablar ya de la existencia de un centro y de una periferia. Pero naturalmente cada uno de estos dos principios

mantiene por su parte sus propias articulaciones horizontales e igualitarias con otros principios distintos, o incluso, simplemente se combina con ellos, sin llegar a articularse. Por ello, resulta realmente más adecuado hablar de combinaciones, y no sólo de articulaciones, de principios. Estos conjuntos de principios cuyas relaciones recíprocas son de carácter más igualitario constituyen respectivamente el centro y la periferia del sistema. Se trata, de dos escalones distintos dentro de la construcción ideológica. La pareja de principios en cuyo seno se produce la jerarquización va a funcionar como un eslabón intermedio entre ambos.

Una vez definida la naturaleza de las relaciones entre el centro y la periferia, junto con la composición de ambos, nos queda todavía por dar respuesta a otra de las cuestiones planteadas más arriba. Se trata del hecho de la mayor integración entre los componentes del centro, en comparación con la que mantienen con los de la periferia y en comparación igualmente con la que estos últimos principios periféricos mantienen también entre sí. Este hecho, que normalmente se capta de una manera casi intuitiva, puede ser formulado ahora de un modo más preciso, mediante el instrumental analítico del que nos hemos dotado. De este modo, podemos establecer que entre estos principios va a existir un mayor número de combinaciones y de articulaciones entre ellos. Así, van a conformar un entramado más tupido. Asimismo, las asociaciones que se den entre ellos serán más intensas. Con ello, nuestro entramado se volverá todavía más denso. En cambio, en el caso de los principios periféricos, el número de articulaciones y de combinaciones en general será menor, como lo será el nivel de intensidad de las asociaciones que se produzcan entre ellos. Entre todos conformarán un entramado mucho más laxo, con numerosos claros en su interior.

Por supuesto, y en consonancia con lo establecido en los apartados anteriores, la naturaleza central o periférica de un principio se debe a las relaciones que mantiene con los otros. Dicho de otro modo, es el resultado de su posición dentro de una estructura y no de ninguna propiedad esencial suya. Tan sólo, en el caso de la articulación vertical entre principios más generales y más particulares, se puede afirmar que el carácter más central de los unos facilita el que les corresponda la función de principios centrales, mientras que el más particular de los otros les impide participar en la constitución de los anteriores. Pero, por lo demás, en vez de estos principios en concreto, podían haber figurado otros distintos, desempeñando su mismo papel.

En vista de todo lo anterior, podemos considerar los principios centrales como el cimiento del resto del edificio cognitivo. Por esta misma razón, podemos suponer que la modificación de los mismos, implicará la de toda la combinación de principios periféricos organizada en torno a ellos. Como esta remodelación de todo el edificio cognitivo resultará a la fuerza bastante costosa, en términos de tiempo y de esfuerzo, podemos suponer que los principios centrales serán más difíciles de modificar que los periféricos, que se encontrarán más "arraigados" en la persona. Esta es precisamente la hipótesis de Rokeach (1960). Naturalmente podemos pensar, al igual que este autor, en la existencia de diversos grados de "arraigo". En consecuencia, en unas personas se producirá una mayor resistencia a la modificación de estos principios centrales que en otras. Este hecho, va a tender a restringir aún más la flexibilidad del sujeto a la hora de manipular los principios categorizadores. En el Capítulo VIII trataremos de profundizar en estas cuestiones.

III.14. La configuración ideológica

Las combinaciones entre principios de las que acabamos de ocuparnos constituyen un componente fundamental de las construcciones ideológicas del sujeto. Podemos considerar, por ello, que el conjunto de sus representaciones sobre el mundo y sobre sí mismo se hallan generadas por distintas combinaciones de este tipo. Vamos a denominar a este tipo de combinaciones *configuraciones ideológicas*.

El término configuración nos ha parecido adecuado debido a que sugiere la idea de algo que es conformado o configurado, como resultado de una serie de operaciones ejecutadas sobre él. Este hecho apunta, aunque sea vagamente, hacia las operaciones de categorización creativa que le han dado origen. Pero como lo configurado condiciona el futuro trabajo de configuración, existe una dialéctica constante entre la configuración ideológica y los procesos de categorización creativa, que no es sino una versión más específica de la dialéctica general entre el ser y el hacer.

En cuanto al adjetivo "ideológica", hemos optado por él, debido a nuestro deseo de inscribir nuestros análisis dentro de la ya larga tradición de estudios sobre la problemática de lo ideológico. El objeto de estudio que hemos ido definiendo en los dos capítulos anteriores posee claramente a nuestros ojos una naturaleza de este tipo. Ello se debe a dos razones. En primer lugar, se trata de un conjunto de construcciones intelectuales obviamente condicionadas por el entorno social exterior. Su estudio se va encontrar, así, vinculado con toda la problemática científica y filosófica referente a la determinación social del pensamiento. Y en segundo lugar, en términos ya más restringidos, estas configuraciones son ideológicas, en el sentido de que las representaciones a las que dan lugar ostentan un carácter parcialmente distorsionado. Son, por ello, nuevos ejemplos de esa "falsa conciencia" a la que tanta atención ha dedicado la tradición marxiana. De este modo, y siguiendo en ello a Eugenio Triás (1970: Cap. III), consideramos que el concepto de ideología tiene una vertiente epistemológica y otra sociológica. Podríamos decir que surge del entrecruzamiento de ambas problemáticas. Precisamente la determinación social sería la responsable de que a veces se percibiese la realidad de un modo distorsionado. Parte de esta distorsión a la hora de percibir la realidad estriba en la ausencia de un reconocimiento por parte de sus portadores de su carácter socialmente condicionado. No obstante, este segundo sentido del término ideológico no podrá ser aplicado a todas estas configuraciones, al contrario de lo que ocurre con el primero. Pues algunas de ellas, pese a cualquier condicionamiento exterior, e incluso gracias a él, pueden originar representaciones de la realidad no sólo veraces, sino también autocríticas, dotadas de la capacidad de remodelarse mediante una confrontación permanente con ciertos criterios de adecuación empírica y de coherencia lógica. Las representaciones científicas van a constituir su ejemplo más acabado.

Dentro de cada configuración ideológica habrá de poder diferenciarse entre un centro y una periferia. Este será justamente el criterio del que nos serviremos para dictaminar la existencia de una configuración y distinguirla de otra. Consideraremos, pues, que existe una configuración ideológica cuando nos encontremos ante una combinación de principios relativamente compleja e integrada por un centro y una periferia. Cada ser humano va a poseer una serie de configuraciones ideológicas que aplicará sobre distintos aspectos de su existencia. Estas configuraciones tendrán un carácter parcial. Pero entre todas ellas integrarán una configuración global.

Esta configuración ideológica global va a estar dotada también de su propio centro. Con relación a él, las distintas configuraciones ideológicas como un todo poseerán un carácter periférico. En relación con ellas él funcionará como un centro común. Será el eje que las conectará entre sí. Gracias a esta conexión, existirá una unidad entre el conjunto de las combinaciones de principios del sujeto, por más laxa que pueda ser en muchos casos. Únicamente por esta razón, va a poder hablarse de la existencia de una configuración global en cuanto tal.

Para poder abarcar al conjunto de las diferentes configuraciones parciales, los principios que integran el centro de la configuración global han de poseer el carácter más general posible. Han de trazar las divisiones básicas que estructuran una determinada visión del mundo. Al trazar estas divisiones, delimitarán los campos de aplicación de las distintas configuraciones parciales. Por ello, los campos de aplicación de estas últimas se encontrarán englobados por los de la configuración global.

Este hecho permite afirmar también que las configuraciones parciales se hayan integradas dentro de la configuración global. El campo de aplicación de esta última, y, más específicamente, el de sus principios centrales, ha de ser el más extenso posible. Tiene que abarcar al conjunto de la realidad, al menos aquella que es objeto de alguna atención o conocimiento por parte del sujeto. Por todas estas razones, la configuración global va a serlo en un doble sentido. Lo será, en primer lugar, debido a que engloba a las más parciales y, en segundo término, debido a que sus principios centrales son los más generales de todos. A causa de este último hecho, las configuraciones parciales son también unas configuraciones más particulares.

Sin embargo, esta división dicotómica entre las configuraciones parciales y la configuración global puede volverse más compleja. Puede ocurrir que ciertas configuraciones parciales estén englobadas por otra, que, a su vez, lo estará por la configuración global propiamente dicha. Habrá así, no sólo configuraciones parciales y globales, sino asimismo configuraciones más parciales y más globales. Nuestro edificio podrá tener entonces un mayor número de niveles. Pero no es fácil dictaminar cuándo hay que aumentar este número de niveles por encima de dos. Se trata de un problema que no puede resolverse a priori, sino únicamente a partir de la confrontación con los procesos cognitivos concretos de unas personas concretas.

Una configuración ideológica es siempre una posesión de un individuo concreto. No vamos a utilizar, en ningún momento este término para referirnos a fenómenos colectivos. Para este fin hemos reservado el de *ideología*. Las ideologías van a ser para nosotros unos constructos teóricos mucho más abstractos, elaborados a partir de la localización, selección y reproducción por parte del investigador de ciertos componentes compartidos por diversas configuraciones más parciales o globales. Habrá, por ello, ideología de carácter más global y más parcial. Pero no vamos a ocuparnos de nada de ello hasta el Capítulo V.

Resulta interesante comparar brevemente nuestro concepto de configuración ideológica con el de "estructura sociocognitiva", empleado por Uli Windisch (1990: Cap. II) en sus innovadoras investigaciones realizadas en Suiza acerca de los procesos cognitivos que subyacen a algunos de los planteamientos en torno a la inmigración extranjera en este país. El uso que hace Windisch de este concepto ostenta, en nuestra opinión, varias virtudes muy remarcables. En primer lugar, como el mismo señala, permite superar la vaguedad de otros términos como, por ejemplo, el de "representaciones colectivas". En segundo lugar, estas estructuras sociocognitivas resultan también más concretas que el concepto de habitus de Bourdieu. Ciertamente, este autor emplea a menudo sus conceptos de habitus o de esquemas de un modo un tanto genérico. Quizá, como ya aventuramos en el apartado I.6., ello se deba simplemente a que el propósito que persigue con su introducción estriba simplemente en delimitar una concepción teórica general acerca de las relaciones entre el determinismo sociológico general y las decisiones subjetivas de los individuos. Al postular la existencia del habitus, resulta posible entender cómo los sujetos interiorizan ciertas tendencias generales de su medio social y las reproducen luego con sus acciones ulteriores. Desde este punto de vista, el concepto de habitus cumple perfectamente con la misión que se le ha encomendado. Pero a la hora de intentar profundizar en los análisis se vuelve demasiado genérico y no permite por sí mismo una descripción más detallada del objeto de estudio. A este respecto, el concepto de estructura sociocognitiva nos parece un importante paso hacia delante. En nuestra opinión, una estructura sociocognitiva vendría a corresponderse con algunos de los sistemas de esquemas que integran el habitus, entendido como el sistema más global que los abarca a todos ellos.

Aún siendo de enorme utilidad, los conceptos de estructura cognitiva y de habitus, adolecen de una importante limitación. Nos permiten entender aspectos muy importantes de la percepción e interpretación de la realidad por parte del sujeto, así como del comportamiento que despliega con

respecto a ella. Para ello, remiten los juicios y acciones parciales a unas estructuras organizadoras relativamente sencillas. Pero, en cambio, no nos informan del proceso mediante el cual son conformadas las mismas. Ello sí parece posible, o al menos es lo que creemos, gracias a un concepto como el de configuración ideológica, en su condición de conjunto de principios categorizadores combinados entre sí mediante unas determinadas operaciones cognitivas. Así, este concepto, junto con el enfoque construccionista del que forma parte, abre la puerta a una investigación que no se conforma con establecer la utilización o la estructura interna de ciertas entidades cognitivas, sino que pretende igualmente desvelar el proceso mediante el cual han quedado constituidas.

III.15. El núcleo duro de la configuración global

Para perfilar un poco mejor nuestra idea de que cada sujeto posee una configuración ideológica global, dotada de un centro responsable de las definiciones básicas acerca de la realidad en su conjunto, nos sirvió en su momento de gran inspiración el planteamiento desarrollado por Dominique Schnapper (1988).

Esta autora distingue para cada "cultura" entre su "núcleo duro" y su "periferia". Desgraciadamente, no nos ofrece una definición explícita de ninguno de ambos conceptos. Pero, examinando el uso que hace de esta distinción en sus análisis, podemos aventurarnos a hacerla nosotros mismos. El núcleo duro vendría a ser el conjunto de aquellos "rasgos culturales" más estrechamente ligados al acervo de definiciones fundamentales de la propia identidad, del mundo y del orden moral. La periferia, por su parte, consistiría en aquellos otros "rasgos" menos intensamente vinculados con las mismas. En la forma en que está aquí formulada, esta distinción adolece de una enorme tosquedad, que la vuelve poco operativa. Para poder aprovechar de ella lo que nos parece interesante, tuvimos que comenzar por una crítica sistemática de aquellos elementos suyos que nos parecían más confusos y desorientadores.

El principal defecto de toda esta concepción radica en la vaguedad de la terminología empleada. Términos como "cultura" o "rasgos culturales" resultan demasiado generales. Tal defecto, por supuesto, no es exclusivo de esta autora, sino que es común al conjunto de los enfoques culturalistas. De este modo, bajo el rótulo de "rasgo cultural" quedan subsumidos de un modo indiferenciado fenómenos tanto colectivos como individuales y tanto pertenecientes al ámbito de la actividad práctica externa como al de la actividad cognitiva interna en última instancia.

En cuanto a la primera confusión, nos encontramos con que el término "cultura" se refiere a un conjunto de fenómenos simultáneamente colectivos e individuales. Como se sabe, la "cultura" de un determinado grupo humano es un "patrimonio" colectivo, social, existente a disposición de los individuos componentes de este grupo. Pero son estos individuos los que la *actualizan*. Y es esta actualización la que le otorga una realidad ontológica superior a lo que, de lo contrario, sería únicamente una existencia como mera virtualidad abstracta. Esta articulación entre lo colectivo y lo individual es ciertamente una virtud del concepto de "cultura". Sin embargo, el modo en que se realiza tal articulación resulta demasiado tosco. Pues no se distingue nítidamente entre lo uno y lo otro, sino que más bien se amalgama confusamente.

Para solventar esta indiferenciación, nos parece que lo más adecuado es distinguir claramente entre un repertorio individual de principios y combinaciones y otro colectivo de un carácter similar. Ambos se encontrarán en interacción mutua, pero serán perfectamente diferenciables. La configuración ideológica ha de ser un hecho individual, por más que pueda nutrirse de un repertorio colectivo, más o menos preestructurado. No es lo mismo subrayar la interdependencia entre cada

sujeto y los que le rodean que amalgamarlos a todos de un modo confuso. Pero esto es justamente lo que tienden a hacer este tipo de enfoques vagamente culturalistas.

En cuanto a la insuficiente diferenciación entre el plano del pensamiento y el de la actividad, la situación es muy semejante. De nuevo, se subraya, correctamente, en nuestra opinión, la interdependencia entre ambos niveles, pero ello se hace de un modo marcadamente unilateral, sin contar con la diferenciación real y analítica entre los dos. Por el contrario, a nosotros nos ha parecido siempre necesario insistir en esta diferencia. Por ello, hemos delimitado un objeto integrado únicamente por procesos y construcciones cognitivos y articulado después de un modo muy complejo con el nivel conductual. Nos parece que un objeto semejante resulta mucho más manejable y se encuentra además mucho más relacionado con los intereses propios de una investigación psicosocial.

Una vez que se consigue delimitar un objeto semejante, se puede establecer que resulta más adecuado ocuparse de los principios generadores que de las categorías, representaciones o definiciones. De este modo, podríamos establecer que el centro o núcleo duro de la configuración global estaría conformado por una serie de principios combinados de carácter muy general que establecerían las definiciones básicas del mundo, el orden moral y la propia identidad. A poco que reflexionemos, caeremos enseguida en la cuenta de que cualquier elemento de la realidad objetiva y subjetiva se halla forzosamente subsumido dentro de uno o más de estos tres grandes campos. Por lo tanto, no puede haber nada más general que ellos.

El valor de este concepto de núcleo duro de la configuración global estriba en que, en definitiva, nos muestra cómo es un reducido conjunto de principios el que subyace a una ingente masa de elaboraciones mentales, y más allá de ellas, de discursos y de acciones. Esta hipótesis constituye, como se puede apreciar con facilidad, el último escalón de la concepción constructorista que lleva guiando toda nuestra investigación.

Recurriendo a una metáfora espacial, podemos imaginarnos la configuración global bajo la forma de una pirámide, en cuyo vértice se encontraría su núcleo duro. La subordinación al mismo, cada vez más indirecta, de una serie de configuraciones, más particulares y más capaces de dar cuenta de una cantidad cada vez mayor de detalles concretos de la realidad, se representaría bajo la forma del progresivo ensanchamiento desde el vértice hasta la base. Pero, puesto que el núcleo duro puede ser concebido también metafóricamente como la base o el cimiento del resto, parece más apropiado representarse la configuración global bajo la forma de una pirámide invertida.

Como se recordará, en el apartado I.6. habíamos defendido ya la utilidad que podía tener para nuestros fines el recurso a ciertos elementos del planteamiento que Pierre Bourdieu ha ido desarrollando a lo largo de su ya dilatada obra. Con lo establecido a lo largo de este capítulo podemos ahora perfilar con un contorno más nítido lo que allí había quedado simplemente esbozado. Podemos, así, establecer que en parte el núcleo duro va a estar constituido por una serie de sencillas combinaciones entre unos principios muy generales y muy simples, que en muchos casos podrán tener además un carácter implícito. En los Capítulos IV, VII y VIII profundizaremos más en esta cuestión.

No debe extrañarnos, por último, el que como cimiento del resto de la configuración ideológica del sujeto, este núcleo duro resulte enormemente difícil de reformar. Justamente, Schnapper (1988) se sirve de su particular distinción entre el mismo y la periferia para explicar por qué algunos de los que ella denomina "rasgos culturales" son más resistentes al cambio que otros. Más concretamente se sirve de ella en sus estudios sobre el "cambio cultural" entre minorías inmigrantes, como parte de las explicaciones que ofrece al hecho de que estas modifican algunas de sus costumbres con gran facilidad, mientras que conservan otras con singular tenacidad. No obstante, esta forma de plantear el

problema resulta terriblemente tosca. No se toman en consideración las diferentes formas en que el núcleo y la periferia pueden articularse entre sí, ni la estructura interna de unos y otros. Ni tampoco se acierta a establecer criterios claros para distinguir entre el uno y la otra. Por ello, aunque este planteamiento, tan afín, por otra parte, al de Rokeach (1960 y 1984) apunta en una dirección que nos parece muy fecunda, no hace más que eso. En el Capítulo IX nos ocuparemos más en profundidad de esta cuestión y desarrollaremos más pormenorizadamente nuestra crítica a esta autora.

III.16. Principios, categorías, valores y actitudes

Seguramente el lector habrá reparado ya, en que a lo largo de todo este trabajo, en ningún momento hemos utilizado un término tan popular como el de valor, del que tanto uso se hace especialmente en la Psicología Social. La razón de esta omisión reside en que, en nuestra opinión, este concepto, en el modo en que se emplea habitualmente, es poco operativo y consiste, más bien, en una noción propia del sentido común. Son dos las razones de esta carencia de operatividad.

La primera consiste en que la relación entre lo valorativo y lo no valorativo no suele estar precisamente clara. Frecuentemente lo "valorativo", o lo "evaluativo", acaba oponiéndose a lo "cognitivo" de un modo bastante metafísico. Por el contrario, nos parece que nuestra visión de los principios y categorías valorativos como un subtipo de los jerarquizadores, y la de estos últimos como una subclase de los categorizadores en general, permite superar este género de dicotomías tan extremas. Los juicios valorativos no son tan distintos de los demás, sino sólo una variante de ellos. La dimensión valorativa de nuestra actividad mental es simplemente una faceta relativamente peculiar de la misma. No existe ninguna diferencia cualitativa importante entre ella y las demás.

Siendo esto así, podemos postular que los llamados valores no van a ser, en definitiva, otra cosa que las categorías superiores de una serie de escalas valorativas, que en su condición de tales van a encontrarse en correspondencia con aquellas otras categorías, que harán de ellos también unos fines deseables, por cuya consecución habrá que esforzarse. De este modo, no vemos ningún problema en que a los sistemas de categorías valorativas se les denomine, si así se desea, "sistemas de valores", siempre y cuando se tenga conciencia de que lo que se tiene entre manos son sistemas de categorías, básicamente similares a otros muchos.

El segundo problema que suele traer aparejado el uso de esta terminología estriba en que no nos permite entender el proceso de construcción de esos valores. El estudio de ese campo, igual que el de la categorización puramente cognitiva requiere, en nuestra opinión, de un enfoque constructorista y dinámico, como hemos venido intentando hacer todo este tiempo. Por esta razón, nos parece que lo más adecuado es remontarse directamente a las instancias generadoras de cualquier sistema de representaciones, sean valorativas o no. Es preciso buscar cuáles son los principios que subyacen a las mismas, con todas las combinaciones y recombinaciones de las que pueden ir siendo objeto a lo largo del tiempo.

Las razones por las cuales no hemos utilizado, y no vamos a utilizar, otro concepto tan importante en toda la tradición de la Psicología Social como el de actitud son bastante similares. El contenido de este concepto se halla recogido en aquellos otros que hemos ido elaborando hasta el momento, como es el caso de las categorizaciones de las que es objeto, a menudo a priori, cualquier cosa, incluidas las de carácter valorativo y las que establecen los modos de conducta más adecuados al respecto. Pero nuestro utillaje conceptual nos permite además, o así, al menos, nos lo parece a nosotros, diseccionar con bastante precisión la constitución de estas actitudes y el proceso mediante el que han sido generadas.

Desde un punto de vista más general, nos parece que en este capítulo hemos conseguido un marco conceptual que nos permite describir de un modo relativamente cómodo los procesos ideológicos, haciendo justicia a su relativa complejidad. Por ello mismo, esperamos que, al menos en parte, pueda resultar aprovechable por otros investigadores, aunque los modelos explicativos con los que trabajen difieran de los nuestros.

Capítulo IV

PENSAMIENTO COTIDIANO Y PENSAMIENTO INTELECTUAL

IV.1. El problema de la cotidianeidad

Los distintos conceptos que hemos ido acuñando a lo largo del capítulo anterior nos han permitido operativizar en mayor medida nuestras concepciones teóricas iniciales. Mediante estas herramientas analíticas vamos a ir abordando los fenómenos ideológico-cognitivos por los que estamos interesados desde un punto de vista dinámico y constructorista, tratando con ello de poner a prueba la posible fecundidad de nuestro planteamiento, así como la del particular modo en el que estamos intentando operacionalizarlo. Pero este primer paso hacia delante debe ser seguido por otros. Necesitamos continuar profundizando en la naturaleza de las concretas operaciones cognitivas que efectúa la gente cuando se enfrenta a ciertos problemas prácticos igualmente concretos. Tenemos que ser capaces de descubrir algo más acerca de las maneras en las que la gente construye y combina sus principios categorizadores en cada situación. Debemos profundizar en nuestra comprensión de los procesos de categorización.

Para ello, vamos a centrarnos, lógicamente, en aquellos procesos sociocognitivos más ligados a las específicas situaciones con las que parecen enfrentarse más a menudo nuestros informantes. De acuerdo con lo establecido anteriormente, en especial en el apartado I.6., se trata de situaciones en las que la persona se encuentra frente a una serie de retos urgentes y acuciantes, a los que debe responder con premura y con una cierta eficacia. Es lo que ocurre cuando se trata de decidir si un determinado empleo merece o no la pena, si es aconsejable intimar con alguien en particular, a pesar de su diferente religión o nacionalidad, o cuando es preciso determinar cómo hay que conducirse para ser aceptado por españoles y marroquíes, qué es lo que uno debe pensar acerca de ciertas habladurías a propósito de algún conocido o cómo habría que calibrar cuáles eran las verdaderas intenciones de algún conocido cuando profirió algún comentario acerca de uno mismo, acaso hostil. Como vemos, son problemas cuya resolución práctica requiere también su resolución cognitiva.

Para responder con la necesaria rapidez a los retos de este tipo, suele recurrirse a un conjunto relativamente reducido de principios, que han de ser además muy generales. De igual manera, los modos en que estos principios van a combinarse entre sí van a ser también poco numerosos. Sin cesar, van a aplicarse unas mismas articulaciones entre principios bastante sencillas, o, lo que es lo mismo, una serie de esquemas muy simples. Naturalmente, obrando de este modo no es posible aprehender ninguna situación en profundidad. Y ello, evidentemente, va a bloquear el ulterior desarrollo de una respuesta más adecuada a los problemas planteados por tal situación. Pero no hay que olvidar que lo único que se pretende en este caso es solventar estos problemas con premura y con una cierta eficacia, es decir con una eficacia aceptable. No se puede permanecer eternamente entretenido con ninguno de ellos, porque los pequeños problemas cotidianos proliferan sin cesar. Incluso, como señala Agnes Heller (1977: p. 310-313), este tratamiento tan aproximativo de las situaciones reales conduce con frecuencia a graves errores. Es lo que ella denomina las "catástrofes de la vida cotidiana". Asimismo, la necesidad de pensar y actuar con celeridad impide entretenerse explicitando los principios que se aplican. Es más fácil y más rápido aplicarlos de un modo cuasi-mecánico, maquinal. Por ello, estos principios van a tender a mantenerse inconscientes para el propio sujeto que los utiliza. El resultado de todo este peculiar modo de categorizar va a ser la conformación de unas configuraciones ideológicas dotadas de una estructura igualmente peculiar. El estudio de estas estructuras va a ser precisamente uno de los principales problemas de los que nos vamos a ocupar en este capítulo.

Con el fin de definir mejor su naturaleza, vamos a recurrir a una comparación sistemática entre este primer modo de categorizar y otro al que también nos hemos referido ya muy someramente. Hemos podido observar ya como frente a estos modos de categorizar y a estas estructuras configuracionales que acabamos de esbozar, existen otros procesos y estructuras ligados a unos intereses más intelectuales por parte del sujeto. Cuando éste es el caso, el sujeto se preocupa no sólo por atajar ciertas urgencias cotidianas, sino igualmente por elaborar de un modo más complejo sus construcciones intelectuales. Ello le fuerza, ante todo, a hacer explícitos en mayor medida los principios y las articulaciones con las que trabaja, definiendo, por ejemplo, más claramente los conceptos que utiliza, así como las relaciones lógicas existentes entre ellos. Del mismo modo, puede elaborar una mayor cantidad de principios categorizadores y combinarlos de unos modos más variados y complejos. Esta particular disposición intelectualista le obliga lógicamente a desplegar un mayor esfuerzo mental, lo cual sólo resulta posible cuando se posee el tiempo necesario para ello. Asimismo, esta categorización creativa más sofisticada supone igualmente la posesión de unas habilidades cognitivas, que es preciso adquirir mediante el correspondiente proceso de aprendizaje. De ello, nos habíamos ocupado también muy brevemente, sobre todo en el apartado I.7.

Para profundizar un poco más en toda estas cuestiones, en este capítulo vamos a abordar con un cierto detenimiento la naturaleza de la vida cotidiana y de la orientación o actitud vital más ligada a ella, en contraposición con la más intelectualista, junto con los tipos de pensamiento articulados con la una y la otra. Naturalmente, la distinción entre ambas orientaciones no deberá entenderse de un modo excesivamente tajante. Si recurrimos a una clasificación dicotómica, es simplemente por razones de comodidad. Se trata de una simplificación provisional, de la construcción de dos tipos ideales en el sentido weberiano del término (1985: p. 61-66). Una profundización posterior en estas cuestiones conduciría seguramente a una mayor profusión de tipos lógicos. En espera de ella, aquí vamos a centrarnos especialmente en la orientación y en el pensamiento cotidianos, en la medida en que los consideramos los más extendidos entre el conjunto de la humanidad, así como los que rigen la mayoría de los concretos procesos ideológicos que estamos investigando. La orientación y el pensamiento de carácter más intelectual nos parecen, por el contrario, algo mucho menos difundido. Son mucho más minoritarios y además mucho más ocasionales. La mayoría de las personas viven preocupadas por sus problemas cotidianos y aplican los modos de pensamiento acordes con estas preocupaciones. Solamente una parte de ellas, y solamente con respecto a algunas facetas de su existencia, desarrollan otros tipos de intereses, junto con los procedimientos adecuados para lograr satisfacerlos. Uno puede ser un físico teórico, y preguntarse sobre hechos como el de que los cuerpos se atraigan entre sí, que las demás personas no suelen cuestionarse, y, al mismo tiempo, asumir como algo evidente y obvio de por sí la organización política y social en la que vive. Recíprocamente, quienes nos interesamos por las Ciencias Sociales nos hacemos preguntas de este último cariz, pero por lo general a lo largo y ancho de nuestra existencia nos conducimos exactamente igual que cualquier otro ser humano, sin preguntarnos por la composición de lo que comemos o bebemos, por las leyes del movimiento o por el funcionamiento de todos esos complejos aparatos que cada vez en mayor medida forman parte integrante de nuestras vidas.

Asimismo, como hemos podido apreciar más arriba, el pensamiento más ligado a la vida cotidiana es un pensamiento primordialmente orientado a la resolución de una serie de problemas prácticos y concretos. Por ello, el vínculo entre el pensamiento y la práctica posee en este caso un carácter especialmente directo, lo cual, por otra parte, vuelve mucho más fácil su estudio, y hace del mismo un objeto privilegiado para una investigación como en la que estamos interesados.

En razón de todo lo anterior, nos parece que es necesario prestar una mayor atención a la actividad y al pensamiento propios de la vida cotidiana y de la gente corriente (Windisch, 1990: p. 6-13). Nos parece que en muchos casos se comete el error de trasplantar al estudio de este pensamiento y

a esta actividad unos objetivos y unos procedimientos más bien propios de la actividad y el pensamiento intelectuales. Esta es una equivocación perfectamente explicable, dado que el investigador tiende a suponer implícitamente que las personas de las que se ocupan abordan sus problemas prácticos del mismo modo que él hace con sus problemas teóricos (Bourdieu, 1991: Cap. I). Esta ha sido una tendencia que podemos reconocer en la forma en que ciertos enfoques cognitivistas enfocan los procesos de categorización como si únicamente estuviesen encaminados a resolver problemas cognitivos, sin relación con la existencia social de la persona (Antaki, 1988; Billig, 1987; Potter y Wheterell, 1987). Una perspectiva similar ha sido denunciada en el caso de la antropología estructuralista (Bourdieu, 1988b: p. 67-82; y 1991: Cap I; Geertz, 1987: Cap. XIII y 1994: Cap. IV y V; Harris, 1978: Cap. XVIII y 1982: Cap. VII; Kaplan y Manners, 1979: p. 282-300). Con el fin de protegernos contra este peligro, se hace preciso profundizar en las diferencias entre ambos tipos de pensamiento y dedicar, sobre todo, una mayor atención al cotidiano. Tanto Georg Lukács (1967: Cap.I), como su antigua discípula Agnes Heller (1977) han insistido reiteradamente en la importancia que puede revestir el estudio de este último y han criticado la escasa atención que históricamente han recibido por parte de los pensadores sociales.

De este modo, en este capítulo especialmente, pero en realidad a lo largo de nuestra investigación, vamos a intentar trabajar en la línea desarrollada por los diferentes autores citados más arriba. Los análisis que vamos a realizar a continuación nos van a permitir organizar y desarrollar una serie de ideas tomadas de todos estos autores por medio del instrumental analítico desarrollado en el capítulo anterior. Con ello, vamos también a tratar de poner a prueba su posible utilidad. Sobre todo, vamos a hacer un amplio uso de las contribuciones de Lukács y Heller. Tanto el uno, como la otra aportan una multitud de análisis e hipótesis enormemente valiosos⁸. Pero además nos parece que se trata de autores que, en términos generales, merecen una atención mayor de la que se les dedica, especialmente el primero de ellos, un tanto olvidado, por desgracia, en estos últimos tiempos.

IV.2. La actividad cotidiana

Para nosotros, el pensamiento cotidiano se corresponde necesariamente con un tipo específico de actividad a la que vamos a denominar cotidiana. La actividad cotidiana, o, utilizando un término más vago, la vida, cotidiana puede ser definida de muy diversos modos. En ocasiones se la equipara a lo habitual o a lo corriente, en oposición a lo extraordinario y lo poco frecuente. Nada tenemos que objetar a una concepción como ésta. Pero hemos preferido partir de la acuñada por Agnes Heller (1977: p. 19-26), que nos ha parecido más precisa y más pertinente en relación con los problemas en los que estamos interesados. De acuerdo con esta autora, la actividad cotidiana se halla constituida por todas aquellas actividades mediante las cuales cada sujeto⁹, se *reproduce* a sí mismo de un modo directo o *inmediato*, no sólo como organismo biológico, sino también en cuanto que actor social.

⁸. *Es necesario tener en cuenta que los análisis de Lukács y Heller se encuentran encuadrados dentro de una antropología filosófica muy ambiciosa y están asimismo ligados a unas concepciones éticas que, por más apasionantes que sean, se alejan de los objetivos concretos de nuestra investigación. Por ello, más que con ningún otro autor, hemos de ser aquí muy cuidadosos en nuestra labor de apropiación crítica.*

⁹*Heller (Cap. II) distingue entre dos tipos de sujetos: el "particular" y el "individuo". El primero se encuentra limitado a su "pequeño mundo" cotidiano a sus puntos de vista y motivaciones personalistas y no es capaz de interiorizar las aportaciones de la Ciencia y el Arte, de adoptar una moral universalista, de juzgarse a sí mismo desde tal moral, ni de superar su egoísmo estrecho y concebirse como una parte de la humanidad. La vida cotidiana es el proceso de reproducción del sujeto en cuanto que particular. Sólo accediendo a las "objetivaciones superiores", como la Ciencia o el Arte, el particular se eleva a la condición de "individuo". Pero de nuevo, por más sugerente que nos pueda parecer esta distinción, no está directamente relacionada con nuestros objetivos y, por lo tanto, no vamos a utilizarla en este trabajo*

Dicho de otro modo, es el conjunto de actividades encaminadas a la reproducción inmediata del sujeto, tanto en el nivel estrictamente biológico, como en el sociocultural.

Este concepto de inmediatez reviste una gran importancia. En última instancia, cualquier actividad humana puede ser considerada como integrante del proceso de reproducción biológico y social de la humanidad, aunque sea indirectamente. Ello es así debido a que, como nos recuerda Heller (1977: p. 18-19), la actividad de reproducción individual constituye un *momento* de la reproducción de la colectividad más amplia de la que forma parte. Por ello, todas las acciones que contribuyan directamente a la reproducción de tal colectividad- en definitiva, que desempeñen alguna función social -podrían ser tomadas como mecanismos indirectos de reproducción del individuo. De este modo, toda actividad humana constituiría finalmente una contribución a este proceso de reproducción y, por lo tanto, una actividad cotidiana. Resulta evidente que un concepto tan amplio no puede ser de mucha utilidad. Se impone necesariamente una clasificación de las distintas actividades en función del carácter más o menos inmediato de su contribución a la reproducción individual, es decir desprovisto de mediaciones, tal y como la han planteado Lukács y Heller.

Con el fin de precisar en qué se diferencia aquella reproducción de carácter más inmediato de aquella que lo es menos, vamos a intentar desarrollar el planteamiento de estos dos autores. Ello nos va a exigir en algunos momentos razonar por nuestra cuenta, introduciendo algunas ideas propias, que, sin embargo, esperamos que sean compatibles con las de ambos o, al menos, con la porción de las mismas por la que estamos interesados aquí.

Vamos a comenzar por definir como cotidianas únicamente a aquellas actividades que, en primer lugar, conducen de un modo más directo a la reproducción biológica y social del sujeto y que, en segundo término, se relacionan de un modo más directo con las personas u objetos más directamente vinculados también con esta reproducción. En ambos casos, el punto de vista que adoptamos tiene un carácter individualista. Para nosotros, una determinada actividad es cotidiana cuando cumple estos dos requisitos en relación con un individuo concreto. Pero, por ello mismo, puede no cumplirlos con respecto a otras personas y no ser cotidiana en relación con ellas. Por ejemplo, el trabajo en el campo ostenta un evidente carácter cotidiano para aquellos cuya existencia económica, y cuya vida cultural en un sentido más amplio, se encuentra más directamente vinculada al mismo. Sin embargo, no posee esta misma naturaleza para el habitante de un núcleo urbano, que si bien se alimenta de los productos de la agricultura, no se relaciona con esta actividad de un modo directo. La actividad cotidiana sería en su caso la ocupación con la que se gana la vida, así como la adquisición que realiza en el mercado de estos productos agrícolas.

Evidentemente es difícil trazar con nitidez la línea de demarcación entre lo inmediato y lo que no lo es. Sin embargo, esto no constituye para nosotros ningún problema grave. Los criterios de los que nos estamos valiendo son lo suficientemente claros para delimitar nuestro campo de investigación. No necesitamos entretenernos persiguiendo una mayor precisión. Pero, aún así, vamos a intentar definirlos un poco mejor con el fin de evitar posibles malentendidos.

En lo que respecta al primer criterio, calificaremos de cotidianas únicamente a aquellas actividades cuya contribución a la reproducción del sujeto sea más directa e inmediata. Así, prescindiremos de todas las que contribuyan a esta reproducción únicamente al favorecer previamente la reproducción del grupo del que forma parte el sujeto. Por ejemplo, un acto como el de votar en las elecciones, o como el de no hacerlo, tendrá indudablemente una pequeña repercusión sobre la reproducción del sistema político en su conjunto y, por lo tanto, sobre la del propio votante. Pero se trata de un acto que en sí mismo no influye directamente sobre la reproducción de este votante, a no ser que suponga también la realización o la negación de un rol político estipulado, al cual se halle

asociada una parte importante de la identidad del individuo, y que determine con ello el cariz que puede adoptar una gran parte de sus relaciones personales. Pero esto es algo que sólo ocurre en ciertos casos.

En cuanto al segundo criterio, para nosotros serán cotidianas todas aquellas actividades del sujeto que se relacionen más directamente con cualquier persona, objeto o institución implicado de un modo inmediato en su propia reproducción.

A su vez, esta relativa ausencia de mediaciones puede ser desglosada en varias dimensiones. La primera es la de índole más personal. Es la que atañe al grado en que la relación mantenida se encuentra mediada por las existentes con otras personas. Cuanto mayor sea el número de estas mediaciones personales que se interponga entre el sujeto y la específica entidad sobre la que actúa, ya sea esta última otra persona, una herramienta, una porción del medio ambiente o una institución, más indirecta- y, por lo tanto, menos cotidiana -será su relación con ella. Ni que decir tiene que debido a nuestra ineludible naturaleza de animales sociales, son muy pocas las relaciones que mantenemos con estas entidades que se hallan exentas de alguna mediación por parte de terceros. Pero, desde luego, no todas estas mediaciones poseen la misma magnitud y complejidad.

Cuando existe una mediación personal, el sujeto no sólo debe actuar con respecto a aquellas entidades con las que se relaciona específicamente, sino también con referencia a todas las personas cuya relación con ellas constituye un eslabón intermedio de esta primera relación. De este modo, su actividad práctica respecto a estas entidades va a encontrarse necesariamente mediada por estas otras actividades de carácter social. Sólo va a poder actuar sobre ellas, si lo hace igualmente sobre aquella o aquellas personas con las que tiene que relacionarse para este específico propósito. Uno de los criterios de los que podemos servirnos para determinar el carácter más o menos mediado de la relación entre dos personas es la porción de la misma que tiene lugar mediante una interacción directa, es decir, personal. Si yo me relaciono más bien directamente con alguien, lo hago "cara a cara". Por lo tanto, ya sea esta relación personal directa el fin de mi actividad, o ya sea solamente una mediación necesaria para mi relación con un determinado objeto material, como ocurre cuando le compro algo al tendero, lo que hace de ella una relación cotidiana es en buena medida el hecho de que se halla total o parcial constituida por el contacto personal directo. Junto a este tipo de relaciones, todos nosotros mantenemos también otras de naturaleza indirecta con personas que viven muy lejos de nosotros y a las que seguramente nunca conoceremos personalmente. Yo, por ejemplo, puedo decir que mantengo una relación social indirecta con el presidente de gobierno de mi país, o con el trabajador asiático que participó en la fabricación de mi reloj de pulsera. Estas relaciones contribuyen indirectamente a mi reproducción, pero son muy indirectas, muy mediatizadas, y, por eso, desde nuestro particular punto de vista, no son cotidianas.

Mientras que el número de personas y de objetos con los que se pueden mantener este tipo de relaciones más indirectas es inmenso, no ocurre lo mismo con respecto a los que pueden quedar implicados en relaciones más directas y cotidianas con nosotros. Esta última magnitud ha de ser siempre a la fuerza relativamente reducida. De igual manera, en un plano puramente espacial, tales personas y objetos tienen que estar relativamente cerca de nosotros. Y, los lugares físicos en donde se den tales relaciones tampoco podrán ser demasiados. Serán únicamente el hogar, el lugar de trabajo, las calles más frecuentadas y alguno más. En definitiva, el sujeto desarrolla siempre su vida cotidiana dentro un radio de acción más bien restringido. Por esta razón, como nos recuerda Heller (1977: p. 30-35), en las sociedades complejas, no en las pequeñas comunidades, desde el punto de vista del sujeto particular, podemos distinguir muy a menudo entre un "pequeño mundo", en el cual se desarrolla la actividad cotidiana, y un "gran mundo", conformado en última instancia por el conjunto de la sociedad humana, en el cual tienen lugar las actividades que la reproducen a ella en su conjunto e

indirectamente al propio particular. Este "gran mundo" naturalmente podrá ser descompuesto en una multitud de "pequeños mundos", tantos como sujetos moran en él. A modo de ilustración, para un rey antiguo su "pequeño mundo" estaba constituido por su corte, y su "gran mundo" consistía fundamentalmente en su reino.

Una segunda dimensión de esta relativa ausencia de mediaciones consiste en una cierta simplicidad de las actividades dirigidas a la manipulación de los objetos necesarios para nuestra reproducción más inmediata. Esta simplicidad atañe únicamente a las relaciones más directas que el sujeto mantiene con las personas u objetos necesarios para su reproducción. No tiene nada que ver con la complejidad real de las herramientas que utiliza, ni con la de los procesos necesarios para elaborarlas, ni con el caudal de conocimientos acumulado y aplicado en este proceso. De este modo, los miembros de las sociedades altamente tecnologizadas continuamente tenemos que vérnoslas con aparatos extraordinariamente complicados, como automóviles, autobuses, lámparas eléctricas o electrodomésticos, por no hablar ya de los ordenadores. Todos ellos son el resultado de unos complejos procesos de producción en los cuales muchas personas han tenido que establecer entre sí unas relaciones sociales igualmente complejas. Pero la producción de estos objetos forma parte del proceso de reproducción de la sociedad en términos globales, no de la del individuo singular de un modo inmediato. Como nos recuerdan Lukács (1967: p. 44-45) y Heller (1977: p. 30-34), el sujeto lo único que necesita para reproducirse inmediatamente es aprender lo imprescindible para manejarse con tales instrumentos como un simple *usuario* de los mismos. No necesita ninguna cualificación tecnológica. Para encender la luz, no hace falta saber nada de electricidad; sólo saber que cuando se aprieta un botón la bombilla se enciende. De hecho, incluso las actividades que realiza el usuario en su vida cotidiana en las sociedades más complejas son, debido a nuestra hiperdesarrollada división del trabajo, más simples que las que realiza muchas veces un miembro de una sociedad más simple, y requieren, por ello, de menores habilidades. Calentar un alimento precocinado comprado en un supermercado en un horno de microondas es ciertamente mucho más sencillo que cazar un esquivo animal con armas que uno mismo se ha fabricado, buscar leña y asarlo.

En realidad, lo que ocurre con estos complejos instrumentos es que en la vida cotidiana se presentan ante el sujeto como si se tratasen de auténticas realidades naturales; son parte del mundo *preconstituido* con el que se encuentra. Por ello, aunque sean resultado de actividades previas muy complejas, él como usuario de los mismos, puede, como nos dice Lukács, relacionarse con ellos de un modo nuevamente inmediato. Así, la mayor o menor inmediatez de cualquier relación no es únicamente una cualidad relativa, sino además una cualidad susceptible de modificarse a lo largo del tiempo.

A partir de esta discusión podemos perfilar un poco mejor el planteamiento esbozado en el apartado I.9. Así, a partir de ahora cuando nos refiramos a las relaciones a través de las cuales el sujeto satisface sus diversas necesidades estaremos aludiendo, a no ser que indiquemos lo contrario, a la satisfacción de sus necesidades más inmediatas, es decir, a las distintas facetas de su reproducción inmediata física y social. Por ello mismo, sus modos de conducta y sus tipos de inserción social, más o menos globales en cada caso, formarán parte ante todo de su actividad y de su existencia cotidianas. Con ello, creemos también que estamos consiguiendo insertar dentro de nuestro propio planteamiento teórico el concepto de "modo de vida" utilizado por Heller (1977: p. 23). Para esta autora, cada individuo posee un específico modo de vida, que consiste en el modo específico de reproducirse que tiene un particular. Naturalmente, haciendo abstracción de las diferencias individuales, se puede hablar también del "modo de vida" propio de un estrato, una clase social, una cultura etc. Este concepto aunque interesante resulta un tanto difuso, por ello, su reformulación mediante el marco conceptual que estamos acuñando aquí y que terminaremos de forjar en el Capítulo X nos puede ayudar a conseguir una mayor precisión.

IV.3. La orientación cotidiana y la orientación intelectual

Debido a esta menor presencia de mediaciones personales e instrumentales, las actividades cotidianas ostentan lógicamente una acusada sencillez en comparación con otras. Esta sencillez resulta obligada, dado que la autorreproducción del individuo es un proceso que ha de realizarse de un modo incesante, libre de las demoras que traería consigo una complejidad excesiva. Este rasgo fundamental va a condicionar de un modo decisivo la orientación general con la que el sujeto va a desarrollar su actividad cotidiana.

Manejar unas relaciones sociales y técnicas no excesivamente complejas, con el fin de satisfacer las necesidades materiales y sociales más perentorias, es una empresa que requiere de una especial actitud vital. De lo que se trata en la mayoría de los casos es de ir resolviendo con relativa rapidez y de un modo aceptablemente eficaz una sucesión de pequeños problemas. Siendo esto así, en lo que atañe al plano cognitivo, es necesario aprehender únicamente aquellas facetas del entorno más directamente relacionadas con estos fines. Lo demás no interesa. No hace falta, entonces, profundizar en la naturaleza de esos objetos y relaciones con las que uno se encuentra confrontado y aún es menos imperioso ocuparse de aquellos objetos y relaciones carentes de relevancia respecto a la propia reproducción personal. Y es más, hacerlo resultaría incluso perjudicial, pues haría perder un tiempo precioso. A partir de estos hechos tan elementales, podemos postular que la actividad cotidiana va a corresponderse con una actitud u orientación general de carácter ante todo *pragmático* (Geertz, 1994: Cap. 93), a la que vamos a denominar cotidiana. A ella puede contraponerse, como un segundo tipo ideal, la orientación intelectual.

Si profundizamos un poco más en la naturaleza de cada una de estas dos orientaciones, nos encontraremos con que el principal rasgo distintivo de la primera consiste en una radical restricción del interés por saber y por obrar. Este interés cognitivo y práctico se limita en lo fundamental a lo más directamente vinculado con la propia actividad cotidiana del sujeto, es decir, con su proceso de reproducción inmediata en los niveles biológico y social. El sujeto se interesa casi exclusivamente por aquello con lo que se relaciona de un modo más inmediato, es decir, con aquello que le puede influir más directamente de un modo benéfico o dañino. Por ello mismo, va a desentenderse radicalmente de cualquier cosa con la que no mantenga este tipo de vínculos tan directos.

Dada esta radical restricción de sus aspiraciones intelectuales, el sujeto toma como único mundo realmente existente al mundo tal y como se le presenta de un modo inmediato. Este el único mundo existente para él. Dicho de otro modo, en lo que a él respecta, únicamente existen esa serie de fenómenos que le influyen y sobre los que él mismo puede influir también hasta un cierto punto. Por esta razón, la orientación cotidiana es también una orientación *empirista*. El sujeto no está interesado en desentrañar ninguna realidad subyacente a este mundo fenoménico, ni en establecer cuál es el posible sistema de mediaciones subjetivas y objetivas entre él y su objeto, a través del cual éste llega a presentarse finalmente ante él de la forma específica en que lo hace. No le interesa, pues, reflexionar sobre la naturaleza de ese mundo, ni sobre los procesos sociocognitivos mediante los que él acaba por concebirlo del modo que lo hace. Esta actitud desemboca en una suerte de naturalismo; las cosas son lo que son, sin más; su naturaleza es evidente y transparente (Geertz, 1994: Cap. IV). Como ha señalado Lukács (1967: p. 48-52), y otros autores antes que él, se profesa entonces una suerte de "materialismo espontáneo" entendiendo el término en su sentido ontológico y gnoseológico. En cambio, cuando se sostiene una orientación intelectual, el sujeto sí se preocupa de todas estas cuestiones. Esta preocupación puede impulsarle, en consecuencia, a reflexionar acerca de la naturaleza real del mundo en el que vive. Y ello puede conducirle a idear nuevas formas alternativas de explotar

el mundo material desde un punto de vista tecnológico o de organizar las relaciones que mantiene con sus semejantes.

Asimismo, si, como ya hemos visto, ciertas relaciones, ciertas personas o ciertos objetos pueden pasar a desempeñar para el sujeto en distintos momentos de su vida un papel más o menos importante en lo que respecta a su reproducción física y cultural, la importancia subjetiva que poseerán para él también habrá de variar concomitantemente. Y con ello, entrarán o saldrán de este peculiar mundo subjetivo, conformado por encadenamientos de fenómenos relativamente sencillos y evidentes.

A lo largo de esta investigación haremos un amplio uso de este concepto de orientación general. Por ello, en este apartado vamos a detenernos en examinarlo con un cierto detenimiento. Podemos definir cualquier orientación como el resultado de un *propósito general* para el cual el sujeto construye y aplica sus configuraciones ideológicas y para el que, en ciertos casos, actúa también prácticamente. Este propósito puede ser inferido de dos formas. Puede ocurrir que el sujeto sea más o menos subjetivamente consciente del mismo y que, por lo tanto, pueda explicitarlo verbalmente con mayor o menor exactitud. Pero también es muy probable que nunca se haya planteado "para qué" obra y piensa de una determinada manera bajo unas determinadas condiciones. Esto es precisamente lo que va a ocurrir generalmente en el caso de la orientación cotidiana y resulta plenamente coherente con su naturaleza. Pues, si cuando se la profesa, no se suele perder el tiempo con preguntas acerca de por qué el mundo es cómo parece que es, tampoco habrá de entretenerse uno, reflexionando acerca de las razones por las que quiere lo que quiere y piensa y actúa del particular modo en que lo hace. Cuando éste el caso, el propósito perseguido habrá de ser establecido por el propio investigador, tratando de captar los presuntos objetivos que podrían alcanzarse en el caso de que la acción se ejecutase correctamente.

Obviamente, una aprehensión de este género es una empresa bastante arriesgada. Atribuir a los demás unos motivos cuya existencia real es muy dudosa resulta fácil, cuando se puede argumentar que, como son inconscientes, sus propios poseedores no los conocen. No hace falta volver sobre los abusos a los que ha dado lugar esta práctica tan habitual (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976: p. 157-159). Pues, con suma facilidad, los presuntos motivos inconscientes, gracias a su naturaleza inaprehensible, pueden acabar convirtiéndose en una nueva entidad metafísica a la que se puede recurrir o desechar, según se estime conveniente y de manera totalmente arbitraria. Ante esta situación, nos parece que el único modo de sortear con relativo éxito este peligro consiste en definir con la mayor exactitud posible los indicios que nos sugieren la presencia de tales motivos, lo cual nos obliga a describir del modo más preciso del que podamos ser capaces la naturaleza de las acciones supuestamente animadas por ellos, la del medio ante el cual parece que son en parte una respuesta y la de los efectos que parecen tener sobre este mismo medio. En la medida en que logremos satisfacer estos requisitos, los propósitos que infiramos podrán ser sometidos a examen por otros investigadores, con el necesario conocimiento de causa, como para aceptar su existencia o cuestionársela.

El aparato conceptual del que nos hemos ido dotando a lo largo del capítulo anterior nos puede ayudar a realizar esta tarea. De este modo, vamos a intentar ahora describir con una cierta exactitud estos propósitos y, por lo tanto, las orientaciones basadas en ellos. Tal exactitud ha de facilitar igualmente una mayor contrastación favorable o desfavorable de nuestras inferencias de lo que ocurre en el nivel subjetivo e interno, a partir de lo que observamos en el objetivo y externo.

En primer lugar, podemos establecer que toda orientación va a ser el resultado de la aplicación de una serie de principios de categorización muy generales. Mediante ellos se definirá aquello que es más importante y digno de interés y aquello que no lo es en igual medida. En este último caso, no se desarrollarán unos principios más concretos destinados a dar cuenta de tales aspectos. E incluso, como

manifestación extrema de esta tendencia, habrá ciertos aspectos de la realidad que simplemente no serán objeto de categorización alguna. No se forjarán principios mediante los cuales puedan quedar incluidos en algunas de las categorías generadas por medio suyo. Serán facetas del mundo inexistentes desde el punto de vista subjetivo.

De lo anterior se desprende que una orientación no es en realidad otra cosa que un tipo de configuración relativamente global. Su porción central se encuentra constituida por los principios que definen lo que es o no interesante y digno de atención; su periferia, por una serie de configuraciones más parciales, que determinan la naturaleza específica de los distintos aspectos de la realidad ya categorizados como interesantes, así como los modos en que se los puede conocer y en los que se puede actuar sobre ellos. De este modo, se tiende a definir el mundo en función de lo que interesa del mismo; el qué se halla condicionado por el para qué.

Ello es así, porque los principios que definen lo que es o no interesante funcionan como los principios centrales de estas otras configuraciones más parciales. Para ello, en primer lugar, se insertan dentro de la combinación constituyente de los principios que integran estas últimas configuraciones como principios delimitadores de su campo de aplicación. Con ello, definen los campos de aplicación posibles para estas otras configuraciones más particulares. Del mismo modo, sus principios integrantes pueden funcionar también como principios simples no delimitadores. Estos otros principios simples van a definir las líneas básicas de las operaciones de categorización que van a realizar estos principios. Definirán, por ejemplo, lo considerado o no valioso o lo considerado o no moralmente acertado. Y, por último, los principios que conforman la porción central de la orientación general van a asociarse igualmente de un modo dominante con algunos de los que integran las configuraciones más parciales.

Definido en estos términos, el concepto de orientación general va a ostentar para nosotros varias virtudes muy claras. En primer lugar, nos va a ayudar a entender por qué ciertas configuraciones son cómo son, en vez de ser de otra manera. De este modo, introducimos un elemento funcional en la explicación de su naturaleza; son cómo son, porque sirven para ciertas cosas, en vez de para otras, porque están orientadas hacia ciertos fines, en vez de a otros distintos. Y en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, gracias a esta introducción de los fines perseguidos por el sujeto, vinculados a una específica forma de relacionarse cognitivamente con el entorno, que a su vez se vincula con una forma práctica de hacerlo, vamos consiguiendo paulatinamente articular de un modo más detallado la naturaleza de ciertos modos de pensamiento y la de ciertas maneras de comportarse, otorgando, así, nuestro inicial postulado acerca de la necesaria relación entre el pensamiento y la práctica una mayor complejidad y concreción.

La idea de la existencia de una serie de orientaciones generales, que presidirían las distintas actividades mentales y conductuales, se encuentra ampliamente extendida. Por ejemplo, Clifford Geertz (1987: Cap. IV; y 1994: Cap. IV y V), inspirándose en otros autores, como Cassirer, postula la existencia de una serie de "perspectivas" como la religiosa, la científica, la estética o la del sentido común. En Lukács (1967) encontramos un punto de vista básicamente coincidente, aunque más rico y elaborado. Lo mismo ocurre con su discípula Agnes Heller (1977). De este modo, lo que aquí estamos entendiendo por una orientación intelectual podría ser desglosado en varias orientaciones, como la teológica, la científica, etc... Pero ésta es una tarea que por el momento no nos interesa emprender. Asimismo, junto a estas orientaciones generales podemos establecer otras de menor alcance. Es lo que ocurriría, en concreto, con las orientaciones generales cotidianas de las distintas clases sociales, a las que se refiere Bourdieu (1988), como "el sentido de la distinción" para la clase alta, la "buena voluntad cultural" para la pequeña burguesía y "el sentido de la necesidad" entre la clase baja. Y en un plano aún más particular todavía, tendríamos, en nuestro caso, las distintas orientaciones que subyacen a los distintos modos globales de comportamiento que pueden desarrollar los inmigrantes, de las cuales nos

hemos ocupado brevemente en el Capítulo I y de las que volveremos a hacerlo con mucho mayor detenimiento en la Tercera Parte. Un enfoque básicamente coincidente con el que desarrollaremos entonces puede encontrarse en diversos estudios, (Colectivo Ioé, 1994; Pumares, 1996; Sayad, 1992) de los que también nos ocuparemos más detenidamente en su momento, Pero en todos estos casos que hemos estado examinando, nos parece que los planteamientos tan fecundos por todos estos autores tan variados pueden quizá salir beneficiados al ser definidos de un modo más operacional, tal y como estamos intentando hacer nosotros.

Una vez revisadas estas similitudes entre nuestra concepción de la orientación general y ciertos planteamientos de algunos autores muy conocidos, vamos a intentar ahora profundizar un poco más en nuestro análisis de la orientación cotidiana en concreto.

La orientación cotidiana es, como ya hemos apuntado más arriba, ante todo una orientación pragmática (Heller, 1977: p. 293-296). Interesa únicamente conocer la realidad en la medida en que puede ser manipulada. E interesa manipularla únicamente en la medida en que ello puede resultar útil a corto plazo. Existe, así, una articulación de carácter muy directo entre el pensamiento y la acción. Sólo interesan aquellas representaciones sobre la realidad más directamente ligadas a la acción, bien porque se elaboran a partir de la situación con respecto a la cual se actúa, o bien porque orientan de un modo directo la actividad. Es por ello, por lo que este pensamiento se distingue por una radical falta de curiosidad, por una llamativa cortedad de miras. Si la actividad cotidiana se halla limitada al "pequeño mundo" cotidiano, al pensamiento ligado a ella le pasa exactamente lo mismo. Como señala expresamente Lukács (1967: p. 45):

"Es parte de la necesaria economía de la vida cotidiana el que, por término medio, todo su entorno- en la medida en que funcione bien -no se recoja ni estime sino en base a su funcionamiento práctico (y no en base a su esencia objetiva)."

Pero hay otro rasgo fundamental de la orientación cotidiana, junto a su empirismo, su pragmatismo y la limitación de sus horizontes. Pues esta cortedad de miras, definida de un modo más preciso, supone una limitación de los intereses personales a aquello que tiene que ver fundamentalmente con uno mismo. Los hechos se vuelven relevantes únicamente en la medida en que afectan a la propia vida y lo hacen a corto plazo.

Del mismo modo, en el plano de la ética, el interés en juzgar moralmente las cosas estará restringido a aquello más inmediatamente relacionado con la propia existencia. Asimismo, el resultado de estas valoraciones dependerá de que lo valorado resulte o no beneficioso para uno mismo. Lo bueno tenderá a ser asimilado a lo personalmente útil. La moral se volverá antropocéntrica, sociocéntrica e incluso egocéntrica. Así, las cosas se juzgarán más o menos positiva o negativamente en función de sus efectos sobre la humanidad, el propio grupo e incluso el propio sujeto. Las enfermedades nos parecen malas porque nos perjudican, con los enemigos de nuestro grupo ocurre lo mismo, e incluso con lo que nos perjudica personalmente. El caso de una informante puede ayudarnos a entender mejor todo esto. Se trata de una mujer rifeña de cincuenta años y completamente analfabeta. Su marido es oficial de albañilería y vive en Madrid desde hace casi treinta años. Ella pasa largas temporadas con él en España. Actualmente considera que España es buena" - *"España messiana"* -, mientras que hace años opinaba lo contrario- *"España ma shi messiana... shuí fakt"* -. Nos explica que es que ahora la casa donde vive es más grande y más resguardada de los ruidos de la calle y su marido y sus hijos llevan ya un tiempo trabajando y trayendo buenos salarios a casa. De este modo, España es "buena" o no, según cómo le vayan a ella las cosas. La calidad objetiva de la misma se deriva entonces del grado de bienestar que reporta en cada momento. Es el criterio fundamental para establecerla.

Este tipo de planteamientos se hallan muy extendidos. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se tiende a valorar a los inmigrantes únicamente en función de los presuntos beneficios o perjuicios que su presencia reporta a los propios intereses, o a lo sumo a los de los miembros de las categorías sociales a las que uno se ha adscrito. Es éste el caso de las discusiones acerca de si "quitan" o no puestos de trabajo, de si incrementan o no la delincuencia, si compiten o no por las prestaciones sociales o si enriquecen o no culturalmente a la comunidad receptora. El problema se plantea en los mismos términos cuando se discute acerca de si su presencia en determinados lugares es o no "excesiva", o si son o no especialmente ruidosos o sucios. De este modo, se les juzga moralmente en función de si benefician o no al propio grupo. Lo demás no interesa demasiado. No importan las razones por las cuales puedan emigrar, o los problemas que ello le pueda reportar, como tampoco importan los perjuicios que ellos puedan experimentar como consecuencia de la acción de ciertos autóctonos. Por ejemplo, puede acusarse a los inmigrantes de molestar con su presencia en la calle, sin tener en cuenta la falta de buenos alojamientos. De este modo, anticipando brevemente el contenido del próximo capítulo, podemos ya constatar que esta calificación moral del otro en función de si beneficia o no al propio grupo, pero no la inversa, así como el interés en el mismo, en la medida en que afecta a este mismo grupo va a ser un elemento clave en muchas versiones de la ideología nacionalista.

Puede resultar también provechoso comparar esta drástica restricción del interés por conocer y valorar que caracteriza a la orientación cotidiana con el análisis de Windisch (1990) acerca de los diversos grados de *centración* de los que pueden hacer gala los seres humanos. Windisch ha partido de la tesis de Piaget¹⁰ de que todos los sujetos a lo largo de su proceso de maduración experimentan una transición desde un estadio egocéntrico, de aguda concentración en uno mismo, a otro más descentrado. En el primer caso, el sujeto concibe su perspectiva como la única existente y juzga en función de ella lo que hacen los demás. En cambio, un mayor nivel de descentración implica el reconocimiento de la existencia de múltiples perspectivas y la necesidad de una formulación general, capaz de trascenderlas. Por medio de esta formulación general se intentará dar cuenta no sólo de la realidad objetiva, sino también de los diferentes puntos de vista de cada uno acerca de ella. En el caso concreto de la moral (Piaget, 1984), un mayor nivel de concentración se traduce en la asimilación de lo moralmente bueno o malo a lo beneficioso o perjudicial para uno mismo, y un mayor nivel de descentración implica, por el contrario, la postulación de una serie de normas generales supraindividuales, a las que el sujeto ha de someterse y con arreglo a las cuales puede incluso quedar condenado.

Windisch ha adaptado estas ideas a su propio marco conceptual. De este modo, no concibe el grado de concentración como un estadio de la evolución intelectual de cada individuo, sino, más bien, como una característica diferencial de un tipo de estructura sociocognitiva propia de todos los adultos. Existen, así, adultos más o menos centrados. Y esta concentración no se produce únicamente con relación al individuo, sino también con referencia al grupo al cual este último se considera adscrito. Existen, así, estructuras sociocognitivas más o menos sociocentradas. Lo que distingue ante todo a los grados superiores de concentración es el desinterés por la objetividad o la supraindividualidad. Esta suerte de "estrechez de miras" se corresponde, como podemos ver, en grado sumo con esa limitación del interés propia de la orientación cotidiana a la que nos hemos estado refiriendo. En cuanto a los niveles superiores de descentración, éstos implican una mayor capacidad para autoobjetivarse. Son, por ello, como señala Windisch, el resultado de un arduo trabajo cognitivo; sólo pueden ser alcanzados desplegando un mayor esfuerzo intelectual.

¹⁰ *Las tesis de Piaget acerca del egocentrismo infantil han sido objeto de ciertas críticas, entre las que destaca la tempranamente formulada por Vygotsky (1995: Cap. II y VI), aceptadas en parte por el propio Piaget. Pese a ello, nos parece que estas tesis son asumibles, siempre y cuando ello se haga con prudencia.*

Podemos encontrar numerosas manifestaciones de este tipo de centración en los planos de la atención, la explicación y la valoración moral. El mismo Windisch (1990: Parte II) nos ofrece al respecto algunos ejemplos especialmente valiosos. Algunos de los ciudadanos suizos a los que él entrevista acerca de sus opiniones sobre el fenómeno de la inmigración extranjera en su país critican, por ejemplo, el hecho de que éstos promuevan reivindicaciones laborales, alterando la supuesta paz social de la que ha disfrutado tradicionalmente su país. Para ellos la razón de estos deplorables desórdenes radica en la supuesta falta de disciplina y de amor al trabajo de estos extranjeros. Estos informantes nunca se cuestionan sus propios puntos de vista. Ni tampoco se interesan por la situación en la que se encuentran estos extranjeros, ni las razones que pueden tener para comportarse como supuestamente lo hacen. De igual manera, en el caso de algunos de nuestros propios informantes percibimos una fuerte tendencia a juzgar a los españoles en función del nivel de adecuación de su comportamiento y sus creencias a las propias creencias y normas islámicas. Estas últimas no son nunca cuestionadas. En consecuencia, los españoles tienden a ser juzgados en función de sus hábitos alimenticios y sexuales, o de su organización familiar, por poner sólo dos ejemplos, sin que tenga lugar una comparación crítica entre ambos modos de vida. Simplemente, se coteja el modo de vida de los españoles con el propio, considerado el que todo el mundo debe seguir. De este modo, se podrá decir, por ejemplo, que determinado español, que bebe poco alcohol, se comporta correctamente. Lo mismo se dirá también de otros marroquíes. En cambio, quienes se conduzcan de un modo opuesto, sea cual sea su nacionalidad, serán severamente censurados. Por el contrario, existen otros informantes que demuestran una acentuada descentración. Ellos confrontan distintos modos de vida, los juzgan y los comparan. Pero de todo esto nos ocuparemos más a fondo en los capítulos venideros.

Evidentemente, la centración, como rasgo general de ciertas orientaciones, no es privativa de la orientación cotidiana, sino que puede detectarse igualmente en otras de carácter más intelectual. Es lo que veremos en el Capítulo VI, cuando abordemos la naturaleza de las ideologías religiosas. Y del mismo modo, en ciertas facetas de la existencia cotidiana aparecen a veces claros ejemplos de descentración. No obstante, la correspondencia entre centración y orientación cotidiana nos parece en términos generales fuera de toda duda. En cuanto a los posibles casos anómalos, éstos nos parecen perfectamente explicables. Por una parte, y como veremos en el Capítulo IX de un modo más detallado, existen ciertas elaboraciones intelectuales que en realidad no han roto con la orientación cotidiana, sino que, más bien, han venido a constituir una suerte de desarrollo a partir de la misma. Por la otra, en el caso de la descentración exhibida en la vida cotidiana, se puede formular la hipótesis de que la orientación intelectual se ha aplicado parcialmente sobre ella. Es lo que veremos en el apartado IV.11.

Vamos a concluir este apartado examinando brevemente un ejemplo de centración particularmente acentuado, que nos proporciona François de Sainte Marie (p. 135-136) en su reportaje sobre la situación política de Iraq durante el régimen de Abdelkarim Qassem. Conversando con un iraquí acerca de las posibilidades del Partido Comunista, muy influyente por aquel entonces, de llegar al poder, su interlocutor replica que eso es imposible. "Considere el caso de mi padre- le dice-. Es un rico hacendado que emplea a un centenar de obreros agrícolas. Antes de la revolución¹¹ les pagaba trescientos fils. Hoy se ve obligado gracias a los comunistas a pagarles ochocientos. ¿Cómo quiere usted que mi padre se haga comunista?". Como podemos apreciar, se asimila el interés personal con el interés colectivo, y las propias aspiraciones con las aspiraciones ajenas. En casos como éste no ocurre ya únicamente que interese sólo aquello más relacionado con uno mismo, que se lo valore en función de si es útil o no para los propios objetivos, o que se apliquen sobre el otro siempre los propios principios morales, sin pararse a considerar que él quizá puede tener otras normas y que es necesario

¹¹ Se refiere a la revolución que en 1958 derrotó violentamente al régimen monárquico e instauró un gobierno nacionalista de izquierdas

comparar unas con otras. Aquí no sólo puede ocurrir todo esto, sino que además se va a llegar a suponer, incluso, que los demás piensan y valoran necesariamente las cosas igual que uno mismo, no sólo que deben hacerlo, sino que realmente es lo que hacen.

Con todo lo visto hasta el momento, resulta fácil entender que las personas de las que nos estamos ocupando en esta investigación, al igual que la mayoría de las demás, no van a tender a plantearse complejos problemas intelectuales. Por ello, van a manipular los distintos principios ideológicos de los que disponen con el único fin de afrontar ciertos problemas cognitivos ligados a sus problemas prácticos más perentorios. Y por esta razón sus razonamientos serán frecuentemente de cortos vuelos. No existirá generalmente mucho interés en profundizar en las cuestiones planteadas. Bastará con solventarlas hasta cierto punto, con el fin de ir viviendo la vida.

IV.4. Orientación y estilo de categorización

Una vez que hemos conseguido definir a grandes rasgos en qué consiste una orientación general, y cuáles son en concreto las principales características de la orientación cotidiana, vamos a intentar determinar igualmente de qué modo las distintas orientaciones se articulan con unos específicos modos de pensamiento. Acabamos de observar que toda orientación general constituye una configuración global a cuya porción central se encuentran subordinadas una serie de configuraciones más parciales, que son aplicadas sobre diferentes aspectos de la realidad. Ello implica necesariamente que los resultados finales de la utilización de estas configuraciones más parciales van a encontrarse determinados parcialmente por la naturaleza de esta porción central de la configuración global, es decir, por aquellas combinaciones de principios que definen qué es lo que debe ser o no objeto de un interés prioritario. En la medida en que esto es así realmente, podemos postular la existencia de una relación de correspondencia entre la orientación general y la visión de la realidad que es sostenida en cada caso.

Este hecho es muy importante, pero en sí mismo resulta todavía insuficiente, pues podemos suponer que las configuraciones más parciales no van a encontrarse únicamente determinadas de este modo. También parece razonable suponer que van a poseer en cada caso una estructura interna adecuada a los fines que delimita para ellas el núcleo de la orientación general. El establecimiento de esta estructura interna para el caso particular de la orientación cotidiana va a ser la tarea a la que nos vamos a dedicar, aunque muy someramente, en los seis próximos apartados. Antes de ello, debemos ocuparnos de otra cuestión. Esta consiste en dilucidar algunos de los procesos mediante los cuales estas configuraciones más parciales pueden llegar en efecto a poseer esa estructura funcional con relación a los objetivos a los que se las destina. Con el fin de arrojar algo de luz sobre este problema, vamos a introducir aquí un nuevo concepto analítico, como lo es el de *estilo de categorización creativa*.

Un estilo de categorización creativa consiste en un determinado modo de combinar principios categorizadores, siendo la construcción de los mismos una de sus variantes más importantes. Mientras que las operaciones cognitivas son hechos puntuales, reacciones concretas ante ciertos problemas, los estilos poseen un carácter más general. Constituyen determinadas articulaciones entre ciertos tipos de operaciones cognitivas, que se actualizan con una cierta frecuencia. Tienen, pues, un carácter más general y más persistente. El hecho de que en un momento dado se haga uso de unas determinadas operaciones cognitivas no va a suponer, así, el que se profese siempre y en todo momento un determinado estilo. Para distinguir entre sí estos diversos modos de combinar los principios, debemos tomar en consideración una serie de criterios básicos. Entre ellos podemos destacar el hecho de que se construyan principios más o menos complejos, y más o menos generales, la fabricación de configuraciones igualmente complejas o generales, la capacidad para manipular los principios de los

que ya se dispone, complejizándolos o simplificándolos y particularizándolos o generalizándolos en distintos momentos, y la capacidad para hacer esto mismo con los encadenamientos y configuraciones ya disponibles, desmontándolos en elementos más simples y volviéndolos luego a combinar para generar nuevas estructuras más complejas.

De este modo, la utilización de un específico estilo de categorización ha de dar lugar con toda probabilidad a la formación de unas configuraciones ideológicas con unos rasgos estructurales generales igualmente muy determinados. Por esta razón, el concepto de estilo de categorización creativa va a desempeñar un papel fundamental en nuestra investigación. Volveremos sobre él especialmente en el Capítulo IX. No obstante, esta determinación no tiene por qué alcanzar también a los aspectos más particulares de estas estructuras, es decir, a lo que generalmente se entiende por el "contenido" de un sistema ideológico¹². Este último gozará de una importante autonomía con respecto al mismo. Quedará condicionado ante todo por la naturaleza del repertorio colectivo del que se alimenta cada repertorio individual. Y la elucidación de este repertorio colectivo es algo que solamente puede realizarse a través de lo que generalmente se entiende por un estudio histórico-cultural en profundidad.

Asimismo, la determinación del tipo de estilo sobre la estructura de la configuración va a producirse igualmente en el sentido inverso. Las configuraciones resultantes de la anterior actividad cognitiva del sujeto van a condicionar los pasos que éste podrá dar a continuación, de acuerdo con esa dialéctica general entre su ser y su hacer, sobre la que viene pivotando todo nuestro planteamiento desde el apartado I.4. Tiene lugar, así, un incesante encadenamiento de actos cognitivos, en el cual los anteriores condicionan a los posteriores. A lo largo de esta sucesión de operaciones mentales, el sujeto va modificando o conservando, según el caso, las estructuras cognitivas que ha generado con anterioridad. Dicho de otro modo, las va reproduciendo, si bien con alteraciones.

Al igual que ya hicimos en el apartado III.14. con las configuraciones ideológicas, consideramos que los estilos de categorización conciernen en puridad únicamente a los individuos, pero que, sin embargo, las homologías existentes entre los estilos desarrollados por distintas personas permiten establecer tipologías que abarquen los estilos desarrollados paralelamente por un gran número de personas distintas.

A modo de hipótesis, vamos a suponer que los diferentes estilos de categorización creativa van a corresponderse con otros referentes a la operativa. Estos últimos van a concernir a los diferentes modos en que los objetos pueden ser o no reconocidos como miembros de unas determinadas categorías. En este caso, uno de los criterios claves consistirá en la predisposición a encuadrar un objeto dado dentro de una determinada categoría, atribuyéndole, o acentuando al menos, los atributos necesarios para ello, pese a que pueda no poseerlos realmente. Sin embargo, puesto que, como ya hemos advertido en el apartado III.2., en esta investigación no nos vamos a ocupar de la categorización operativa más que de un modo tangencial, vamos a conformarnos con aventurar esta hipótesis, dejando su desarrollo y su contrastación para una mejor ocasión.

De igual manera, podemos considerar que estos estilos de categorización creativa y operativa mutuamente articulados constituyen unos estilos cognitivos más amplios, o si se prefiere, unos modos de pensamiento. Por lo tanto, podemos concluir postulando la existencia de un cierto estilo cognitivo cotidiano. Y, como esta expresión resulta quizá un poco pesada y farragosa, vamos a reemplazarla por

¹² *Nuestro punto de vista acerca de la distinción entre "forma" y "contenido" se encuentra recogido, como se recordará, en el apartado I.5.*

la más simple de un pensamiento cotidiano, sin olvidar nunca el sentido exacto con el que debe ser interpretado en este contexto un término tan acusadamente polisémico como el de pensamiento.

Una vez que hemos logrado construir una definición del pensamiento cotidiano mínimamente operativa, vamos a ocuparnos ahora de determinar algunos rasgos generales de su naturaleza, en función justamente de la que posee la orientación general de la cual depende ella. Esta aspiración se opone frontalmente al planteamiento sustentado al respecto por Clifford Geertz (1994: Cap. IV). Este autor, en el que tanto nos hemos basado, como ya hemos visto, para elaborar nuestro concepto de orientación, sostiene que el "sentido común" constituye una suerte de orientación o de actitud ante la realidad muy difundida por diversas culturas. En este sentido, se ocupa básicamente de lo que nosotros hemos definido como la orientación cotidiana. Sin embargo, para él, aunque puede localizarse esta orientación general en diferentes lugares del mundo, no puede hacerse lo mismo ni con un modo general de pensar, ni, mucho menos, con unos resultados concretos de este pensamiento. El sentido común, como el arte, la religión, o cualquier otra perspectiva, se limitaría en cuanto que fenómeno humano a ser una suerte de actitud general ante la realidad, sin que pueda luego generalizarse acerca de las formas concretas que adopta en los diferentes momentos y lugares. Aquí es en donde disentimos nosotros. Al igual que Geertz, no creemos demasiado en que puedan localizarse unos contenidos concretos universales para el pensamiento cotidiano, ni para cualquier otro. Pero sí nos parece que existen ciertos rasgos generales de este pensamiento que parecen encontrarse notablemente difundidos. Por ello, vamos a intentar determinar a grandes líneas cuáles pueden ser estos rasgos. Una vez que lo hagamos, será al lector a quien le corresponda decidir si esta empresa ha alcanzado, al menos, un cierto éxito, o si, por el contrario, estaba predestinada al fracaso desde un primer momento.

El primero de estos rasgos generales consiste, como ya vimos más arriba, en la construcción y en el uso de un número relativamente reducido de principios categorizadores, que además son bastante generales. Ello permite ahorrar esfuerzos, aplicando recurrentemente unos mismos principios, y unas mismas combinaciones de principios, sobre unas realidades de lo más variado. Pero asimismo, estos principios van a tender a aplicarse solamente en la menor medida precisa. De este modo, por ejemplo, sólo van a generarse aquellas categorías en las que realmente sea necesario encuadrar algo, mientras que otras van a continuar en ese estado meramente potencial al que ya nos referimos en el apartado III.2. Pues, como no se pretende construir ninguna visión de la realidad de carácter sistemático, no hay por qué generar todas las categorías integrantes de un sistema, sino que basta con elaborar tan sólo aquellas que pueden hacer falta en un momento dado.

Igualmente, el sujeto tampoco va a disponer habitualmente del tiempo y interés de los que se precisa para construir unas configuraciones globales muy complejas. Por lo general, se conformará con aplicar una serie de configuraciones ideológicas de naturaleza más parcial, de las que se servirá cuando lo estime conveniente, sin tener que molestarse en integrarlas dentro de otra configuración más compleja.

Y por último, el carácter tan general que ostentan estos principios continuamente aplicados nos ayuda a explicar también otra importante característica de este estilo de categorización. Se trata del elevado nivel de flexibilidad que poseen las combinaciones constituyentes de los principios empleados. Así, éstos pueden ser complejizados y particularizados sin cesar. Ello permite aplicar un mismo principio en situaciones muy diferentes. Pero esta flexibilidad se paga naturalmente con una notoria pérdida de precisión. Las clasificaciones realizadas con estos principios van a ser forzosamente muy vagas. Con ellas no se pueden delimitar objetos claramente diferenciados. Y, por ello, tampoco se pueden plantear problemas intelectuales bien definidos.

Estos son, en definitiva, los tres rasgos más relevantes que hemos sido capaces de localizar en el seno del pensamiento cotidiano. Las diferentes características estructurales de las configuraciones parciales cotidianas, que vamos a ir analizando en los próximos apartados, no van a ser finalmente más que un resultado del funcionamiento de este pensamiento. Por ello, va a existir una correspondencia de fondo entre las características "dinámicas" de este pensamiento y las más "estáticas" de las configuraciones articuladas con él.

IV.5. El nivel de abstracción utilizado en la construcción y combinación de los principios categorizadores

Hemos señalado ya en varias ocasiones que los principios con los que trabaja el pensamiento cotidiano suelen encontrarse generalmente en un estado implícito. Ello le permite al sujeto trabajar más cómodamente con ellos y le dispensa de la ardua labor de exteriorizarlos.

Este carácter implícito es, en términos de causalidad eficiente, el resultado del escaso nivel de abstracción utilizado en su construcción, o en su apropiación¹³. Esto es así, porque para explicitar un principio de categorización es necesario forzosamente distinguir entre el principio y los objetos sobre los que se aplica. Esta distinción exige, a su vez, que se pueda diferenciar además entre el objeto y las distintas cualidades de las que puede ser portador, pues es a partir de estas últimas como se van a elaborar los distintos principios de categorización. En cambio, como esta explicitación no es indispensable en el caso del pensamiento cotidiano, no hace falta tampoco entretenerse con todas estas distinciones ni realizar el esfuerzo de abstracción requerido para ellas.

Cuando no se distingue claramente entre el objeto y la cualidad de la que es portador, no se concibe, por ejemplo, la dureza aisladamente de la piedra que la posee. La cualidad es ciertamente detectada, pero no es separada del objeto en el cual se encuentra enclavada, como algo diferenciado del mismo. Las cosas más que duras serán "como las piedras", y más que frías tenderán a ser "como la nieve". De este modo, el principio categorizador permanece ciertamente en estado operativo, pero el sujeto no puede ser consciente de su existencia en cuanto tal, ni de la de las categorías que se generan por medio suyo.

E incluso, cuando no se alcanza este punto extremo; cuando sí se traza efectivamente una diferenciación explícita entre la cualidad y los objetos portadores de la misma, la cualidad en cuestión puede ser utilizada de forma expresa como criterio de clasificación, pero el sujeto no se va a molestar en inventariar, ni en comparar las diferentes cualidades de las que se sirve para clasificar cada cosa. Con ello, estas categorías tampoco van a quedar plenamente explicitadas. Se pensará con ellas, pero no sobre ellas. Todo lo contrario ocurre en el caso del pensamiento intelectual, entendido como un tipo ideal contrapuesto al cotidiano. En su caso, el mayor uso de la abstracción analítica permite diferenciar y explicitar las diferencias existentes entre los objetos y sus cualidades, así como establecer las cualidades que definen la pertenencia a cada categoría en particular.

Quizá sea necesario explicar un poco más pormenorizadamente las razones por las cuales abstraer la cualidad del objeto portador de la misma requiere de un cierto esfuerzo cognitivo. Ocurre que los objetos concretos no se presentan ante nosotros como meros muestrarios de aspectos, de entre los cuales uno puede escoger sin dificultad el que más le conviene, sino como abigarradas totalidades a

¹³ Evidentemente, dado que el pensamiento es un fenómeno parcialmente intersubjetivo, la mayoría de los seres humanos no construye sus propios principios de categorización, sino que los toma de los demás. Ahora bien, para poder apropiárselos tiene que hacer también un cierto uso de su capacidad de abstracción, aunque seguramente este uso sea menor que en el caso del "autor" de los mismos.

las que hay que "desgarrar" para extraer de ellas aquello que se está buscando. Cuanto mayor sea el nivel de abstracción utilizado, mayor será la capacidad de distinguir entre las distintas facetas de cada objeto y de tomarlas como facetas en sí separables del propio objeto y potencialmente presentes en otros distintos. Cuando no se haga uso de semejante capacidad de abstracción, no tendrá lugar esta escisión. En este caso la propiedad no será pensada como separable de la totalidad de la que forma parte. Por ello, el único modo de pensar la primera es pensar la segunda. Por ejemplo, no se abstraerá la "dureza" de la piedra, o la "blandura" de la hierba. No se pensará en lo "duro" o en lo "blando", sino en "la piedra" y en "la hierba". Se piensa con *totalidades en bloque* más que con cualidades. Lévi-Strauss (1966) se ha ocupado a fondo de este tipo de pensamiento que no se encuentra en modo alguno confinado dentro de las llamadas "culturas primitivas", sino que se halla igualmente muy difundido a nivel cotidiano entre nosotros mismos (Bourdieu, 1991: Cap. III).

Cuando se opera con totalidades tomadas en bloque como éstas, lo que se está haciendo es integrar dentro de unas categorías relativamente complejas ciertos objetos poseedores tan sólo de algunas de sus cualidades. De este modo, basta con ser duro, para ser como la piedra, aunque esto sea lo único que se tiene en común con ella. Dicho de otro modo, siendo adscrito a alguna de las categorías simples, se queda encuadrado también en la categoría compleja. No se clasifica dentro de una misma clase lógica, sino que se asimila sin más. En un caso así no se distingue claramente entre la categoría compleja y las simples, ni entre el principio complejo y los principios más simples que lo constituyen. Por ello, la distinción entre los principios simples y los complejos, o cualquier distinción equivalente, es casi siempre una argucia analítica introducida por el investigador, de la que los propios sujetos no van a ser en absoluto conscientes.

Puesto que lo que se parece en ciertos aspectos se asimila en bloque, no resulta posible distribuir los objetos en sistemas de categorías más o menos inclusivos. No hay orden, sino que todo es una especie de todo indefinido. En estas condiciones no hay lugar para el análisis ni la síntesis. Como nos recuerda Henri Wallon (1987: p.176) "el análisis no es posible sin un todo definido. No hay síntesis sin elementos disociados, luego combinados o recombinados".

En la medida en que se piensa "en bloque", cuando un objeto es encuadrado dentro de una determinada categoría compleja, debido a su adscripción a una o más categorías simples, se le puede encuadrar igualmente dentro de otras de las categorías simples que constituyen esta categoría compleja. Es lo que ocurre, cuando tendemos a ver o recordar como más oscura la piel de una persona categorizada previamente como "negra", "árabe" o "hindú" (Tajfel, 1984: Cap. IV y VI). Con ello, aquellos miembros de una determinada categoría que tan sólo satisfacen algunos de los atributos que permiten la pertenencia a la misma son asimilados, en casos extremos, a sus miembros prototípicos, es decir a los poseedores de la totalidad de los atributos requeridos para esta adscripción. Esta *prototipización* del objeto categorizado constituye, evidentemente, una operación clave para la atribución a los miembros de ciertas categorías sociales de las cualidades que se supone que deben poseer. De este modo, no ocurre sólo que, como vimos en el capítulo anterior, se establezcan una serie de correspondencias entre la pertenencia a una categoría social y la posesión de unas determinadas cualidades físicas o psíquicas, sino que además la atribución ficticia de algunos de los rasgos que permiten ser adscrito a una determinada categoría se convertirá en una consecuencia lógica de la posesión real de otras. Por ejemplo, en una gran parte de categorías étnicas utilizadas actualmente se combinan los rasgos físicos y los culturales (Stolcke, 1993). Así, los "moros" son distintos por poseer ciertos rasgos culturales, como su ubicación geográfica, su idioma, su religión y por poseer ciertos rasgos físicos, como la tez más morena. Pero no siempre se presentan juntos todos estos rasgos. Hay "moros" que no son realmente musulmanes o los hay con la tez pálida. Sin embargo, gracias a la prototipificación, las cualidades discordantes con el modelo pueden ser sustituidas por otras más concordantes. Y con ello, se pueden concebir las diferencias entre los miembros de las distintas

categorías étnicas como mayores de lo que en realidad son. Tiene lugar, así, esa homogeneización intragrupal y heterogenización intergrupal tan repetidamente señalada.

Esta peculiar forma de articular verticalmente los principios simples y el principio complejo puede tener, asimismo, otra importante consecuencia. Ya hemos visto como distintos objetos pueden quedar asimilados a una misma categoría compleja, en virtud de su adscripción a distintas categorías simples. Uno puede ser considerado "negro" a causa del color de su piel y otro puede serlo debido a sus rasgos faciales. De este modo, no sólo son ubicados dentro de unas categorías bastante generales una serie de objetos muy distintos entre sí, sino que lo son además por razones diferentes. Las categorías resultan ser, así, muy vagas y muy imprecisas. Son, por ello, aptas para la vida cotidiana, pero no para elaboraciones intelectuales más rigurosas. Este modo de construir los sistemas de categorías complejas ha sido ya objeto de una gran atención por parte especialmente de la literatura antropológica. También lo ha sido por parte de algunos clásicos de la Psicología como Vygotsky. En particular, el modelo de construcción de categorías que estamos exponiendo coincide bastante aproximadamente con lo que él denominaba los complejos, especialmente en lo que se refiere a los "complejos en cadena" (Vygotsky, 1995:128-132). Como se recordará, Vygotsky consideraba que estos complejos eran agrupaciones de objetos que no estaban basadas en la posesión por parte de todos ellos de una misma propiedad, es decir, no estaban contruidos a partir de un único principio de clasificación, como es el caso de los conceptos. Los objetos iban quedando incluidos dentro de un mismo complejo en función de su posesión compartida de una o más propiedades con otros, pero estos últimos conceptos lo eran a partir de otras propiedades distintas. De este modo, los miembros de un mismo complejo podían no tener nada en común entre todos ellos, pero cada uno poseía algún rasgo similar al de otro objeto clasificado junto con él. Todo esto puede quedar ilustrado perfectamente por el modo de proceder de un niño que empieza llamando "cua" a un pato en el agua, luego al agua, luego a una botella con agua, luego a cualquier recipiente, y al mismo tiempo nombra de manera similar a cualquier ave, a una moneda con la figura de un águila y luego a cualquier moneda (Vygotsky, 1995:39).

Como vemos, los principios complejos con los que trabaja el pensamiento cotidiano se hallan contruidos por una serie de principios simples de los que se puede hacer o no uso, según venga al caso. Podemos decir, entonces, que algunos de estos principios tendrán que ser necesariamente utilizados mientras que otros lo serán tan sólo en determinadas ocasiones. Los primeros serán aplicados en todo momento; los segundos sólo a veces. Los unos formarán parte necesariamente de la combinación constituyente del principio complejo; los otros serán introducidos o extraídos de la misma en distintos momentos. Los unos constituirán, pues, una especie de núcleo duro del principio complejo, mientras que los otros constituirán una suerte de complemento del mismo, que se mantendrá en reserva por si hace falta echar mano de él. Denominaremos *necesarios* a los primeros y *complementarios* a los segundos, teniendo en cuenta que se trata de una división de grado más que dicotómica. Así, retomando de nuevo uno de los sencillos ejemplos de los que nos estamos sirviendo reiteradamente a lo largo de esta investigación, el principio categorizador basado en la raza tiene entre sus principios simples necesarios el color de la piel. En cambio, otros como la forma del cráneo ostentan, en las versiones más populares del mismo, no en las más científicas, un carácter más bien complementario.

Como era de esperar, el sujeto no va a distinguir generalmente entre las distintas versiones, más o menos complejas, del principio categorizador de las que puede hacer uso en diferentes momentos. Tomará como equivalentes una categoría generada mediante una versión del principio complejo en la que figure un pequeño número de principios simples complementarios y otra en las que estos últimos se encuentren presentes en un gran número. No existirán, así, para él grandes diferencias entre un blanco definido por el color de su piel, es decir, por un principio necesario, y otro definido

también con arreglo a otros principios de naturaleza más subalterna, como la forma de su cráneo. De este modo, debido a la falta de explicitación propia del pensamiento cotidiano, el sujeto apenas sí va a poder controlar la naturaleza de los principios con los que trabaja. En este punto, el contraste con el rigor propio del pensamiento intelectual resulta especialmente patente.

Incorporando o eliminando los principios complementarios integrados en ellos, el sujeto va a poder modificar substancialmente la composición de los principios más complejos con los que trabaja. De este modo, la combinación constituyente de los mismos va a ostentar una enorme flexibilidad. Por ello, el estilo de categorización cotidiano va a resultar en este aspecto especialmente dúctil y versátil. El sujeto opera con unos pocos principios, pero puede alterar en gran medida y con rapidez su constitución interna. Ello le permite aplicarlos sobre numerosos objetos y obtener diferentes resultados con esta aplicación. Así, la relativa pobreza del repertorio de principios del que se dispone se compensa con la elevada flexibilidad con la que se hace uso del mismo. Se trata, en consecuencia, de una flexibilidad funcionalmente imprescindible. Pues, de lo contrario, sería sencillamente imposible manejarse en el mundo, no sólo en el plano cognitivo, sino también en el de la actividad práctica.

Naturalmente, esta peculiar flexibilidad únicamente resulta posible gracias a esa escasa preocupación por el rigor lógico que caracteriza al pensamiento cotidiano, y en la que tanto ha insistido Bourdieu (1991). Ello se debe a que un mayor rigor lógico pondría de manifiesto lo abusivo de ciertas atribuciones de rasgos a ciertos objetos, la vaguedad de los criterios utilizados y lo arbitrario de muchas adscripciones a ciertas categorías. Así, es la posibilidad de reinterpretar una y otra vez estos principios, según convenga, lo que resguarda a las categorizaciones realizadas con ellos del peligro de quedar permanentemente en entredicho.

Sin embargo, aunque pueda parecer paradójico, el menor número de principios con los que opera este pensamiento, en comparación con los que emplea el de carácter más intelectual, es también el resultado de su menor flexibilidad en comparación con aquél. Pues, en el caso de este último, se puede simplificar y complejizar prácticamente cualquier principio. Con ello, se puede acabar generando un número muy superior de principios categorizadores, adaptados a los diversos sectores de la realidad. De este modo, a partir de un número inicialmente reducido de principios se puede conseguir uno mucho mayor. Estos diferentes principios recién fabricados pueden ser luego combinados entre sí de distintas maneras. Por medio de estas combinaciones, se establecerán unas configuraciones ideológicas también más complejas, cuyos distintos componentes podrán aplicarse, después, de manera clara y diferenciada, sobre distintos objetos. Así, el sujeto podrá aplicar a partir de este momento un mayor número de principios y hacerlo además de modos más diversos, en vez de conformarse con aplicar una y otra vez, aunque con diferentes versiones, unos mismos principios. Ello le permitirá, entonces, ser más preciso a la hora de categorizar los distintos aspectos de la realidad, sin tener que ser, por contra, menos flexible. Como vemos, gracias a esta superior creatividad, se supera esa relativa rigidez que llevaba aparejada la aplicación reiterada de unos mismos principios, por más versátil que pudiera ser la constitución de los mismos. El pensamiento intelectual es, pues, en puridad, más flexible que el cotidiano, dado que es capaz de proveerse de un mayor número de herramientas cognitivas.

En definitiva, en el caso del pensamiento cotidiano existe una clara correspondencia entre su flexibilidad hasta cierto punto reducida y su patente falta de precisión. Pero en realidad, habida cuenta de lo limitado de los objetivos perseguidos en la orientación cotidiana, en su caso no es necesaria una flexibilidad superior a la que ya posee. No hace falta, por lo tanto, recomponer los diversos principios de los que se dispone, con el fin de volverlos más precisos, ni hace falta tampoco componer con ellos distintas combinaciones más complejas, adaptadas a cada situación. La limitada, pero suficiente,

flexibilidad de la que se hace uso, jugando con la laxitud de los principios utilizados, dispensa de esa otra flexibilidad que se alcanzaría, si se emprendiesen todas estas otras acciones.

IV.6. Generalización y particularización en el pensamiento cotidiano

Recapitulando sobre todo lo anterior, nos encontramos con que, como consecuencia de esta constitución tan flexible de los principios utilizados por el pensamiento cotidiano, se pueden afrontar distintos retos cognitivos sin tener que construir nuevos principios. Basta simplemente con transferir el principio y las categorías ya existentes a nuevos aspectos de la realidad, incluidos también dentro de su campo de aplicación potencial. Por el contrario, en el caso del pensamiento intelectual se construirá un nuevo principio, utilizando únicamente aquellos principios constituyentes del mismo que resulten realmente pertinentes y quizá se le añadirán otros nuevos. Aquí, en cambio, se aplican todos, los pertinentes y los no pertinentes, dando lugar a ese fenómeno de la prototipificación al que ya nos hemos referido.

Para entender mejor todo esto, vamos a intentar ser un poco más precisos. Frecuentemente percibimos "intuitivamente" la existencia de algo en común entre objetos muy distintos; percibimos similitudes entre ellos, aunque no alcancemos a decir en qué consisten exactamente. El pensamiento cotidiano se queda en este estadio "intuitivo" y asimila total o parcialmente estos objetos entre sí. El intelectual lo toma en cambio como un punto de partida. Desde él inicia un proceso de elaboración intelectual, gracia al cual enriquece finalmente el repertorio de categorías con el que trabajaba en un primer momento. Ya hemos visto en el apartado II.2. cómo la investigación en un nuevo campo de conocimiento comienza frecuentemente con asimilaciones metafóricas de este tipo. Pero también hemos constatado igualmente cómo con posterioridad se puede ir depurando la analogía inicial de todo aquellos elementos que realmente no son pertinentes. Es en esta capacidad depuradora en la que parece destacar especialmente el pensamiento científico de origen occidental (Horton, 1977: p. 84-86).

Los ejemplos de este proceso de transferencia "en bruto" de principios complejos, propio del pensamiento cotidiano, son enormemente numerosos. Vamos a centrarnos en uno que resultará especialmente familiar para los investigadores sociales. Se trata del tratamiento de la sociedad humana como un organismo vivo. Tanto la sociedad como el organismo biológico tienen en común el hecho de que sus partes se encuentran interrelacionadas, pero tienen otras muchas características que les diferencian. El pensamiento intelectual aprehende la primera característica y desecha las demás. Gracias a su capacidad para la abstracción, construye un nuevo principio, mediante el que genera categorías como las de "estructura", "sistema" o "totalidad". De este modo, "depura" la analogía originariamente "intuida". Esto es lo que ha hecho precisamente el pensamiento social, que empezó por asimilar la sociedad a un organismo, una mente, una máquina, u otros sistemas, para después ir acercándose progresivamente a la noción pura de sistema, que abarca a todas las demás. En cambio, el pensamiento cotidiano asimila la sociedad al organismo, al menos parcialmente, sin construir una categoría más simple y general que los englobe a ambos. Como resultado de ello, no queda claro qué es exactamente lo que la sociedad y el organismo tienen exactamente en común, y, por ello, se pueden considerar como rasgos definitorios de la primera a aquellos que en puridad sólo lo son del segundo. Un ejemplo de ello, lo tenemos en la viejas elucubraciones acerca de las diferencias entre las sociedades "sanas" y "enfermas", que subsisten incluso en un autor de la talla de Durkheim (1987: Cap. III).

Como vemos entonces, lo que se hace en casos como éste es simplificar y generalizar el principio poseído originalmente. Se eliminan, así, aquellos principios delimitadores integrados en su combinación constituyente, mediante los que se restringía la extensión del campo de aplicación de este principio a los seres vivos, a los organismos propiamente dichos. Con ello, se crea un nuevo principio

más general, aplicable a otras muchas realidades, como pueden ser máquinas, estrellas, átomos, células o sociedades. La categoría "sistema" se convertirá, de este modo, en una de las categorías simples constituyentes de la categoría de "organismo", que es una categoría de carácter más exclusivo. Todo ello supone en definitiva sustituir el uso "abusivo" de una misma categoría por el de varias mucho más claramente delimitado. Ello permitirá distinguir más claramente entre el género y la diferencia específica.

IV.7. La transferencia de principios y configuraciones

El cuadro que estamos presentando aquí se complica un poco más, debido a que el pensamiento cotidiano no transfiere únicamente en bloque los principios complejos, sino que puede hacer también lo propio con los encadenamientos y configuraciones. De este modo, cuando algo resulta encuadrado dentro de una determinada categoría compleja, no sólo se le atribuyen ciertas cualidades inherentes a la misma, aunque no hayan sido ellas la razón por la cual se ha realizado realmente este encuadramiento. Asimismo, se le va a poder presumir igualmente la posesión de ciertos rasgos que generalmente se suelen poner en correspondencia con la pertenencia a esta categoría compleja. En consecuencia, experimenta por partida doble dos conjuntos de categorizaciones que en puridad no le corresponden. El primero consiste en su adscripción a una determinada categoría compleja y a una serie de categorías simples constitutivas de aquélla, en función de su legítima adscripción al resto de las categorías simples constitutivas. Se trata de lo que hemos denominado una prototipificación. El segundo estriba en su adscripción añadida a otras categorías en correspondencia con la primera. Vamos a denominar a esta última operación una *estereotipificación*, es decir, una asimilación del objeto categorizado como miembro de una determinada clase lógica a las características añadidas que se supone que debe poseer.

Esta estereotipificación implica que ciertas categorizaciones definitorias y necesarias van a venir casi siempre acompañadas por otras de naturaleza caracterizadora y contingente, de acuerdo a la distinción esbozada en el apartado III.4. Ello supone, en último término, una difuminación de la diferencia entre ambos tipos de categorización. Lo mismo va a ocurrir, obviamente, con la distinción entre los atributos definitorios y los caracterizadores. Y así, en definitiva, va a producirse una continua confusión entre las articulaciones verticales y las horizontales. De este modo, un principio puede ser tratado indistintamente como un principio constituyente complementario, articulado verticalmente con el complejo, o como un principio caracterizador, articulado horizontalmente con el mismo.

Podemos sintetizar todo lo anterior, definiendo al pensamiento cotidiano como aquél que se caracteriza a un mismo tiempo por una acusada falta de precisión, por una tendencia a trabajar "a grosso modo", y por una cierta flexibilidad, aunque se trate de una flexibilidad limitada. En este sentido, podemos recordar la concepción de Lukács (1967: p. 59-68) acerca del lenguaje- y, por lo tanto, del pensamiento -cotidiano como un lenguaje poco preciso y rígido al mismo tiempo. Desde nuestro punto de vista, esto resulta completamente lógico; el lenguaje-pensamiento cotidiano es impreciso porque es rígido y es rígido porque es impreciso. Pues siendo rígido, no desarrolla una mayor cantidad de conceptos que le permitan ser más preciso, y su falta de precisión no le permite desarrollar una estructura más fina y mejor adaptada a la cambiante naturaleza de la realidad.

Con el fin de ilustrar más claramente todo este planteamiento, vamos a recurrir a un ejemplo empírico. En el apartado III.11. nos habíamos ocupado de dos de los principios de valoración moral más habitualmente aplicados en la sociedad marroquí. Se trataba, como se recordará, de los basados en la sabiduría y en la fortaleza de carácter. Habíamos visto también en este mismo apartado que uno de los medios mediante los que podía demostrarse esta fortaleza de carácter era el seguimiento riguroso de los preceptos más ritualizados del Islam, como el respeto a los tabúes alimenticios y sexuales, la

oración, o el ayuno durante el Ramadán. Del mismo modo, la sabiduría personal, la capacidad para perseverar en el recto camino, se demostraba también de esta misma manera. Y asimismo, el seguimiento en concreto de los tabúes alimenticios y sexuales probaba igualmente la posesión de un adecuado sentido de la higiene y de la pureza, otra cualidad moral ampliamente valorada. En todos estos casos el seguimiento de los preceptos religiosos es tomado como un *indicador* de la posesión de determinadas virtudes morales en un sentido amplio (Castien, 1999). Quien cumpla debidamente con estos preceptos será considerado como poseedor de la necesaria presencia de ánimo, del adecuado conocimiento de lo correcto y del requerido sentido de la limpieza. Todo ello hará de él una persona digna de confianza. Esta confianza colectiva en él le hará a menudo la vida más fácil. Tendrá menos dificultades a la hora de ser recomendado a un patrón para un trabajo o conseguir un matrimonio (Cabello y Castien, 1999: p. 37-45 ; Castien, 1999: p. 50). Incluso uno puede encontrarse con que personas que en sí apenas son creyentes valoran en otras el seguimiento de la práctica religiosa. Por ejemplo, un buen amigo nuestro, un joven que alardea de su ateísmo y simpatiza abiertamente con la izquierda más radical, se sentía, sin embargo, muy contento de que el pretendiente de su hermana fuera otro joven muy practicante, lo cual para él indicaba que se trataba, en principio, de un muchacho "serio", que sin duda se portaría bien con su futura esposa.

En ciertos casos, el cumplimiento de estos preceptos es ya algo más que un indicador; es un auténtico *paradigma*. Se produce, de este modo, una asimilación entre el poseedor de estas virtudes generales y el cumplidor de los preceptos islámicos. Así, tiene lugar una prototipificación muy acusada de ambos tipos de persona, que, en último límite, pueden acabar identificados. Se crea entonces una categoría más compleja, la del buen practicante y buena persona, donde antes había dos en estrecha asociación. Se pasa, así, de la estereotipificación a la prototipificación, mostrándonos de nuevo cuan fácilmente se puede trocar una articulación horizontal en la base de otra vertical. Quien sea un buen practicante verá como se le atribuyen cualidades como la seriedad o la fuerza de voluntad. Y en justa reciprocidad, aquellas personas que en cierta forma demuestren la posesión de estas cualidades morales tenderán a ser asimiladas a este prototipo del buen practicante. Es lo que hemos observado a veces, cuando se tendía a suponer de ciertas personas que eran buenos practicantes por el hecho de demostrar de un modo general estas cualidades valoradas. Así, una niña de Alhucemas suponía que las monjas españolas que trabajaban en el hospital de esta ciudad ayunaban durante el Ramadán, ya que eran mujeres que ayudaban a los demás y vestían de un modo pudoroso, cubriéndose el pelo, al igual que las buenas musulmanas. En nuestro propio caso, entre algunas personas mayores con las que teníamos una relación muy afable, se nos atribuía virtudes como las de no comer carne de cerdo. Por ello mismo también, a veces cuando una persona demuestra cualidades positivas, pero no es practicante y ni siquiera musulmán, pueden darse ciertas contradicciones cognitivas, de las que nos ocuparemos con detenimiento a partir del Capítulo VII.

IV.8. El tratamiento aproximativo de lo concreto

Toda esta relativa imprecisión y rigidez del pensamiento cotidiano va a acarrear importantes repercusiones sobre el tratamiento cognitivo y práctico de la realidad. Como señala Heller (1977: p. 310-315), el pensamiento cotidiano opera fundamentalmente por medio de la *subsunción analógica*; las cosas son asimiladas a otras que más o menos se les parecen, recurriendo a la prototipificación y la estereotipificación. El resultado es lo que ella denomina un "tratamiento aproximativo de la singularidad", del objeto único y singular. En general, este tratamiento aproximativo puede resultar útil en relación con los limitados objetivos a los que aspira la orientación cotidiana. Esta eficacia requiere evidentemente de un cierto conocimiento del mundo, para evitar errores. Pero no es imprescindible que sea una eficacia al cien por cien. De lo único de lo que se trata es de saber manejarse razonablemente bien en la vida corriente. Por ello, no es necesario un conocimiento profundo del objeto. La subsunción analógica permite hacer pronósticos acerca de cómo ocurrirán las cosas. Pero

nunca se puede esperar una seguridad absoluta. Como nos dice Heller, la actividad cotidiana se basa en cálculos probabilísticos, nunca en una certeza incontestable.

Si la certeza absoluta es imposible en las mismas ciencias empíricas, lo es aún mucho menos en la actividad cotidiana. Si buscásemos en ella una seguridad semejante a la de la Ciencia, nos demoraríamos tanto que se nos pasarían los plazos para actuar y lograr satisfacer nuestras necesidades. En circunstancias normales, cuando nos vemos ante un plato de comida no nos entretenemos analizando su composición química. Si obrásemos así la comida se estropearía antes de que la pudiéramos consumir.

No obstante, a veces, esta actividad de subsunción analogizante conduce a lo que Heller (1977: p. 309) denomina una *hipergeneralización*, a lo que nosotros podemos considerar una prototipificación y estereotipificación excesiva. Las equivocaciones resultantes de estos abusos cognitivos son algo por completo habitual en nuestras vidas. Recurrentemente cometemos pequeños errores de apreciación que tienen casi siempre ciertas repercusiones prácticas. Son lo que esta autora denomina las "catástrofes de la vida cotidiana". Nos despistamos por la calle, cocinamos platos demasiado o escasamente salados o nos equivocamos en nuestras relaciones con los demás. Interpretamos como hostiles comentarios que no lo son, y al revés, y sin querer formulamos otros tantos que pueden prestarse a las mismas confusiones o confiamos en quien no debemos, y nos mostramos suspicaces ante quien en realidad es plenamente de fiar.

Esto es lo que ocurre habitualmente. Pero en ciertos casos los problemas pueden agudizarse. Es lo que ocurre cuando las condiciones bajo las que se discurre habitualmente nuestra existencia se alteran. Entonces estas "catástrofes cotidianas" se vuelven más frecuentes y más graves. Pues en estas situaciones nuestro viejo "sentido común" de siempre se encuentra menos ajustado que antes a nuestras reales condiciones de existencia. El nivel de veracidad de las categorizaciones realizadas disminuye por debajo del umbral de certeza admisible incluso para la práctica cotidiana. Como nos recuerda Heller, el caso de los desclasados, que frecuentemente no aciertan a construir unos nuevos principios adaptados a su nueva vida cotidiana es muy sintomático. Y, en general, como señala Bourdieu (1988a y 1991) existe una notoria alodoxia, un sentido común fuera de lugar, por parte de los miembros de cualquier clase social en lo que respecta a la conducta que debe seguirse en el ámbito donde se desenvuelven las otras. Ello se muestra de un modo especialmente palmario en el caso de los intentos de la pequeña burguesía de imitar a la burguesía propiamente dicha.

Esta misma alodoxia va a darse en el caso de muchos inmigrantes, trasplantados a un medio social en el que su viejo sentido común puede dar lugar a unas clasificaciones de la realidad más bien desorientadoras. Entre nuestros informantes encontramos algunos ejemplos muy significativos a este respecto. De este modo algunos informantes, especialmente personas mayores y con un nivel de estudio bajo, interpretan sistemáticamente la realidad observada en España como si se rigiese por los mismos parámetros que lo hace presuntamente la marroquí. Así, se puede afirmar que "en España estudia todo el mundo...hasta los hijos de los pobres, es que tienen un Rey que es bueno, que trabaja por el pueblo, no como nosotros". Como vemos, se está transfiriendo a la realidad española un esquema cognitivo que, desde luego sólo en una escasa medida, tiene un cierto valor explicativo en la marroquí, debido a la concentración del poder en manos del Monarca. Igualmente, tal y como veremos con más profundidad en el Capítulo VIII, puede ocurrir que un término como el de democracia se entienda no en el sentido del sometimiento del gobierno a la soberanía popular, sino en el de la existencia de un gobierno justo, es decir, un régimen en el cual el gobernante se comporta correctamente, y, por lo tanto, los abusos infringidos a la población no son excesivos, sin que se establezca, por lo demás, ningún tipo de soberanía popular en el sentido habitualmente entendido (Castien, 2000: apartado VII). Es un tipo de gobierno que se corresponde con el ideal de una vieja

tradición islámica (Hourani, 1983: Cap I.; Kepel, 1984: p. 54-64; Lewis, 1990: Cap V), el de un gobierno y un gobernante que se atienen a las normas que le impone una legislación basada en la revelación profética y que, por ello, no abusan del pueblo, ni actúan de un modo condenable. Es por ello, por lo que regímenes como el iraquí o incluso en ciertos casos el saudí, en donde se supone que existe una mayor justicia, *adala*, una mayor protección social, son considerados democracias (Castien, 2000: apartado VII), aunque difícilmente se les pueda considerar a ninguno de ambos, y pese a todas sus diferencias, basados en ningún tipo de soberanía popular. Un tercer ejemplo muy interesante es el de la explicación que muchas veces se formula de las costumbres de los españoles en función de "la religión de ellos", o incluso, como llegó a decir un informante de "el Corán de ellos". En consecuencia, puede considerarse que la mayor libertad sexual, los divorcios, o la mayor igualdad entre ambos sexos son mandatos expresos de la religión católica. De este modo, se transfiere a la sociedad española el esquema de una comunidad humana organizada mediante una legislación de origen religioso, ignorando la secularización experimentada por ella en las últimas décadas. En estos tres ejemplos de lo que se trata es de formular una serie de explicaciones muy generales acerca de algunos de los rasgos de la nueva sociedad en la que se vive y que llaman la atención o incluso influyen claramente sobre la propia vida o sobre la de los más allegados. No se pretende en modo alguno profundizar en su naturaleza. Por eso, se recurre a unos esquemas muy simples ya disponibles en el propio repertorio individual. Es lo que todos hacemos, pero aquí resulta llamativa su tosquedad, simplemente porque están desenfocados, están aplicados fuera de lugar, sobre una sociedad que se rige por parámetros muy distintos.

De cualquier manera, en los ejemplos de alodoxia que acabamos de examinar, el individuo yerra relativamente en su explicación del sistema social en el cual se desenvuelve, pero ello no implica directamente el que las acciones que se emprenden con el fin de satisfacer las diversas necesidades personales resulten ineficaces. Simplemente ocurre que no se consigue entender lo que ocurre alrededor. En cambio, en otros casos esta ineficacia cognitiva puede propiciar otra similar en el plano de la práctica. Este es el caso de la forma en que algunos informantes interpretan el comportamiento de ciertas mujeres españolas, pero también marroquíes. Su mayor autonomía personal o su menor pudor sexual puede juzgarse, así, no sólo como algo condenable moralmente, si no además como un indicio o un síntoma de una disponibilidad sexual, lo cual puede originar a veces graves altercados.

Del mismo modo, se puede extrapolar a la sociedad española el modelo social del medio de origen en el cual unas personas tutelan a otras, como es el caso de los varones sobre las mujeres o el de los mayores sobre los menores, mediante un sistema de control vertical, y todos tutelan un poco a todos, mediante otro de control horizontal (Cabello y Castien, 1999: p. 37-45; Castien, 1999: p. 49-51). En este caso, se podrá suponer que la conducta discordante en España es fruto incluso de unos sistemas de control que buscan fines distintos. Por ejemplo, una joven informante recién llegada a España estaba convencida de que aquí, por ser un país cristiano, estaba prohibido el uso del pañuelo que cubre el cabello, el *hiyab*, y se sorprendió mucho cuando le dijimos que no era así y que, si así lo quería, podía llevarlo, al igual que hacían muchas mujeres musulmanas.

Este último ejemplo nos pone sobre la pista de otro hecho mucho más general. Resulta que en ciertos casos esta alodoxia puede resultar funcional en última instancia. Al suponer que en la sociedad española imperan unas normas muy estrictas, que son casi de obligado cumplimiento, y dada la arraigada idea de que es esto lo que debe hacerse, esta extrapolación incita a ciertos inmigrantes a un acentuado mimetismo, sobre todo en lo que respecta a los aspectos más visibles de su conducta, permitiendo en muchos casos una mayor aceptación de los españoles. Dada la existencia de una tendencia al sometimiento a las normas garantizadas por los mecanismos de control vertical y horizontal, se puede decir así, que ciertos inmigrantes se encuentran ya, en cierta forma, "preadaptados" a las nuevas condiciones en las que van a tener que vivir. Pues ahora la opinión de los

españoles parece sustituir a la de los marroquíes. Y no se trata sólo de desarrollar un estilo de vida que pueda agradarles, sino asimismo de un modo correcto en líneas generales, siendo sincero, trabajador o disciplinado, es decir actuando de un modo virtuoso en general, de acuerdo con los principios morales ya examinados. A través de este comportamiento adecuado, se pretende ofrecer una buena imagen individual, pero también una buena imagen grupal, al constituirse el individuo en representante ante los demás del grupo al que pertenece, sino, asimismo, para no dar una mala imagen grupal. Si en el medio de origen el mal comportamiento de un miembro del grupo afecta a los demás integrantes del mismo, ahora cada emigrante puede causar este mismo perjuicio a sus demás compatriotas. De este modo, en opinión de una joven emigrante en Madrid, era obligación del emigrante marroquí "demostrar a esa gente (los españoles) que somos gente consciente, que tenemos cultura; o sea que no somos animales". Y como vemos el primer principio de valoración moral resulta otra vez de gran importancia.

IV.9. La estructura de la combinación constituyente de los principios complejos

Tras analizar estos ejemplos empíricos, vamos a intentar profundizar un poco más en la naturaleza de las combinaciones que constituyen los principios de categorización propios del pensamiento cotidiano.

Vamos a partir de la distinción adelantada en el apartado IV.5. entre principios constituyentes necesarios y complementarios. Para nosotros, la diferencia entre los principios de cada tipo es el resultado del modo específico en el que cada uno de ellos se combina con los demás principios simples en el interior de la combinación constituyente. Se trata de una diferencia muy sencilla.

En el caso de los principios necesarios, nos encontramos con que todos ellos se encuentran combinados entre sí. De este modo, cada categoría compleja debe abarcar siempre a cada una de las categorías simples generadas por medio de cada uno de estos principios necesarios. Por ejemplo, en el caso del principio de clasificación racial, cualquier categoría racial debe tomar siempre en consideración las categorías que atañen al color de la piel o a la constitución facial.

En cambio, los principios complementarios no tienen por qué combinarse con todos los otros principios simples. Puede hacerlo perfectamente sólo con una parte de ellos. De este modo, dentro de la combinación constituyente cada principio complementario tiene que ser combinado obligatoriamente con el "bloque" de principios necesarios. De lo contrario, no podría formar parte de ella. Pero, luego puede ser combinado con todos los otros principios complementarios, con algunos solamente, o incluso con ninguno de ellos. La presencia, o mejor dicho, la utilización de los principios complementarios es, pues, opcional. Así, las categorías complejas pueden incluir únicamente una porción de las categorías simples complementarias, aunque deban hacer lo propio con todas las necesarias. Continuando con el ejemplo anterior, las categorías raciales pueden basarse o no, según el caso, también en rasgos de carácter más secundario, como los que atañen a la forma del cráneo o a la complexión corporal.

En general, podemos decir que la aplicación de los principios complementarios tendrá lugar ante todo cuando la utilización de los principios necesarios no baste por sí misma para determinar cuál es la adscripción que debe realizarse. En semejante situación, se puede hacer uso de determinados principios complementarios con el fin de determinar cuál ha de ser esta adscripción. Por ejemplo, si alguien puede ser categorizado como "blanco" o "negro" al mismo tiempo, en función de diversos atributos como el color de la piel o la constitución facial, el recurso a otros distintos, como la textura del cabello puede ayudar a decidirse.

Naturalmente, esta decisión será adoptada muchas veces en función de ciertos intereses, tal y como señalamos en el apartado III.6.. De este modo, según la categorización a la que se quiera llegar finalmente, se recurrirá o no a ciertos principios complementarios. Un ejemplo de este relativo *oportunismo cognitivo* lo podemos encontrar en los procedimientos ya referidos para designar como creyente o infiel a ciertas personas de los cuales se sirven algunos de nuestros informantes. Si alguien por quien se siente estima no es, sin embargo, un musulmán practicante, se pueden subrayar sus cualidades morales positivas, con el fin de asimilarlo hasta cierto punto al ideal del buen musulmán. Es lo que ocurre cuando se dice de algún amigo español, que no bebe alcohol, que es agradable de trato y que es honesto, que es casi un musulmán, que "sólo le falta ya decir la *shahada* (profesión de fe musulmana)" (Castien, 2000: apartado V). De igual manera, alguien que sea poco practicante puede considerarse a sí mismo pese a todo un buen musulmán, si se comporta de acuerdo a ciertos valores morales; si es poseedor de un "corazón puro, un corazón blanco". E igualmente, un meticuloso cumplidor de los rituales puede, según el caso, ser visto como un musulmán modélico, a partir de estos criterios, o como alguien que lo es bastante menos, si se incluyen criterios que, acaso él no satisface, como el conocimiento en profundidad de la doctrina islámica o su moralidad general.

Como podemos apreciar a través de todos estos ejemplos, la frontera entre los principios necesarios y los complementarios resulta muy tenue. Según las diferentes versiones de un mismo principio a las que se recurra, unos mismos principios podrán desempeñar un rol necesario o complementario.

Podemos considerar que los principios categorizadores de los que se sirve el pensamiento cotidiano se hallan integrados por un núcleo de principios necesarios y una *masa flotante* de principios complementarios, a los que se puede recurrir o no, según el caso. Cuando se trata de aplicar uno de estos principios categorizadores, puede recurrirse en mayor o menor medida a estos principios en reserva. Por esta razón, puede decirse, en cierta forma, que estos principios poseen una combinación constituyente relativamente laxa. Se trata en parte de un amontonamiento de principios simples, sólo parcialmente combinados entre sí. Por el contrario, en el caso de los principios propios del pensamiento intelectual, esta masa periférica tenderá a reducirse al mínimo. El principio poseerá por ello una estructura más integrada. Y dado que la diferencia entre los principios propios de cada uno de estos dos tipos de pensamiento radica en la mayor o menor presencia de principios complementarios dentro de su combinación constituyente, la diferencia entre las estructuras del uno y el otro posee realmente un carácter más cuantitativo que cualitativo.

En vista de todo lo anterior, podemos perfilar ahora un poco mejor los contornos de la idea adelantada en el apartado III.6., de acuerdo con la cual los distintos principios complejos podían ostentar una flexibilidad variable. Pues en el caso de los principios propios del pensamiento cotidiano esta flexibilidad va a ser el resultado de la presencia de una serie de principios complementarios, a los que se podrá recurrir o no según se estime conveniente. Por el contrario, en lo que respecta a los principios propios del pensamiento intelectual, la flexibilidad resulta no de la disponibilidad de un repertorio de principios complementarios, sino de la capacidad para complejizar o simplificar los principios simples, aislándolos entre sí y volviéndolos a combinar después de nuevas maneras diferentes, para alumbrar, con ello, una mayor cantidad de principios complejos.

IV.10. El nivel de integración interna de las configuraciones ideológicas

Con lo visto hasta ahora también disponemos ya de algunos elementos de análisis para estudiar más a fondo la específica naturaleza de las configuraciones ideológicas correspondientes a cada uno de estos dos tipos de pensamiento. Habíamos observado en el apartado IV.4., como, en el caso de la orientación cotidiana, no existía apenas interés alguno por construir configuraciones más globales,

capaces de abarcar dentro de sí a las más parciales y de organizar ordenadamente su aplicación. Este hecho, junto con la relativa escasez de principios en el repertorio del sujeto, da lugar a un curioso fenómeno. Este consiste en que una gran parte de estas configuraciones más parciales separadas entre sí se hallan integradas, sin embargo, por unos mismos principios, si bien éstos se hallan combinados de maneras diferentes.

Para explicar este hecho, a primera vista tan sorprendente, vamos a volver una vez más sobre los principios morales presentes en la sociedad marroquí. Ya hemos podido observar en los apartados III.11. y IV.7. como dos de estos principios se refieren respectivamente a la sabiduría y a la fortaleza de espíritu. También hemos señalado que estos dos principios pueden combinarse entre sí y con otros de muy distintas formas. Como resultado de estas combinaciones, se van a generar unas configuraciones parciales muy diversas, con las cuales se dará cuenta de las supuestas cualidades morales de los miembros de categorías sociales tan diferentes como las diversas nacionalidades, comunidades religiosas, grupos etnoregionales o clases de edad y de género.

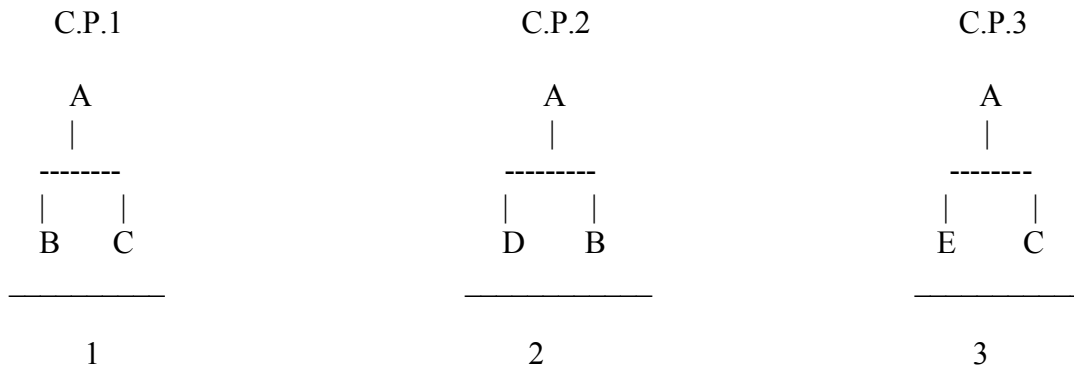
Profundizando un poco más en estos procesos, podemos también introducir nuevos principios morales en nuestra tabla de valores. Uno de estos principios se refiere al grado de sinceridad que despliegan las personas en el curso de sus relaciones personales (Castien, 1999: p. 68-73), incluidas aquellas que pueden entablar con Dios. Este principio posee también un origen claramente islámico. Las imprecaciones contra los llamados hipócritas, *munafiqun*, contra aquellos que se habían convertido al Islam sólo en apariencia y guiados además por el mero interés, ocupan un lugar destacado en el propio texto coránico. Hoy en día se sigue aplicando este principio para distinguir al buen musulmán de quien lo es "sólo de nombre", como es el caso para algunos de aquellos que no siguen en absoluto los preceptos rituales de esta religión, o como lo es, en cambio, para otros el de aquellos que se conforman con su mera ejecución maquinal, sin esforzarse en entender su sentido profundo y sin conducirse con la moralidad adecuada a la hora de relacionarse con los demás. De este modo, un primer campo de aplicación de este principio se halla constituido por los sentimientos y creencias religiosos de las personas. Por lo tanto, este principio se incluye dentro de una primera configuración ideológica concerniente a esta cuestión. el de lo más directamente relacionado con la cualificación religiosa de la persona.

Pero este principio moral es utilizado igualmente en otros contextos distintos, integrándose dentro de otras configuraciones diferentes. Así, con él se pueden calificar también como más o menos sinceras a las personas de uno u otro sexo. Por ejemplo, se puede calificar a la mujer de hipócrita, de "madre del engaño", *omm al jida'*, de intentar manipular a los hombres mediante su dotes de seducción o mediante el chantaje emocional, y se puede acusar a la esposa de desviar el dinero de su marido hacia sus propios parientes (Cabello y Castien, 1999: p. 74-75). Y con ello este principio resulta integrado dentro de la configuración parcial referente a lo que podemos denominar las relaciones de género. De igual manera, y como veremos con más detenimiento en la Tercera Parte, este principio puede utilizarse igualmente para establecer diferencias morales entre españoles y marroquíes, asociándose con el principio que establece las diferencias entre los dos grupos nacionales. De este modo, según el caso, unos y otros serán calificados de más o menos sinceros. A veces se puede criticar la falta de sinceridad en las relaciones familiares en Marruecos, en donde se teme al padre o al marido y se ocultan ante él las verdaderas opiniones. Pero en otras ocasiones, se puede reprochar a los españoles el no saber lo que es la verdadera amistad, de ser poco de fiar o de criticar a los amigos a sus espaldas, en lo cual contrastarían con los marroquíes. Así, este principio moral puede integrarse en diferentes combinaciones ideológicas dirigidas a distintos fines y, en principio, desconectadas entre sí.

Esta situación puede volverse aún más compleja cuando este principio ocupa además un lugar central en el seno de cada configuración parcial. En este caso estos principios centrales podrían

combinarse potencialmente en un único centro. Con ello, las distintas configuraciones parciales quedarían integradas entre sí como partes de una única configuración más global. Sin embargo, por razones de mera economía mental, esto no va a llegar a ocurrir realmente.

Podemos representarnos esta situación mediante un sencillo diagrama:

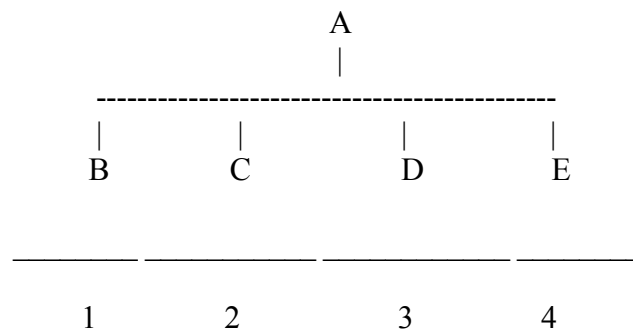


El diagrama nos muestra los aspectos de la realidad "1" "2" y "3", a los cuales les corresponden respectivamente las configuraciones parciales "C.P.1.", "C.P.2." y "C.P.3.". En todas ellas el encadenamiento de principios "A" funciona como su núcleo central, pero luego cada una de las tres difiere en sus encadenamientos de principios periféricos, "B" y "C"; "D" y "B" y "E" y "C" respectivamente. A pesar de que sus principios centrales son los mismos, estas configuraciones son autónomas; no mantienen entre sí conexión alguna.

De hecho, además en la "C.P.1" el encadenamiento de principios "A" mantiene una articulación con el "B", que es inversa de la que mantiene en la "C.P.2", y una relación con el principio "C" que es inversa de la que mantiene en la "C.P.3.". De este modo, aquellos objetos que mediante el pertinente principio "A", perteneciente al encadenamiento "A", son siempre adscritos a la categoría "X", luego cuando se les aplica el principio "B", perteneciente al encadenamiento "B", son adscritos en un caso a la categoría "K" y en el otro a la "Q". Y la misma situación se da en el caso de la articulación entre el pertinente principio de "A" y el pertinente principio de "C".

Imaginemos ahora que un pensamiento de corte intelectual, superando las limitaciones que caracterizan al cotidiano, construye una configuración global "C.G.1.2.3." que abarque a las tres parciales. El diagrama correspondiente sería el siguiente.

C.G.1.2.3.



En este segundo caso, nos encontramos con que el encadenamiento de principios "A" ha pasado a funcionar como el núcleo central de una configuración más amplia, que abarca el campo de aplicación de las cuatro anteriores. En cuanto a los encadenamientos "B", "C", "D" y "E", se integran en esta configuración global como otras tantas configuraciones parciales subordinadas a su núcleo central.

El hecho de que estos principios se integren dentro de una configuración más global va a tener además otras importantes consecuencias. Pues estos principios periféricos no sólo van a pasar a depender de una misma combinación más central. Asimismo, van a poder combinarse con aquellos otros principios que se encuentran colocados al mismo nivel periférico que ellos. Ello no ocurría evidentemente cuando cada combinación parcial era relativamente independiente de las otras. En cambio ahora, el tejido cognitivo, por así decir, se vuelve más denso. De este modo, estos principios van a verse inmersos a partir de este momento dentro de una estructura más abigarrada, en la cual cada parte va a depender en mayor grado de las demás, no sólo verticalmente, sino también horizontalmente.

Como consecuencia de esta inserción, va a producirse también una relativa limitación de la flexibilidad interna de estos principios. Ya hemos visto como con frecuencia el sujeto optaba por una versión u otra de un principio categorizador, incitado por la necesidad de realizar por medio del mismo una categorización acorde con las articulaciones verticales y horizontales mantenidas por tal principio. Siendo esto así, al incrementarse el número de las articulaciones de ambos tipos en las que se encuentra implicado este mismo principio, se producirá una tendencia a disminuir el margen de indeterminación en las categorizaciones realizadas. Pues de lo contrario, se podrían realizar categorizaciones acordes con lo establecido mediante unas articulaciones y contrarias a lo que se deriva de otras. Surgirían entonces una serie de importantes contradicciones internas dentro de la configuración ideológica. En el Capítulo VII nos ocuparemos de los problemas que pueden derivarse de la aparición de tales contradicciones.

Para que disminuya este margen de indeterminación de las categorizaciones, es preciso que ese principio mediante el que se realizan se vuelva más rígido, menos flexible. Su combinación constituyente debe quedar fijada, eliminándose esa permanente oscilación entre sus diferentes versiones. Esta estabilización de la misma exige que parte de sus principios complementarios se conviertan en necesarios, mientras que el resto habrá de quedar eliminado. Gracias a ello, las categorizaciones que se realizarán con este nuevo principio reformado tenderán a ser similares cuando los objetos sobre los que se realicen posean atributos también similares, con independencia de cual sea el contexto en el que se realicen. En otras palabras, las categorías a las que se les adscribirá tenderán a ser siempre las mismas. Acotarán el mismo sector de la realidad, frente a las otras categorías de su

mismo sistema y frente a la categoría negativa, a la categoría de lo excluido del campo de aplicación del principio mediante el cual han sido generadas. Esto habrá de ocurrir con las categorías simples y, en consecuencia, también con las complejas.

En cambio, en el caso del pensamiento cotidiano los principios, al formar parte de configuraciones más parciales, y desconectadas entre sí, pueden encontrarse relativamente "suelos" o "libres". Ello le permite al sujeto jugar con ellos más a su antojo. Por esta razón, a la hora de aplicarlos, se puede optar por diversas versiones suyas, en función de los intereses perseguidos y de lo que parezca ser más acorde con la naturaleza real del objeto. De este modo, se consigue una adaptación más directa al contexto social.

Para poder entender cómo tiene lugar semejante adaptación, tenemos que hacernos primero una idea del modo en el que es utilizado este contexto para dictaminar qué versión del principio es preferible utilizar en cada caso. Con este fin, vamos a ocuparnos únicamente del proceso de categorización del objeto en función de sus propias propiedades, prescindiendo por completo de los intereses personales que pueda haber en juego. Vamos a prescindir, pues, del contexto en cuanto que contexto social, para estudiar únicamente el contexto en cuanto que conjunto de hechos externos y objetivos que se presentan ante el sujeto para que éste los pueda categorizar. Esta categorización del objeto en función del contexto supone la puesta en marcha de una serie de operaciones muy concretas.

En primer lugar, debe tomarse en consideración el objeto al que hay que categorizar. En este caso, en función de las distintas categorizaciones simples que pueda llegar a recibir, este objeto recibirá una determinada categorización más compleja. En situaciones como ésta, los principios complementarios serán utilizados fundamentalmente del primer modo señalado en el apartado anterior. Servirán para definir, en caso de duda, la categoría a la que mejor puede ajustarse el objeto. Y en segundo lugar, este proceso se va a volver aún más complejo, debido a que, para realizar la categorización adecuada, también va a ser preciso a veces tomar en consideración aquellos aspectos de la realidad más amplia relacionados de un modo más directo con aquellas facetas de nuestro objeto que más nos interesan. Por ejemplo, no podemos categorizar como "criminal" a una persona, si nos basamos únicamente en sus acciones, y no tomamos en consideración las condiciones concretas en las que ha actuado del modo en que lo ha hecho¹⁴.

Así, en el pensamiento cotidiano la independencia con respecto a la configuración global se consigue al precio de una mayor dependencia con respecto al contexto. Es necesario recurrir continuamente a éste. Sin él no se puede categorizar. Ello resulta lógico en el caso de un pensamiento constantemente dirigido a la solución de problemas empíricos relativamente sencillos. En cambio, el pensamiento intelectual es más autosuficiente, depende menos directamente del contexto, puede funcionar sin recurrir a él en tanta medida. Pero tal autonomía se paga con una dependencia muy superior de cada principio con respecto a la configuración más global de la que forma parte.

¹⁴ .No obstante, la categorización, aunque es un proceso en sí subjetivo e individual, frecuentemente se realiza de manera colectiva, mediante la interacción entre varios sujetos. En este caso, los productos de la propia actividad categorizadora han de ser transmitidos a los demás. Esta transmisión requiere que los sujetos puedan entenderse entre sí, para lo cual han de compartir forzosamente una serie de esquemas cognitivos, de principios en combinación, mediante los que se genere una serie de categorizaciones. Para que esta comunicación resulte posible, cada sujeto ha de saber cuáles son las categorizaciones simples que se encuentran "detrás" de las categorizaciones complejas realizadas por lo demás. Cuando alguien dice que tal persona es un "criminal", los demás deben saber más o menos cuáles son los atributos propios de este tipo de personas y, por lo tanto, qué es lo que quiere decir el otro

El entendimiento entre los sujetos acerca del contenido de estas categorizaciones puede tener lugar con independencia de que las mismas sean o no fidedignas. Podemos entendernos entre nosotros cuando hablamos de unicornios o de centauros, pero ello no significa que éstos existan. Y el problema de su existencia o inexistencia es independiente del de que podamos o no entendernos al hablar sobre ellos

Debido a esta mayor independencia con respecto al contexto inmediato, el pensamiento intelectual es capaz de alumbrar construcciones más complejas y coherentes. Pero a veces esta coherencia interna conduce a un distanciamiento con respecto a la realidad empírica. A lo largo de la historia se ha contrapuesto en numerosas ocasiones la "sabiduría popular" y el "sano sentido común" a las elucubraciones librescas, quizá armoniosas y sofisticadas pero, a la postre, desprovistas de cualquier relación efectiva con el mundo de los hechos concretos. En Lukács (1967: p. 75-78) se encuentra una interesante discusión sobre esta cuestión, que sólo nos concierne aquí de un modo tangencial, y a la que remitimos a quien desea profundizar más en esta cuestión.

Existen ciertas notorias semejanzas entre las ideas que hemos ido exponiendo a lo largo de este apartado y el planteamiento teórico de Basil Bernstein (1984). En sus estudios sobre las razones que determinan el menor rendimiento escolar de los niños de clase trabajadora, en comparación con los de clase media, este autor ha propuesto, como uno de los posibles factores explicativos de esta diferencia, la mayor oportunidad de la que disfrutaban estos últimos para adquirir los específicos *códigos* utilizados en la escuela, y cuyo buen manejo es uno de los requerimientos del éxito en ella. Un código es para Bernstein una entidad sociolingüística. Consiste en un determinado modo de usar el lenguaje bajo determinadas condiciones sociales, que, por supuesto, se corresponde con otro determinado modo de pensar. Bernstein distingue dos tipos de códigos: el *restringido* y el *elaborado*.

En el primero, las palabras y las expresiones- y también, añadimos nosotros, las categorías cognitivas -poseen unos significados particularistas. Por el contrario, en el código elaborado tales significados son universalistas. Los significados particularistas se encuentran determinados por el contexto. Los universalistas son autónomos respecto al mismo. En nuestros propios términos podemos decir que en el caso del código elaborado, los principios poseen una estructura relativamente fija que permite que las categorías generadas por ellos contengan siempre las mismas categorías simples, con independencia del momento y del lugar. Es ello lo que les otorga este significado universalista. En cambio en el caso de los códigos restringidos, se diría que es necesario basarse en el contexto para saber qué categorías simples van a formar parte en cada caso de la categoría compleja.

De acuerdo con Bernstein, los significados de los códigos elaborados son universalistas, gracias a que se encuentran explicitados. Del mismo modo, los significados propios de los códigos restringidos son particularistas, porque permanecen en estado implícito. Ya hemos visto en el apartado IV.5. la relación entre la explicitación y el mayor rigor propio del pensamiento intelectual. En el apartado IV.12 trataremos de profundizar un poco más en ella. Pero con los resultados obtenidos hasta el momento podemos ya establecer una clara correspondencia entre el código elaborado y las configuraciones más globales propias del pensamiento intelectual, así como entre el código restringido y aquellas otras más parciales que caracterizan al pensamiento cotidiano. Así, no ha de sorprendernos el que para Bernstein el código elaborado sea precisamente el propio de la escuela y en general el propio de cualquier actividad intelectualmente compleja. Por ello mismo, es un código menos accesible a los trabajadores manuales, que no están acostumbrados a realizar este tipo de tareas.

Por otra parte, no debemos olvidar que ambos tipos de pensamiento no son en realidad otra cosa que tipos ideales. Por ello mismo, en la práctica la distinción entre las configuraciones más globales e independientes del contexto y las colecciones de configuraciones más parciales, desconectadas entre sí y ligadas al mismo, va a ser siempre un tanto relativa. Todo principio siempre forma parte, hasta cierto punto, de un modo permanente de una configuración que lo engloba, y al mismo tiempo, queda incluido luego en otras configuraciones más dependientes del contexto. Debido a lo primero, ostenta siempre una cierta fijeza, y, debido a lo segundo, disfruta también siempre de una relativa plasticidad. El concepto de "criminal" forma parte de una serie de marcos teóricos en torno a la

ley y la moral. Pero al mismo tiempo, este concepto puede ser luego aplicado con una cierta flexibilidad en diferentes situaciones, sin que ello suponga que haya de quedar desligado de estos marcos teóricos. Podríamos decir que la primera configuración suministra un *contexto teórico* y las segundas un *contexto práctico*. Según pese más uno u otro, nos encontraremos más cerca respectivamente del pensamiento intelectual o del cotidiano.

Una comparación que puede resultarnos útil para aclarar mejor todas estas diferencias es la que podemos trazar entre tres tipos muy populares de pasatiempos, como lo son las "palabras cruzadas", los crucigramas y la resolución de acertijos. En el primer caso, tenemos una serie de palabras, ordenadas según su número de letras, y unas series de casillas vacías, entrecruzadas entre ellas. Podemos considerar el peculiar entrecruzamiento de casillas como el equivalente del contexto práctico, al cual tienen que ser adaptadas las categorizaciones. Aquí las palabras funcionan sólo como series de letras que hay que encajar igual que en un rompecabezas. Podría ocurrir incluso perfectamente que no tuvieran ni siquiera significado alguno. Nos encontramos ante un caso de simple adaptación a un contexto práctico. En cambio, en un crucigrama, junto a la adaptación a los entrecruzamientos de filas y columnas, tenemos que tener en cuenta también la adecuación de la palabra a las definiciones solicitadas. No basta con la adaptación a un contexto práctico, también hay que adaptarse al contexto teórico. Si nos decantásemos únicamente por el contexto teórico y dejásemos totalmente de lado el práctico, ya no sería válida la comparación con el crucigrama; pues ya no importaría en absoluto el entrecruzamiento entre las distintas series de casillas. El juego consistiría simplemente en ofrecer definiciones adecuadas; es lo que ocurre con la resolución de acertijos.

IV.11. La interacción entre ambos tipos de pensamiento

Pero no ocurre únicamente que los estilos y las configuraciones que desarrolla realmente la gente se encuentren con gran frecuencia situados a medio camino entre el tipo ideal cotidiano y el intelectual. Asimismo, cada individuo desarrolla con respecto a las diferentes facetas de su existencia unos estilos y unas configuraciones más o menos cercanos a cada uno de estos dos grandes tipos ideales. Se puede profesar, así, una orientación básicamente intelectual en relación con ciertos aspectos concretos de la vida y otra más bien cotidiana respecto a los demás. Ambas modalidades de pensamiento van a tender además a interactuar repetidamente entre sí. De este modo, a veces se transferirán ciertas combinaciones de principios y ciertos campos de aplicación de la una a la otra y viceversa.

En virtud de esta interacción entre ambos tipos de pensamiento, ciertas combinaciones de principios forjadas inicialmente por un pensamiento más cotidiano, y destinadas en un principio a solventar determinados problemas igualmente cotidianos, pueden ser retomadas posteriormente por un pensamiento intelectual, con el fin de afrontar otras cuestiones menos ligadas a los problemas más acuciantes de nuestra existencia diaria. De igual manera, determinados aspectos de la realidad de los que la gente originalmente sólo se preocupaba para extraerles un provecho inmediato pueden ser luego objeto de inquietudes más ambiciosas. Se trata de dos hechos muy frecuentes, que suponen una *intelectualización* de la orientación y el pensamiento cotidiano.

El proceso inverso estriba en la utilización por parte de un pensamiento de carácter cotidiano de una serie de combinaciones de principios forjadas inicialmente por un pensamiento de naturaleza más intelectual. Vamos a denominarlo *cotidianización*. Podemos definirlo como el proceso de apropiación y de adaptación de las construcciones acuñadas en un principio por un pensamiento más intelectual a las capacidades y las funciones propias de un pensamiento más cotidiano. Dentro de la operación general de adaptación o de preparación, podemos distinguir dos operaciones más específicas: la *simplificación* y la *implicitación*. La primera, como su nombre indica, consiste en la

disminución de la complejidad del "producto". No se reduce a la simplificación en el sentido expuesto en el apartado III.6. Pues puede hacerse simplificando principios inicialmente más complejos, pero también eliminando determinadas asociaciones entre principios. Naturalmente puede aplicarse uno solo de estos procedimientos con exclusividad o ambos de un modo combinado. La segunda operación estriba en la conversión de lo explícito en implícito. Cuando esto ocurre, debe dejar de distinguirse entre el objeto y la cualidad de la que es portador. Para ello, habrá que eliminar total o parcialmente las distinciones entre los principios y las categorías simples y los principios y las categorías complejas. La adscripción a ciertas categorías simples pasará, entonces, a suponer la adscripción al conjunto de la categoría compleja, e incluso a las otras categorías simples, de acuerdo al proceso de prototipificación que ya hemos descrito más arriba. Todo ello naturalmente supone comenzar a hacer uso de una menor capacidad de abstracción.

Por supuesto, esta oscilación entre los dos tipos de pensamiento se corresponde con la que también se produce entre los dos tipos de orientación ligados a cada uno de ellos. En consecuencia, se tenderá a la intelectualización o a la cotidianización, en función de cuál sea en concreto la orientación que prime sobre la otra. La pregunta que tenemos que plantearnos entonces es la de en qué condiciones va a predominar cada una de ellas. Esta es la cuestión a la que intentaremos responder en el próximo apartado. Pero antes de ello, vamos a reflexionar un poco más acerca de algunos problemas muy generales relacionados con la interacción entre estas dos orientaciones y estas dos formas de pensamiento.

La primera cuestión en la que estamos interesados se refiere a la retroalimentación constante entre las unas y las otras. Como señala Lukács (1967: p. 11), el comportamiento y el pensamiento cotidianos vendrían a constituir un fondo común, del cual, a través de un proceso de diferenciación progresiva, han ido surgiendo con el tiempo otros pensamientos y comportamientos más especializados, como los estéticos y los científicos. Pero el proceso no es unidireccional, ya que parte los resultados de estos últimos pueden ser, a su vez, incorporados luego por el pensamiento y el comportamiento cotidianos. De este modo:

"El comportamiento cotidiano del hombre es comienzo y final al mismo tiempo de toda actividad humana. Si nos representamos la cotidianidad como un gran río, puede decirse que de él se desprenden, en formas superiores de recepción y reproducción de la realidad, la ciencia y el arte, los cuales se diferencian, se constituyen de acuerdo con sus finalidades específicas, alcanzan su forma pura en esa especificidad- que nace de las necesidades de la vida social -para luego, a consecuencia de sus efectos, de su influencia en la vida de los hombres, desembocar de nuevo en la corriente de la vida cotidiana. Esta se enriquece pues constantemente con los supremos resultados del espíritu humano, los asimila a sus cotidianas necesidades prácticas y así da luego lugar, como cuestiones y como exigencias, a nuevas ramificaciones de las formas superiores de objetivación"

En este fascinante pasaje Lukács nos sugiere la existencia de una constante interacción y enriquecimiento mutuo entre ambos niveles. No obstante, a modo de aclaración, tenemos que señalar que a nosotros nos interesa únicamente la distinción entre unas formas de pensamiento más sofisticadas y otras que lo son menos. Dentro de las primeras figuran evidentemente el Arte y la Ciencia a los que se refiere Lukács, pero creemos que para este autor también habría que incluir las ideologías, entendidas en el sentido habitual del término, o las religiones, por más que aquí no se refiera expresamente a ellas y por más que en su caso, pero sobre todo en el de las religiones, y como veremos en el Capítulo VI, parezcan conservarse en ellas ciertos elementos de la orientación y del pensamiento cotidianos.

Como consecuencia de esta interacción entre ambos tipos de pensamiento, la actividad cognitiva cotidiana se alimenta en gran medida de un repertorio colectivo fabricado originalmente mediante un pensamiento intelectual. De este modo, las personas en su vida cotidiana utilizan

constantemente construcciones ideológicas cuya factura original era de carácter intelectual, y que ahora se hallan cotidianizadas. Dada la naturaleza escasamente sistemática del pensamiento cotidiano, que construye unas configuraciones ideológicas relativamente dispares para afrontar las distintas situaciones, no debemos extrañarnos de que, como ya señaló Gramsci en su momento (1970: p. 377-884 y 489-491), este pensamiento reúna elementos absolutamente heterogéneos, entresacados de tradiciones muy diversas y organizados de un modo por completo caótico y desarticulado. Así, debido a esta frecuente cotidianización de las configuraciones ideológicas construidas mediante el pensamiento intelectual, el pensamiento cotidiano opera con dos tipos distintos de configuraciones: las construidas originalmente mediante el pensamiento cotidiano y las acuñadas inicialmente mediante el pensamiento intelectual. En definitiva, el origen de los materiales con los que trabaja es "mixto".

En nuestro caso concreto, las personas de las que nos estamos ocupando parecen aplicar habitualmente en el curso de su vida cotidiana una serie de elementos ideológicos que, como ya hemos visto más arriba, podemos remitir a tres grandes ideologías, la islámica, la nacionalista y la de la modernización, todas las cuales son en gran medida el fruto de un arduo esfuerzo intelectual, desarrollado tanto en Occidente como en el llamado mundo arabo-islámico. Se trata, pues, de unas construcciones ideológicas empleadas efectivamente por la gente en su vida cotidiana, pero que no han surgido en el curso de la misma, sino como resultado de un proceso de cotidianización. Por ello mismo, aunque en nuestra investigación nos interesan ante todo los modos en el que nuestros informantes manipulan en su vida diaria ciertos componentes de estas tres ideologías, vamos a tener que estudiar también, si bien de un modo muy somero, las raíces intelectuales de cada una de ellas.

Pero no sólo ocurre que ciertas combinaciones de principios acuñadas mediante un determinado tipo de pensamiento pueden ser luego retomadas desde el otro. Asimismo, ciertos aspectos de la realidad que en sus inicios eran organizados por medio del uno pueden pasar a serlo posteriormente por el otro. De este modo, el ser humano puede desarrollar orientaciones cotidianas en ámbitos teóricamente más aptos para el pensamiento intelectual o recorrer, por el contrario, el camino inverso. En este último caso, se desarrollaría una orientación más intelectual acerca de facetas de la existencia relacionadas con la vida cotidiana. A este respecto, quizá sea conveniente volver brevemente sobre la vinculación que habíamos establecido en el apartado IV.4. entre el carácter más o menos centrado del pensamiento, tal y como lo entendía Windisch, y la profesión de una orientación general más o menos cotidiana. Podemos suponer, entonces, que aquellas personas que demuestran una mayor descentración cuando se ocupan de cuestiones cotidianas habrían adoptado una orientación algo más intelectual acerca de estas cuestiones, a la cual se encontraría lógicamente asociado el correspondiente modelo de pensamiento. Esta hipótesis concuerda con esa mayor dificultad que Windisch atribuye a la descentración, y que se deriva para él del mayor esfuerzo cognitivo que exige.

Naturalmente, resultaría excesivamente simplista establecer una correlación mecánica entre la posesión de un mayor nivel cultural y la existencia de un mayor grado de descentración cognitiva. Más bien, creemos que lo primero facilita lo segundo, pero que no lo produce necesariamente. Ello es así al menos por dos razones. La primera consiste en que el sujeto puede, como ya sabemos, compaginar distintos estilos cognitivos y distintas orientaciones. Un médico puede ser perfectamente descentrado cuando ejerce su profesión y formular, al tiempo, juicios contra los extranjeros similares a los que recoge Windisch en sus investigaciones. La segunda razón supone una complejización de la primera. El sujeto puede disponer de los instrumentos intelectuales necesarios para descentrar su punto de vista. Pero puede no estar interesado en hacerlo, bien por comodidad, bien porque la visión del mundo que obtiene gracias a su punto de vista centrado le resulta, por diversos motivos más reconfortante. Justamente, Windisch recoge también este interesante fenómeno de "centración deliberada". En el curso de una entrevista una de sus entrevistadas declara que ella ve Suiza como el más hermoso lugar del mundo, pero que eso se debe a que ella es suiza; no lo vería así, si fuese de otro país, pero que, aún

así, le gusta pensar que Suiza es un país maravilloso. Lo cierto es que continuamente encontramos en nuestra experiencia cotidiana declaraciones de este tipo. Es lo que ocurre cuando se legitiman los puntos de vista morales con frases como "es que a mí me educaron así" u otras del mismo tenor. El sujeto reconoce que existen otras formas de ver las cosas y que quienes las sostienen pueden tener sus razones. Pero él tiene las suyas propias y, como le va bien con ellas, no se molesta en compararlas de un modo crítico, para seleccionar la más acertada, si es que ésta existe.

Entre nuestros informantes hemos encontrado algunos interesantes ejemplos de esta centración deliberada. Uno de ellos justificaba su marcada animadversión hacia los homosexuales alegando simplemente su condición de musulmán. Con ello se remitía a la moral islámica que, en la inmensa mayoría de sus versiones, condena duramente la homosexualidad. Sin embargo, este mismo informante consumía alcohol, no rezaba, ni ayunaba en Ramadán e incluso, habiéndose casado con una española, estaba educando a su hijo como católico. En consecuencia, él mismo estaba actuando de un modo absolutamente condenable, en función de ese mismo Islam al que se remitía. En este caso, nos encontramos con que la condición de musulmán era alegada para justificar una determinada toma de postura en concreto, pero no utilizada como el fundamento de un modo de vida global. Por lo demás, tampoco se ofrecían argumentos para explicar este rechazo, simplemente se aducía la propia confesión religiosa. Es de suponer que nuestro informante consideraba que, en su calidad de musulmán, tenía que asumir la ética islámica y rechazar a los homosexuales. Pero esta ética no era realmente sacada a colación. Y aunque le solicitamos que lo hiciera, él siguió remitiéndose sin más a su condición de musulmán. De este modo, no estaba argumentando exactamente que los homosexuales fuesen rechazables, sino simplemente exponiendo la razón por la cual él los rechazaba; no estaba explicando por qué las cosas eran de un determinado modo, sino por qué él las veía así; lo que estaba intentando justificar era por qué él era cómo es, en vez de ser de otro modo.

Al aducir esta respuesta, nuestro informante podía estar queriéndonos decir dos cosas. La primera era que, siendo musulmán, era perfectamente lógico que profesase unas determinadas concepciones éticas. En este caso su explicación consistiría en lo que Drapper (1988) denomina una justificación o "warrat", a lo cual nos hemos referido en el apartado III.9. Se trataría de una especie de resumen de la propia visión moral, destinada a informar al interlocutor de a qué tiene que atenerse. Pero también puede que nos estuviera diciendo simplemente "yo soy así y déjeme en paz". Este "yo soy así" implica que nuestro informante puede admitir que otros sustenten otros puntos de vista, pero que él tiene los suyos. No tiene por qué justificarlos, pero tampoco les pide explicaciones a los demás.

De lo que se trata es, en definitiva, de una centración deliberada, pero parcial. En ciertos aspectos de la existencia, para ciertas facetas de la vida, uno se remite sin más al propio planteamiento ideológico. No le interesan otros puntos de vista, ni las razones por las que pueden ser sustentados. Tampoco interesa, por ello mismo, defender esta postura frente a los demás, recurriendo a determinados argumentos. Pero este mismo planteamiento ideológico no va a ser utilizado a la hora de calibrar otros comportamientos. Si en un momento dado se parte de una ideología en particular, en otros pueden sustentarse posiciones opuestas a esta misma ideología y que habrán de ser justificadas de manera diferente. La centración es parcial, deliberada y de conveniencia.

Otro ejemplo interesante, sobre el que también volveremos más adelante, es el de ciertos padres marroquíes que mantienen su modo de vida tradicional, pero toleran hasta cierto punto que sus hijos no hagan lo mismo que ellos (Castien, 1996 y 2000: apartado VIII). Ellos respetan los tabúes contra la carne de cerdo y el alcohol, y propugnan unas normas de pudor muy estrictas, pero pueden tolerar que sus hijos e hijas beban cerveza, coman carne prohibida o vistan como los jóvenes españoles de su misma edad. Este era el caso de un jardinero, asentado en España desde hacía dos décadas. Para él sus hijos, al vivir en España debían seguir "la Ley Española". Pero él, decía, como ya era mayor, no

podía cambiar, por eso seguía la "Ley Vieja". En este caso, como vemos, nos encontramos con una relativa centración, compatible con un reconocimiento de la utilidad de otros modos de comportarse.

IV.12. Algunas condiciones de producción del pensamiento intelectual

Evidentemente, habida cuenta del menor esfuerzo cognitivo que requieren, la orientación y el pensamiento cotidianos son más sencillos y, por lo tanto, más fáciles de desarrollar. Asimismo, son absolutamente imprescindibles, pues se hallan indisolublemente asociados con el conjunto de actividades necesarias para la reproducción inmediata de todo ser humano. Por el contrario, la orientación y el pensamiento intelectuales no son imprescindibles. Pueden aparecer, pero sólo bajo ciertas condiciones. En este apartado vamos a intentar dilucidar, aunque sea brevemente, cuáles son exactamente estas condiciones. Nuestro trabajo va discurrir necesariamente por dos vertientes distintas. La primera va a referirse a las razones por las cuales la gente se siente impulsada a desarrollar una orientación intelectual respecto a ciertas cuestiones. Ello nos obligará a reflexionar sobre las motivaciones subjetivas y las funciones sociales a las que responde esta orientación. La segunda atañe a las específicas condiciones sociales que permiten a las personas que adoptan esta orientación intelectual desarrollar asimismo las habilidades cognitivas necesarias para pensar de un modo intelectual. Pues este pensamiento requiere de una intensa capacidad de abstracción para explicitar los principios categorizadores y para manejarlos ordenadamente en un gran número. Por esta razón, podemos considerarlo como una peculiar habilidad cognitiva. En general, no pretendemos ofrecer una respuesta completamente original a ninguno de estos problemas. Nos interesa más bien despejar una serie de obstáculos intelectuales, antes de seguir avanzando en las cuestiones más directamente relacionadas con nuestras particulares preocupaciones. Por ello, la relativa originalidad que pueda llegar a poseer nuestro enfoque residirá ante todo en el intento de armonizar nuestras respuestas con el marco conceptual que estamos elaborando.

En cuanto a los posibles motivos que impulsan a la gente a desarrollar una orientación intelectual, tenemos que contar, en primer lugar, con la disposición del tiempo necesario para entretenerse con este tipo de cuestiones, hecho que se viene señalando desde la antigüedad clásica. La posesión de un cierto ocio es, por ello, una condición sine qua non para su existencia. En términos sociológicos, ello implica que el pensamiento intelectual acerca de cualquier vertiente de la realidad debe ser cultivado en la mayoría de los casos por especialistas, a tiempo completo o parcial, liberados total o parcialmente del trabajo material y mantenidos para ello total o parcialmente por los restantes miembros de la sociedad. Estos especialistas son conocidos habitualmente como *intelectuales*.

Pero no basta con disponer del tiempo necesario, ni tampoco con tener cubiertas las necesidades materiales más perentorias. Ambas son sólo dos condiciones que permiten poner en marcha esta orientación. Tiene que existir igualmente una motivación a hacerlo. Posiblemente, el desarrollo de la misma tiene bastante que ver con la necesidad humana de profundizar en los distintos aspectos de la realidad interna y externa, con el fin de dominar mejor el exterior y de potenciar ciertas cualidades personales. Pero de cualquier manera es ésta una cuestión que aquí no nos concierne demasiado, por lo cual no nos vamos a ocupar de ella.

En cuanto a las condiciones que permiten el desarrollo de las habilidades necesarias para trascender el pensamiento cotidiano, la primera de ellas consiste, de nuevo, en la disposición del tiempo indispensable para cultivarlas como es debido. Pero no es la única. Como cualquier otra habilidad, las que figuran en la base del pensamiento intelectual sólo pueden desarrollarse a través del ejercicio de una serie de actividades específicas. Estas actividades únicamente pueden ser ejercidas además en determinados contextos sociales, es decir, en unos específicos contextos de interacción con otras personas. Son actividades aprendidas de los otros por medio de un proceso de socialización. Por

esta razón, podemos considerarlas como *actividades sociales*. Y, por ello mismo, podemos definir a las habilidades cognitivas que requiere el pensamiento intelectual como habilidades cognitivas socialmente adquiridas y desarrolladas.

Para que esta afirmación resulte algo menos abstracta, tenemos que mostrar, aunque sea sólo muy someramente, de qué modo el ejercicio de una determinada actividad contribuye al desarrollo de otra determinada habilidad cognitiva. De acuerdo con Vygotsky (1995: Cap. VII; Kozulin, 1994: Cap. IV), y como ya pudimos observar muy brevemente en el apartado I.7., las funciones mentales superiores sólo pueden desarrollarse por medio de una serie de actividades prácticas desarrolladas con la ayuda de unas "herramientas cognitivas" externas al sujeto. Con la ayuda de ellas, el sujeto logra superar algunas de sus limitaciones. Así, sólo es capaz de realizar la actividad de que se trate, y de desarrollar la habilidad en cuestión, con el concurso de la herramienta cognitiva adecuada. Solamente en una fase posterior puede tener lugar un proceso de interiorización, mediante el cual se desarrolla hasta tal punto la habilidad, que puede llegar a realizarse la actividad requerida sin la intermediación de la herramienta en cuestión.

En nuestro caso, diremos que la capacidad de producción de principios más abstractos y de manejo combinatorio de los mismos es una habilidad cognitiva que se cultiva mediante el ejercicio del pensamiento intelectual con la ayuda de una herramienta cognitiva consistente en el lenguaje escrito. Numerosos autores, como Vygotsky (1995: 175-178), Bourdieu (1988b: y 1991: p. 115-124), Goody (1985 y 1990), o el mismo Rousseau (1980), han explorado la idea de que la escritura es una herramienta muy eficaz para desarrollar lo que nosotros hemos denominado el pensamiento intelectual, es decir, la explicitación de principios separados y su manejo combinatorio de un modo ordenado y coherente. Ello se debe a varias razones.

En primer lugar, proporciona un soporte permanente para los signos lingüísticos. Ello permite examinar una y otra vez con detenimiento exactamente un mismo mensaje, haciendo posible la captación de las categorías que lo estructuran y de las relaciones de correspondencia mantenidas entre ellas. De este modo, resulta más fácil construir configuraciones más complejas. Igualmente, se vuelve más sencillo elaborar configuraciones más generales, en cuyo seno puedan quedar integradas las más parciales.

En segundo lugar, el carácter duradero del soporte material sobre el cual ha sido objetivado este lenguaje verbal permite también que el mensaje pueda ser desplazado a nuevos contextos distintos de aquellos en los que fue originalmente producido. De hecho, generalmente uno escribe para que le puedan leer personas a las que no conoce, y cuyas motivaciones para leerlo son sólo supuestas en términos generales. Cuando escribimos nos estamos dirigiendo a unos desconocidos, que no saben apenas nada sobre lo que queremos decir, por eso hay que aclarárselo todo en la mayor medida posible. Como muy bien señala Vygotsky, al escribir se hace abstracción del interlocutor (1995: 176). Todo ello hace posible una mayor *descontextualización* del mensaje. Esta menor dependencia del contexto, esta mayor autosuficiencia del mismo, debe compensarse, como ya sabemos, con otra mayor sumisión respecto a una configuración más compleja e integrada, para lo cual es necesaria una definición más precisa y menos elástica de los principios categorizadores. Cada categoría debe poseer un contenido más definido. Deben estrecharse los "gradientes de pertenencia" para cada una de ellas. Es necesario que el significado de los términos quede claro sin recurrir a ellos. Debe quedar claro qué categorías establecen qué relaciones de correspondencia con qué otras categorías. Se hace necesario limitar la polisemia de los términos lingüísticos. Debe lograrse que, en lo posible, cada palabra se corresponda con una única categoría, generada mediante un único principio.

En tercer lugar, al contrario de lo que ocurre en el caso del lenguaje hablado, y del pensamiento ligado a él, el código verbal escrito no se encuentra articulado con códigos kinésicos, prosódicos y proxémicos. Estos códigos ayudan a precisar el significado de un mensaje verbal en un contexto determinado. Ayudan, pues, a elegir la versión de cada principio que es preciso utilizar, tanto por lo que significa el objeto en sí, como por lo que conviene decir en cada momento. Sin la ayuda de estos códigos pueden darse también muchos malentendidos, que es preciso combatir alcanzando la adecuada precisión y rigidez.

Hemos señalado ya cómo las construcciones del pensamiento cotidiano se encuentran ligadas a situaciones concretas en las que hay que actuar prácticamente (Grize, 1981). Por ello, los códigos verbales se combinan con lo que podríamos llamar el *código de situación*. Definimos éste como todo aquel conjunto de categorizaciones al que ha sido sometida previamente la situación en la que se encuentra inmerso el actor social. Como ya mostramos con cierto detalle en el subapartado II.9., en función de cómo se categorizan ciertos aspectos del contexto social, se aplican luego, por ejemplo, ciertas configuraciones parciales en vez de otras para "explicar" determinados acontecimientos.

Precisamente, los códigos kinésicos, prosódicos y proxémicos proporcionan al actor social los criterios adecuados para categorizar este contexto, y, en consecuencia, aplicar luego una determinada configuración en vez de otra (Martín Criado, 1991). El código de situación, como los otros códigos, ayuda a precisar el significado de los términos empleados. Ayuda a establecer qué categoría determinada se corresponde en un momento dado con qué etiqueta lingüística determinada y, por lo tanto, qué principios simples participan en la constitución de un determinado principio complejo.

Y, en cuarto y último lugar, cuanto más descontextualizado se encuentra un mensaje, mayor es el número de contextos distintos en los que puede ser aplicado. Ello quiere decir que ha de ser mayor igualmente el campo de aplicación de los principios categorizadores contenidos en él. Por lo tanto, más generales deben ser estos principios. Así, la descontextualización conduce a construir principios no sólo más explícitos y claros, sino también más generales. Y la mayor generalidad de estos principios es lo que posibilita precisamente el que se puedan construir esas configuraciones más generales. Pues, repitiéndonos una vez más, una configuración más general se construye articulando indirectamente las configuraciones más parciales, por medio de una serie de principios más generales que los integrados en aquéllas, y que pasan a actuar ahora como principios más centrales en relación a los mismos.

Por todo lo anterior, la escritura ha constituido con respecto al desarrollo intelectual ontogénico del individuo y con respecto del desarrollo histórico de la humanidad un instrumento muy valioso para el desarrollo del pensamiento intelectual más complejo. El estudio de las relaciones entre los distintos tipos de pensamiento y las distintas tecnologías intelectuales nos parece personalmente un tema fascinante. Jack Goody (1985 y 1990) ha trabajado especialmente en esta línea. Pero éste no es lugar para ocuparnos de él más de lo que ya lo hemos hecho.

IV.13. El proceso de divulgación

Sin embargo, no todo el mundo dispone del tiempo ni de la habilidad cognitiva necesarios para el ejercicio del pensamiento intelectual. Esta es una prerrogativa de esos especialistas conocidos como intelectuales. Se trata de personas fundamentalmente dedicadas al manejo del lenguaje escrito. No obstante, en las modernas sociedades industriales, la inmensa mayoría de la población utiliza de un modo habitual la escritura como herramienta cognitiva. Gracias a ella, desde nuestra infancia nos familiarizamos con construcciones tan abstractas como la gramática o las matemáticas. Por ello, casi todo el mundo sabe hasta cierto punto pensar en términos abstractos y posee en cierta medida la habilidad cognitiva necesaria para desarrollar un pensamiento intelectual. Así, en un sentido amplio,

podríamos decir que en las modernas sociedades industriales casi todo el mundo es un poco intelectual. La diferencia en este aspecto con las sociedades ágrafas es patente. Conviene recordar a este respecto los estudios comparativos realizados por Vygotsky y Luria en el Asia Central entre poblaciones de etnia uzbeka que continuaban con su modo de vida tradicional y otras que estaban ya en contacto con la civilización industrial (Kozulin, 1993: Cap. IV). No ha de extrañarnos, por todo lo anterior, el que en las sociedades modernas casi todo el mundo posea dentro de su repertorio individual una serie de principios muy generales, explícitos y abstractos similares a los de los demás. Dicho de otro modo, estos principios forman parte del repertorio colectivo de la mayoría de los miembros de la sociedad. En una fase posterior, pueden subordinar a estos principios generales otros más particulares, aplicables sobre algunos aspectos más parciales de la realidad. Y es esto precisamente lo que permite esa amplia movilidad laboral y situacional que, como señala Ernest Gellner (1989: Cap. II), es permitida por la posesión de una cultura general compartida.

Siendo todo esto así, parece más adecuado restringir la aplicación del concepto de intelectual exclusivamente a aquellas personas que se dedican al ejercicio de las formas más complejas de pensamiento intelectual. Para ello, obviamente necesitarán poseer esta particular habilidad cognitiva más desarrollada que el común de la población. Y ello requerirá por su parte de un empleo más intensivo del lenguaje escrito. De hecho, en la mayoría de las sociedades históricas el lenguaje escrito ha sido un monopolio o cuasi-monopolio de ciertos grupos de especialistas. A nosotros dentro de estos intelectuales nos interesan fundamentalmente, no aquellos cuyo pensamiento intelectual se aplica sobre tareas más técnicas y especializadas, como puede ser el caso de los ingenieros, sino aquellos que se dedican a la fabricación y transmisión de aquellas ideologías referentes a las facetas más generales del mundo, de los seres humanos y las relaciones que estos últimos mantienen y deben mantener entre sí. Dicho de otro modo, nos interesan los ideólogos en un sentido amplio. Por tales entendemos tanto al llamado intelectual moderno, que vive del valor de sus producciones en el mercado, como a lo que podríamos llamar ideólogos tradicionales, como es el caso del clérigo cristiano o el ulema musulmán.

Pero los ideólogos no sólo cultivan el pensamiento intelectual; también lo transmiten a los demás. Muchas veces esta transmisión implica una simplificación de los contenidos en el sentido descrito más arriba, con el fin de que puedan ser asimilados por personas peor provistas de esas habilidades cognitivas en las que ellos destacan. En este caso nos encontraremos ante un proceso de *divulgación*. Como consecuencia de esta labor divulgadora, los ideólogos van a dedicarse a fabricar en gran parte el repertorio colectivo que luego va a quedar a disposición del resto de la población.

A partir de estos sencillos presupuestos de partida, la interacción entre estos ideólogos y la gente corriente se convierte en un problema teórico de gran relevancia. Ante todo, nos encontramos con que esa interacción entre el pensamiento cotidiano y el intelectual, a la que antes nos habíamos referido, puede ser ahora enfocada de un modo mucho más concreto. No interactúan tanto los pensamientos en sí como las personas que los producen, las cuales pertenecen además a distintos grupos sociales. De este modo, para entender el proceso de conformación del pensamiento cotidiano, no basta con estudiar la actividad cotidiana con la cual se encuentra articulado. Pues una gran parte de las construcciones propias de este pensamiento no son en realidad forjadas en el curso de semejante actividad, sino que han tenido su origen en la actividad intelectual y han sido después tomadas del repertorio colectivo con el fin de manejarse en la vida cotidiana. En consecuencia, para entender el proceso de formación del pensamiento cotidiano en su globalidad hay que estudiar los canales mediante los que circulan las construcciones de los intelectuales hacia la gente corriente. Hay que estudiar mecanismos sociales como el sistema escolar o los medios de comunicación, por poner solamente dos ejemplos bastante obvios.

Asimismo, hay que tomar también en consideración el proceso de cotidianización de lo recibido a través de estos canales. No se trata únicamente de tener en cuenta el proceso cognitivo en sí, al cual ya nos hemos referido en el apartado IV.10., sino de estudiar de igual forma cómo este proceso cognitivo se articula con ciertos procesos de interacción social. Si como ya hemos visto, el desarrollo del pensamiento intelectual resulta posible gracias a la utilización de esa herramienta cognitiva que es el lenguaje escrito, el pensamiento cotidiano se encuentra ligado fundamentalmente al lenguaje verbal aplicado en las interacciones cara a cara. Por ello, una perspectiva de estudio interesante para mostrar cómo se produce esta cotidianización consiste en el estudio de los modos en que se combinan entre sí estos dos tipos de comunicación. Con ello, nos inscribimos en la línea de pensamiento ya esbozada por Gabriel Tarde en su obra clásica *La opinión y la multitud* (1986: Cap. III). Tarde esbozó de un modo muy convincente el proceso por el cual a través de la lectura de la prensa se captan una serie de ideas, que luego se convierten en "tema de conversación" entre los miembros del público. Es así como la conversación amplifica su difusión (Tarde 1986; Martín López, 1990: Cap. VI).

Continuando por nuestra cuenta con el análisis de Tarde, podemos añadir que el cambio de canal va a propiciar un cambio en el mensaje. Al convertirse en objeto de conversación, ocurre en primer lugar que las construcciones sufren un proceso de *contextualización* o, a veces, de *recontextualización*. Pues, pasan ahora a ser aplicadas en situaciones muy concretas, del mismo modo que la comunicación pasa ahora a dirigirse a interlocutores concretos y con fines concretos. Ello conduce a que el código verbal se combine con los códigos kinésicos, prosódicos, proxémicos y de situación. A consecuencia de esto ya no será tan necesaria como antes la precisión. Y, por ello, tampoco lo será ya la explicitación.

De este modo, es completamente necesario tener plena conciencia de que las producciones ideológicas con las que trabaja la gente en su vida cotidiana poseen frecuentemente un origen extra-cotidiano. Olvidar este hecho es un error que a veces se comete. Se estudia lo que algún colectivo dice o piensa acerca de algo, pero no de dónde le han venido las ideas con las que trabaja. En concreto, una ampliación ingenua del campo de estudio del método etnográfico tradicional a las sociedades modernas puede resultar en este aspecto muy arriesgada. Pues puede conducir a la importación del presupuesto, sobre el que han trabajado tradicionalmente los antropólogos, de que se estudia comunidades aisladas. En las sociedades modernas las pequeñas pseudo-comunidades que se presentan ante nuestro ojos no sólo no están aisladas en absoluto, sino que además, y, por ello mismo, toman una gran parte de sus elementos ideológicos del exterior. Este es un hecho que debe ser tenido siempre en consideración. No obstante, debido a nuestra necesidad de trabajar con un objeto relativamente circunscrito y, por lo tanto, manejable, vamos a considerar estos procesos de cotidianización y divulgación como un hecho ya dado de por sí. Por ello, únicamente vamos a examinar muy someramente algunos de sus procesos. Nuestra investigación empieza más allá de ellos, con el uso que hacen ciertas personas de sus resultados.

Y por esta misma razón, tampoco nos vamos a ocupar más que de un modo tangencial de las relaciones entre las elaboraciones ideológicas de los intelectuales y los posibles intereses objetivos de ciertos grupos sociales. Esta problemática de investigación, que se remite a la tradición marxista y cuyo máximo exponente es quizá Gramsci (1970), nos parece muy fecunda, pero excede por completo el ámbito que hemos delimitado para nuestra investigación. De nuevo, nos basta con tener conciencia de su existencia. No vamos a emprender por ello ningún estudio a fondo de los usos sociales de las distintas ideologías que vamos a estudiar, ni en general, ni en la sociedad marroquí en particular.

Tan sólo vamos a concluir este capítulo con algunas breves anotaciones acerca de la función de los intelectuales en la elaboración y difusión del Islam y sus relaciones con el resto de los creyentes musulmanes. Estas anotaciones nos servirán para dos fines. El primero es el de ilustrar brevemente la

exposición anterior. Y el segundo es el de ir introduciendo la problemática de estudio de la que nos ocuparemos ya más en profundidad en el Capítulo VI.

En primer lugar, de acuerdo con lo estipulado por el Islam sunní, el existente en Marruecos, la Revelación Divina, en su sentido estricto, es un acto que ha concluido a la muerte de Mahoma, "el sello de los profetas". Este ha legado a la humanidad el Corán, transcripción literal de la palabra divina y una serie de *hadices*, o dichos personales. Ambos constituyen las fuentes básicas de la ideología islámica. Los buenos conocedores de ambos, los expertos en materia religiosa, es decir, los ulemas han conformado tradicionalmente la elite intelectual de la sociedad, actuando como guías ideológicos de la comunidad y como consejeros y censores de los gobernantes (Lewis, 1990: Cap. V). Naturalmente, ello les otorgaba una suerte de monopolio estamental en esta materia. Algunos autores han tendido a contraponer un llamado Islam urbano y "ortodoxo", basado en los textos sagrados y en esta élite intelectual, a uno marabúutico y rural, en el cual el prestigio no se basaría en este tipo de conocimiento libresco, sino en una serie de cualidades carismáticas, e incluso taumatúrgicas, que se convertirán en síntomas de la posesión de la *baraka* o bendición divina. Por ejemplo, una gran parte de la descripción del Islam marroquí realizada por Geertz (1971) se basa en las características de este tipo de Islam. Sin embargo, de acuerdo con Munson (1993:Cap. V), este tipo de contraposiciones tan tajantes parecen un tanto cuestionables. Este autor señala que muchos morabitos eran también expertos religiosos, que era frecuente entre los ulemas la pertenencia a cofradías religiosas y que éstas gozaban de una fuerte presencia de estas en los ámbitos urbanos y dentro del personal del aparato estatal, el célebre *Majzen*.

Como quiera, esta elite intelectual no era un grupo cerrado y endogámico. Se podía acceder a ella a través de un largo proceso de aprendizaje memorístico de los textos sagrados, que podía realizarse incluso desconociendo el árabe clásico, en los medios berberófonos (Eickelman, 1985: Cap. II). El proceso empezaba durante la primera infancia, con la memorización del Corán, en cualquier escuela coránica rural o urbana. En algunos casos se proseguía, a veces con interrupciones por motivos económicos, estudiando con un cheij en las mezquitas-universidades de Fes y Marrakech, e incluso a un nivel superior, viajando por centros similares en el Cairo, Kairuán u otras grandes ciudades musulmanas. De este modo, entre los legos absolutos y los grandes intelectuales existían diversos estratos intermedios, lo que podíamos considerar una suerte de semiintelectuales, que habían cursado solamente los niveles inferiores de este aprendizaje. El gran historiador marroquí Germain Ayache (1981:157-158) nos explica perfectamente este hecho, refiriéndose en concreto al Rif de principios del siglo XX, aunque sus afirmaciones son generalizables a otros muchos lugares y épocas:

“Saber leer y escribir en árabe, conocer asimismo las siete maneras en las que se salmodia el Corán: he aquí un buen bagaje que daba el título de "táleb" con licencia para enseñar. Si se le añadían el cálculo, la gramática, un poco de letras, los elementos del derecho en conexión con la religión, se pasaba al rango de "fquih", es decir de sabio y de jurisconsulto.

El rol social del fquih era considerable. Porque el derecho consuetudinario que regía los litigios más simples era inoperante, cuando los asuntos se complicaban. De ahí, la necesidad de recurrir como consejero y como arbitro al fquih, depositario local de la "shari'a", derecho musulmán escrito y bien elaborado. En la vida colectiva, las asambleas de la fracción o del grupo de familias no dejaban nunca de consultar al fquih, sobretudo, porque en general, dejando aparte su competencia, se le sabía prudente y avezado”.

Muchos de estos intelectuales populares vivían muy humildemente, completando los magros ingresos que podían obtener como maestros, oficiantes religiosos y fabricantes de amuletos, con otros derivados de la frecuente profesión de sastre o con la magia, aunque esto último fuese condenado (Eickelman, 1985: Cap. V). Un sector minoritario aunque numéricamente significativo de la población, había tenido algún tipo de acceso a estos canales de educación. Por ejemplo, en Fes en la época anterior al protectorado puede haber llegado a un veinte por ciento de la población (Eickelman, 1997).

En un medio en el que no existían prácticamente otros sistemas educativos, en el que la mayoría de la población no estaba involucrada realmente en el único sistema existente, y en el que obviamente no existían medios de comunicación de masas, nos encontramos con que estos intelectuales, estos pequeños intelectuales como los hubiera llamado Gramsci (1970: p. 192-199), desempeñaban un rol clave en la reproducción de la ideología islámica entre la población.

Esta situación se ha vuelto en nuestros tiempos más compleja, no sólo por la presencia de grupos de intelectuales distintos de los tradicionales y hasta cierto punto en competencia por ellos (Eickelman, 1997), sino también, porque se han producido ciertos cambios en lo que respecta a la trasmisión del conocimiento religioso. Hoy en día la extensión de la educación permite a mucha gente legar acceder a los textos e interpretarlos. Dotándose de modelos más simplificados de interpretación, asimilados a través de la escolarización o de la lectura de obras de divulgación o del acceso a ciertos programas de radio y televisión, estas personas, entre las que figuran además mujeres, no sólo pueden interpretar por sí mismas los textos, sino además enseñar a otros estas interpretaciones (Daoud 1993; Eickelman, 1997; Kepel, 1984: Cap. II, IV, VI y VII). Se difunde, así, una suerte de intelectual islámico amateur. Se trata de lo que Etienne (1996) denomina "instruidos ilegítimos", que actúan en el campo religioso como lo que Weber denominaba "pequeños empresarios independientes" (1964: p.404 y ss). Evidentemente este hecho no es tampoco totalmente novedoso. Personas con una cierta formación religiosa, frecuentemente implicadas en cofradías, jugaban ya antaño un papel de liderazgo espiritual limitado de este tipo, aunque en menor escala.

En cuanto a nuestros propios ejemplos empíricos, uno observa como los hijos con ciertos estudios reprenden, incluso, a veces a sus padres analfabetos, cuando su comportamiento no parece ajustarse al Islam. Por ejemplo, en una ocasión en que una mujer mayor radicada en Madrid expresaba su antipatía hacia los negros, porque les quitaban el trabajo a los marroquíes, su hijo adolescente la reprimió diciendo que el Islam no permite el racismo (*onsoría*). En otra ocasión en que el padre de esta misma familia comentó su aprecio hacia las monjas católicas por su labor social, este mismo hijo le espetó el *hadiz* que declara que "no hay vida monástica en el Islam" (*la rahbanía fi il islam*). También podemos recordar a una joven que había cursado hasta secundaria y que tenía un cierto conocimiento de la literatura islámica de divulgación. Estos conocimientos, más bien parcos, a decir verdad, le habían permitido erigirse en una suerte de consejera y guía de sus amigas y parientes, quienes la escuchaban siempre con gran atención, cosa que también hacían algunos varones. Hechos de este tipo suponen una modificación del esquema tradicional y aumentan quizá la posibilidad de interpretar de un modo más creativo el Islam, debido en parte a la falta de rigor con la que a veces se actúa, y ello independientemente de que las intenciones de estos propagadores amateur con frecuencia no sean éstas en modo alguno.

En el caso concreto de la población inmigrada, frecuentemente los guías espirituales tradicionales no están disponibles, Por ello, el recurso a estos amateurs o incluso la necesidad a veces de guiarse por uno mismo resulta ineludible, y creemos que ello favorece aún más el incremento de esta flexibilidad.

Capítulo V

LAS IDEOLOGÍAS NACIONALISTA Y MODERNISTA

V.1. Introducción. Tres ideologías

En la Introducción y en el Capítulo I hemos señalado ya que nuestros informantes se servían fundamentalmente de tres grandes marcos ideológicos para dar cuenta de las semejanzas y diferencias existentes entre los españoles y los marroquíes. Se trataba, como recordaremos, de las ideologías islámica, nacionalista y modernista¹⁵. De este modo, una gran parte de las distintas combinaciones de principios categorizadores de las que se valían para interpretar, explicar y valorar estos fenómenos, y para orientar su actividad práctica en relación con ellos, podían ser remitidas a alguna de estas tres grandes ideologías. Según fuese el caso, los marroquíes y los españoles iban a ser percibidos y valorados de diferentes maneras, quedando, por ejemplo, encuadrados dentro de categorías sociales semejantes o diferentes, a las cuales se iba a poner luego en correspondencia con determinados rasgos psíquicos y morales, así como con ciertas orientaciones conductuales.

Esta idea ha guiado una gran parte de nuestra investigación. En los dos capítulos anteriores hemos hecho un pequeño alto en el camino, con el fin de elaborar un instrumental analítico que nos permitiese formular el conjunto de nuestro planteamiento con una mayor precisión. Hecho esto, podemos volver ahora sobre esta primera idea y tratar de desarrollarla de un modo más operativo. Con este propósito, vamos a utilizar nuestros conceptos de "principio categorizador", "articulación horizontal" y "vertical", "encadenamiento", "configuración ideológica" "centro y periferia" y demás para describir y analizar las construcciones ideológicas de las que se sirven nuestros informantes. Esperamos que, al exponer de un modo más preciso lo que queremos decir, podamos ir planteando también con una mayor claridad una serie de problemas teóricos relacionados con nuestro objeto de estudio. Pues, sin duda, uno de los grandes defectos- o una de las grandes virtudes, según lo que le interese realmente a cada uno -inherentes al empleo de un lenguaje poco operativo es la imposibilidad de definir con claridad los hechos de los que nos estamos ocupando y los problemas que pueden encontrarse vinculados con ellos. Asimismo, esta reformulación va a constituir una primera puesta a prueba de la capacidad de este marco conceptual, que hemos ideado de un modo fundamentalmente deductivo, para organizar adecuadamente nuestro material empírico. Esta confrontación con la realidad va a resultar posible porque estas ideologías, si bien son en sí unos constructos un tanto abstractos, elaborados reuniendo los rasgos comunes de una multitud de fenómenos concretos, poseen con todo un carácter ya mucho más concreto que el de los procesos cognitivos de categorización- tanto en su vertiente más intelectual, como en la más cotidiana -en los que nos hemos centrado hasta el momento. Y gracias a ella, vamos a proseguir nuestro avance hacia una mayor concreción.

¹⁵ *Hablamos de la ideología nacionalista y no del nacionalismo, de ideología modernista y no de modernismo, de ideología islámica y no de Islam, así como de ideología religiosa y no de "religión. Lo hacemos así porque en cada caso el segundo término abarca también actividades prácticas, organizaciones e instituciones, todo lo cual, creemos, debe separarse analíticamente del hecho ideológico en sí. Por esta razón, su empleo nos podría llevar a muchas confusiones. No obstante, una vez aclarada nuestra posición, en ciertos casos, por razones de comodidad y para facilitar la lectura, utilizaremos el segundo término, pero entendido siempre en el sentido del primero y renunciando a sus otros significados.*

Asimismo, al utilizar en todos los casos el sustantivo "ideología" ponemos de manifiesto lo que existe en común entre todas ellas. El adjetivo que le acompaña nos sirve para mostrar qué es lo que diferencia entre ellas a todas estas variantes de un mismo género.

No obstante, la aplicación de todos estos conceptos analíticos sobre estas tres ideologías nos va a plantear un problema epistemológico de una cierta magnitud. Resulta que el campo de aplicación de los conceptos que hemos ido acuñando hasta el momento se hallaba constituido por los procesos psíquicos propios de cada individuo concreto. En cambio, estas ideologías, y cualquier otra, son por naturaleza hechos colectivos. Si pretendemos aplicar ahora sobre ellas nuestro instrumental analítico, tendremos que proceder primero a una breve discusión teórica acerca de las condiciones bajo las que puede darse esta aplicación y de las adaptaciones que, acaso, nos vaya a exigir la misma.

Esta va a ser la primera tarea a la que nos vamos a consagrar en este capítulo. Una vez que la hayamos concluido, procederemos a un análisis muy somero de las ideologías nacionalista y modernista, posponiendo el de la islámica para el siguiente capítulo, ya que pretendemos estudiarla con un mayor detenimiento, habida cuenta de su importancia entre la mayoría de nuestros informantes. En el marco de estos análisis vamos a dedicar lógicamente una atención preferente al papel de cada ideología en la estructuración de la visión y el comportamiento de la población autóctona respecto a los inmigrantes procedentes del llamado Tercer Mundo. Asimismo, nos vamos a interesar por el papel de ambas ideologías en la visión de los marroquíes acerca de su situación en el seno de la sociedad española y sus respuestas ante la misma. A través del examen combinado de estas dos caras de la misma moneda, vamos a intentar profundizar un poco más en el planteamiento esbozado en el apartado I.10. Por último, trataremos de abstraer de estas ideologías, y de otras a las que nos referiremos aquí de un modo más tangencial, una serie de componentes ideológicos generales, de los cuales haremos amplio uso en capítulos posteriores, especialmente en el IX.

V.2. Configuración ideológica e ideología

En virtud del planteamiento construccionista que venimos desarrollando desde el apartado I.5., cada sujeto posee un repertorio individual de principios de categorización, a los que puede combinar entre sí de diversas formas. Mediante estas distintas combinaciones, va a ir forjando sus distintas configuraciones ideológicas. Este repertorio individual es, como ya señalamos entonces, el resultado de una apropiación activa con respecto a un repertorio colectivo. Este último no consiste en un mero muestrario de principios inconexos, sino que, por el contrario, comprende también una serie de combinaciones de principios más o menos extensas. En este sentido, se puede decir que se encuentra ya *preestructurado*, en relación con el sujeto que lo utiliza. Como consecuencia de esta preestructuración, no tiene lugar únicamente esa limitación de la creatividad del sujeto a la que ya nos referimos. Asimismo, en la medida en que el repertorio colectivo existente a disposición de los miembros de un determinado medio social se encuentra ya sistematizado de este modo, las configuraciones ideológicas de estas personas van a compartir necesariamente ciertos rasgos comunes. Así, aunque del mismo modo que no existen dos personas exactamente iguales, tampoco existen dos configuraciones ideológicas iguales, sí es posible dictaminar que, en un nivel de abstracción más elevado, muchas de estas configuraciones coinciden entre sí, a pesar de sus inevitables diferencias concretas.

Uno de los factores que contribuyen a que este repertorio colectivo se encuentre tan marcadamente preestructurado estriba en la propia naturaleza del pensamiento cotidiano, responsable de la mayoría de nuestras operaciones intelectuales. Pues, como ya pudimos apreciar en el capítulo anterior, es éste un pensamiento que se distingue por su escaso uso de la abstracción analítica, lo cual le hace operar una y otra vez con unos mismos entramados de principios, a los que ha de aplicar, en consecuencia, en situaciones de lo más variado.

Este carácter relativamente preestructurado del repertorio colectivo constituye para nosotros el fundamento empírico a partir del cual podamos postular la existencia de una serie de ideologías, en

cuanto que formas de pensamiento compartidas por un número significativo de personas. Ello es así porque podemos articular entre sí varios de estos fragmentos preestructurados, dando lugar a diversas síntesis relativamente amplias. Estas síntesis ideales son, como puede apreciarse, elaboradas por el propio investigador. Cada ideología va a consistir simplemente en una de estas síntesis, es decir, en un constructo teórico. De este modo, las ideologías no se encuentran enclavadas en los sujetos, que únicamente poseen configuraciones ideológicas más o menos estructuradas y coherentes, y tampoco lo están en el repertorio colectivo, que tan sólo contiene fragmentos ideológicos más o menos amplios. Son elaboraciones del propio investigador, o de cualquier otro que desee agrupar en un constructo teórico los fragmentos ideológicos que encuentra ante sí.

Tan sólo en el caso particular de ciertas producciones del pensamiento intelectual es posible sostener que las personas se encuentran unas configuraciones muy amplias y elaboradas, cuya naturaleza coincidiría de manera aproximada con la de las ideologías, en el sentido estricto en el que las hemos definido aquí. Estas síntesis ideológicas dotadas de este mayor nivel de realidad ontológica pueden haberse plasmado, incluso, en una serie de textos escritos. De este modo, la tarea de sistematización que realiza generalmente el investigador, especialmente cuando se ocupa del pensamiento cotidiano, habrá sido realizada en parte ya previamente por otros intelectuales distintos de él mismo. Es por esta razón precisamente por la que muchos de estos intelectuales merecen ser considerados, en su calidad de sistematizadores de los frutos del pensamiento cotidiano, como auténticos fabricantes de ideologías. Pero incluso en este caso, nos encontraremos seguramente con que el corpus escrito en cuestión puede hallarse constituido por diversas "capas", por distintos componentes, posiblemente contradictorios entre sí. La puesta por escrito no equivale siempre a la plena sistematicidad. De un corpus escrito se pueden extraer diversas lecturas, es decir, diversas síntesis ideales, de la misma manera que a menudo se agrupa parte del contenido de las obras de varios autores dentro de una sola síntesis. Las tareas propias del investigador nunca están completamente realizadas antes de que él mismo las emprenda.

En cuanto que síntesis teórica entre ciertos fragmentos del repertorio colectivo, una ideología puede ser considerada un tipo como ideal, en el sentido weberiano del término (Weber, 1985: p. 60-66). Como tal tipo ideal, esta ideología ostenta un carácter más abstracto que las configuraciones ideológicas que los individuos poseen realmente. Pero, salvo este mayor nivel de abstracción, no existen diferencias cualitativas entre ambas. Es por ello por lo que podemos aplicar también sobre las ideologías los diversos instrumentos que habíamos dirigido originalmente sobre los procesos de categorización individual. Es lo que vamos a hacer con conceptos como los de "principio", "articulación", "centro", "periferia" y todos los demás. Del mismo modo, podemos hablar de ideologías más parciales y de otras más globales, que abarcarán a las anteriores. Y las diferentes ideologías habrán de corresponderse además con diferentes estilos de categorización creativa. Pero de esta última cuestión no nos ocuparemos hasta el Capítulo IX.

Las configuraciones ideológicas concretas de las personas concretas combinan conjuntos de principios que pueden ser considerados como fragmentos de distintas ideologías. Es por ello por lo que el pensamiento de las personas reales suele consistir generalmente en una especie de híbrido ideológico. Consta de fragmentos muy diferentes y muy poco sistematizados. La pureza ideológica es algo realmente notable por su excepcionalidad. Por ejemplo, en nuestro caso, los distintos inmigrantes marroquíes con los que nos hemos encontrado suelen utilizar simultáneamente fragmentos ideológicos que se pueden remitir a estas tres ideologías, si bien el peso que ostentan estos distintos fragmentos no es obviamente el mismo para cada persona. Debido a esta presencia en el interior de las configuraciones ideológicas de nuestros informantes de elementos que pueden ser remitidos a cualquiera de estas tres ideologías, nuestro análisis va a estructurarse en dos partes. En la primera, que culminaremos en este capítulo y en el próximo, describiremos cada ideología por separado. En la

segunda, a la que nos consagraremos de manera especial en los dos siguientes, examinaremos algunos de los modos más característicos en los que se pueden combinar dentro de las configuraciones ideológicas reales elementos procedentes de estas tres ideologías.

Como todos los demás modelos ideales de este tipo, las ideologías sólo nos sirven como una herramienta heurística, como un modelo simplificado de la realidad, que nos permite describir condensadamente un conjunto de hechos. Constituyen una especie de guía, que nos ayuda a clasificar más rápidamente los distintos fragmentos ideológicos que localizamos. Como tales, resultan de una gran utilidad. Pero es preciso no olvidar que son construcciones abstractas. No hay que confundirlas con las configuraciones ideológicas concretas, especialmente cuando nos ocupamos del pensamiento cotidiano. De lo contrario se corre el riesgo de atribuir al objeto una mayor coherencia y sistematicidad de la que realmente posee.

Pero no se trata tan sólo de poder encuadrar las combinaciones de principios que inferimos de ciertas declaraciones o de ciertas conductas dentro de unos determinados tipos preconstituidos. A esta primera función más sencilla es necesario añadirle otra más compleja. Para poder *interpretar* adecuadamente estos fragmentos se hace preciso establecer la combinación de principios más centrales a la que ellos podrían quedar hipotéticamente supeditados. De este modo, la combinación de principios que constituye el fragmento que estamos examinando estaría ocupando una posición periférica respecto a estos otros principios, que formarían parte de la ideología a la que lo remitimos. En virtud de esta supeditación, estos últimos principios, o bien se asociarían de un modo dominante con ellos, o bien formarían parte de su combinación constituyente y contribuirían, por lo tanto, a conformarlos. En el primer caso, las categorizaciones que se realizarían por medio suyo serían unas en concreto, en vez de otras posibles. En el segundo, la combinación constituyente de estos principios sería también una particular, en lugar de otra.

Lo que buscamos son, pues, los cimientos más profundos del edificio que observamos a simple vista. Queremos saber por qué éste es como es. Tenemos entre manos un fragmento ideológico y queremos remitirlo al centro que determina en una gran parte su naturaleza. En otras palabras, estamos buscando cuál debe ser el centro de la periferia que ya poseemos, y cuál debe ser la causa, en un sentido más general, de ciertos efectos. Nos remontamos desde el efecto a las causas. Pero naturalmente, al establecer un hipotético centro para las periferias que ya hemos recolectado, establecemos asimismo el conjunto de la ideología en la que ambos están integrados.

Esta operación de *remisión* de un fragmento ideológico ya localizado a la supuesta ideología de la que parece formar parte no deja de ser una empresa arriesgada. Siempre pueden surgir dudas acerca de si tal o cual fragmento podría remitirse también a otra ideología distinta. De hecho, éste ha sido el problema con el que hemos tropezado reiteradamente a lo largo de nuestra investigación. Y de nuevo, tenemos que admitir que no disponemos de ninguna fórmula mágica para solucionarlo. El único criterio para dictaminar que vamos por buen camino es la capacidad de las síntesis ideológicas que establecemos para dar cuenta del material con el que nos enfrentamos. Por ello, todas estas síntesis van a ser siempre provisionales; habrán de ser progresivamente perfeccionadas o incluso podrán llegar a revelarse como una vía muerta, a la que no habrá más remedio que abandonar.

Este material empírico a organizar no va a consistir casi nunca en exclusiva en el recopilado directamente por el investigador. Apenas existen campos de investigación vírgenes hoy en día. Por ejemplo, en nuestro caso concreto, las ideologías que hemos localizado entre nuestros informantes se encuentran ampliamente extendidas y, aunque no siempre con nuestros mismos términos, su existencia ha sido abundantemente apuntada. Ello vuelve, ya de por sí, mucho más plausible la aplicabilidad de estos constructos teóricos a cuya elaboración nos hemos estado entregando.

Una vez que hemos expuesto qué es lo que queremos hacer y cómo lo vamos a hacer, vamos a realizar algunas aclaraciones con el fin de evitar posibles malentendidos.

En primer lugar, somos plenamente conscientes de la complejidad de las ideologías de las que nos estamos ocupando. La descripción y análisis en términos globales de las tres en conjunto y de cada una de ellas por separado desbordaría por completo los límites que nos hemos marcado en esta investigación. Por ello, vamos a abordar únicamente aquellos aspectos suyos, cuya relación con nuestros objetivos es más directa. Con este propósito, comenzaremos describiendo muy someramente los principios y encadenamientos centrales de cada una de estas ideologías. Hecho esto, nos ocuparemos, en segundo lugar, de desentrañar el modo en el que estos principios más centrales se articulan con aquellas otras combinaciones de principios más periféricas que más nos interesan aquí. Estos últimos consisten en sus principios de categorización social más utilizados entre la población estudiada. Abordaremos la constitución de estos principios y expondremos aquellos otros que se les asocian más frecuentemente para caracterizar a las distintas categorías sociales y orientar el comportamiento respecto a cada una de ellas.

Somos plenamente conscientes igualmente de que estas tres ideologías se hayan extendidas entre una población mucho más amplia que aquella de la que nos estamos ocupando. Por ello, nuestros análisis no puede aspirar en modo alguno a agotar el conjunto de las características que presentan estas ideologías en otros lugares del mundo. No obstante, las versiones concretas que vamos a ir exponiendo revisten una cierta originalidad, que las hace merecedoras de un estudio específico. Además esperamos que algunos de los resultados de estos análisis de unos hechos específicos puedan ser extrapolados a otros contextos diferentes.

Es obvio que entre la población estudiada se encuentran también elementos susceptibles de ser remitidos a otras ideologías diferentes. Pero nosotros no pretendemos en modo alguno agotar tampoco su repertorio colectivo. Asumimos plenamente que ni las ideologías, ni las configuraciones ideológicas típicas que vamos a exponer aquí y a lo largo de toda nuestra investigación, son las únicas existentes dentro del colectivo que estamos estudiando. No buscamos la exhaustividad, sino sólo la relevancia. Del mismo modo, tampoco estamos interesados, tal y como señalamos en el capítulo anterior, por el estudio de los complejos procesos psicosociales mediante los que han sido construidas estas ideologías, ni por las distintas funciones que han podido desempeñar a lo largo de la historia en diferentes contextos.

V.3. La ideología nacionalista

La primera ideología de la que nos vamos a ocupar es la nacionalista. Simplificando mucho podemos decir que posee tres rasgos básicos. Estos rasgos consisten, más exactamente, en la presencia de unos determinados principios de categorización y en la de unas determinadas formas de combinación entre ellos y con otros principios diferentes menos importantes.

El primero consiste en el uso del principio de categorización social *nacional*. Este principio adscribe a cada persona a una específica "nación" y, con ello, las distribuye a todas ellas entre una serie de grupos nacionales. Es un principio muy complejo constituido por numerosos principios simples. Sin embargo, podemos agrupar todos estos principios en dos, que se encontrarían articulados verticalmente con él. El primero es el *jurídico-estatal*. Clasifica a la gente según el estado con el cual se encuentra vinculada jurídicamente¹⁶. El segundo principio es el *etnonacional*. Este principio

¹⁶ Podríamos decir que clasifica a las personas en función de cuál es el estado del que son ciudadanas. Pero sólo podríamos hacerlo, entendiendo el término "ciudadano" en un sentido muy amplio, para lo cual tendríamos que

distribuye a los seres humanos entre distintos grupos etnonacionales. Se halla constituido por una amplia combinación de principios *culturales*, que distinguen entre diversos rasgos como la lengua, el "carácter", el "estilo de vida" e, incluso, en ocasiones, ciertos rasgos físicos. Ambos principios van a tender a mantener entre sí una asociación de carácter igualitario. Ignasi Álvarez (1994) bosqueja un planteamiento bastante similar al que estamos exponiendo aquí.

El segundo elemento característico de esta ideología consiste en el peculiar uso de la adscripción nacional como *criterio orientador* del comportamiento hacia el otro. A igualdad de condiciones, cuando aquél sea un "connacional", el comportamiento hacia él habrá de ser *más favorable* que cuando sea un "extranjero". Existe, pues, un obvio favoritismo endogrupal. Y ello puede conducir a la discriminación del extranjero. Por ello mismo, los inmigrantes son considerados "huéspedes", que, al no encontrarse en "su país", deben conformarse con una posición subordinada.

Y el tercer y último de estos rasgos estriba en la posición central que ocupa en su seno el principio nacional. Es aplicado constantemente en diversas situaciones de interacción social. Y esta aplicación resulta posible porque mantiene subordinados a él un gran número de principios caracterizadores y orientadores de la conducta. Dentro de una configuración ideológica en la que predomine esta ideología los demás posibles principios de categorización social, como los basados en la "ideología política", la "clase social", la "profesión" etc resultarán *subalternos* respecto a él. Se aplicarán en menos ocasiones y la combinación de principios en torno suyo será más reducida.

A continuación vamos a ir describiendo por separado cada uno de estos tres rasgos distintivos. Vamos a intentar compaginar de nuevo la necesaria elaboración teórica en un nivel relativamente abstracto y general con la atención a dos series de hechos concretos que nos interesan especialmente en esta investigación. Se trata, por una parte, de las versiones concretas de esta ideología a las que se pueden remitir los componentes ideológicos localizados entre nuestros informantes y, por la otra, del modo en el que estos componentes ideológicos nacionalistas contribuyen a modelar el comportamiento de la población autóctona con respecto a los inmigrantes, convirtiéndose entonces en uno de los factores que conforman el contexto de acogida con el que se encuentran.

V.4. El principio nacional

Acabamos de señalar que el principio nacional se haya constituido por otros dos principios más simples. El primero de ellos, el jurídico-estatal, es relativamente simple. Por ello, es también bastante fácil de aplicar, dado que se basa en un aspecto de la persona que se puede abstraer fácilmente de los demás. En cambio, el principio etnonacional es mucho más complejo. Hemos visto ya como en su constitución podían figurar ciertos rasgos que aludían al aspecto físico de las personas. Es lo que ocurre cuando decimos que los suecos son rubios o los españoles más morenos. No se trata únicamente de que el principio nacional se asocie con otros que establecen ciertos rasgos físicos. A esta articulación horizontal se añade con frecuencia otra de carácter vertical, en virtud de la cual algunos principios referentes a las cualidades somáticas personales pasan igualmente a constituir el principio etnonacional. En este caso ellos participan también en la determinación de la adscripción de una persona a un determinado grupo nacional. Es de este modo cómo una persona cuyos rasgos físicos chocan frontalmente con los estipulados a priori aparece como anómala; se aleja del prototipo de miembro de esta nacionalidad. Pero como vemos entonces, los principios referentes a estos rasgos físicos desempeñan más bien una función *complementaria* dentro de la combinación constituyente, para retomar la distinción introducida en el apartado IV.5. En lo fundamental, sirven más que nada

olvidarnos de la distinción entre el ciudadano, en el pleno sentido de la palabra, dotado de una serie derechos ante el Estado, y el mero súbdito que no disfruta de ellos.

para delimitar ciertos rasgos externos de lo que es en sí un complejo conglomerado de elementos ante todo culturales (Stolcke, 1993 y 1994) ¹⁷. Es ello lo que le diferencia del racismo propiamente dicho (Castien, 1997). Este es un primer problema teórico sobre el que habremos de volver en el apartado V.7.

Un segundo problema es el referente al hecho de si los distintos rasgos culturales o físicos que se adjudican a los miembros de cualquier nación son o no realmente compartidos, es decir, si nos encontramos ante una categorización realista o ficticia. A ello se añade el de hasta qué punto la indudable posesión efectiva en la actualidad en gran medida de estos rasgos compartidos es el resultado o no de una labor de ingeniería social. Pero nosotros no estamos interesados en ninguno de estos dos problemas. No pretendemos tomar parte en ningún debate acerca del mayor o menor grado de artificialidad de las identidades nacionales. No queremos ni decantarnos por quienes insisten en ella, como Gellner (1989), o por quienes nos recuerdan también el substrato objetivo de muchas naciones modernas (Vilar, 1998).

Este principio etnonacional, mediante el cual se distingue un determinado grupo nacional de los otros, o mejor dicho, se agrupa a un conjunto de personas como semejantes entre sí y diferentes de las demás, puede ser un tanto flexible. Es frecuente que la lengua utilizada ocupe un lugar destacado, como una de las categorías simples que constituyen la categoría etnonacional. Pero no siempre es así. Un caso especialmente interesante a este respecto es el de los suizos. Esta nacionalidad se haya escindida en cuatro grupos lingüísticos- alemán, francés, italiano y romance -tres de los cuales se integran allende sus fronteras dentro de otras tres naciones vecinas. Pero, a pesar de que la lengua suele ser considerada con mucha frecuencia un elemento clave en la conformación de los grupos etnonacionales, los suizos forman también su propia nación. De igual manera, un suizo francófono no tiene por qué ser asimilado a un francés, ni un suizo germanófono a un alemán. De este modo, hablar una lengua distinta no siempre implica formar parte de una nación diferente, ni compartir un mismo idioma lleva necesariamente a compartir una misma patria. Esto es lo que ocurre también con las distintas naciones iberoamericanas. En todos estos casos, aunque el principio lingüístico juegue un papel secundario en la combinación constituyente del principio etnonacional, este último no tiene por qué dejar, por ello, de ser operativo. Simplemente, es preciso que otros ocupen su lugar. Por ejemplo, volviendo sobre el ejemplo de los suizos, parece que en ausencia del principio lingüístico, juega un importante papel la atribución de un carácter más ordenado, puntual y ahorrativo y sentido cívico mayor que el de los pueblos vecinos (Windisch 1990). Igualmente, a las diversas naciones iberoamericanas se les atribuyen diferentes rasgos culturales y una historia diferenciada, que logran hacer distintos a quienes el uso de una misma lengua tendría que equiparar.

Es así como la flexibilidad de la que se puede hacer uso en el transcurso de las operaciones de articulación vertical permite, cuando es necesario, presentar la versión del principio etnonacional más adecuada en función de los propios fines. De este modo, si en ciertas ocasiones se hace uso de una versión del principio etnonacional en la que la lengua juega un papel central, en otros, como acabamos de ver, ésta no resulta tan relevante.

Tanto el principio jurídico-estatal, como el etnonacional son aplicables por separado. Se puede categorizar socialmente de un modo semejante a un grupo de personas por su vinculación jurídica a un mismo Estado, aunque posean importantes diferencias culturales. De la misma manera, no toda

¹⁷ "Con todo, creo que en casos de referencia simultánea a la cultura y a la 'raza', el fenotipo suele operar como una **marca de identificación** del origen del inmigrante, es decir, de disparidad en parte cultural y en parte nacional. En cambio, el racismo atribuye las diferencias socioculturales a la desigualdad racial." (Stolcke, 1993) (El subrayado es nuestro).

semejanza étnica tiene que implicar forzosamente la pertenencia a un mismo Estado. Así, se puede agrupar a ciertas personas dentro de una misma etnia, sin tener que propugnar por ello que forman parte de una misma nación. Sería posible también, en términos teóricos, imaginarse una vinculación a un estado, e incluso una lealtad nacional, carente de cualquier relación con identidad étnico-nacional alguna, aunque no exista ningún caso real de ello, al menos que nosotros sepamos. Pero lo que distingue al nacionalismo en el sentido estricto del término es que, en su caso, ambos principios mantienen una asociación básicamente igualitaria. De este modo, la pertenencia a un mismo grupo "cultural" ha de corresponderse con la vinculación con un mismo Estado, exista éste en la realidad o tan sólo bajo la forma de un proyecto político más o menos realista y perseguido con mayor o menor empeño. En este punto coincidimos totalmente con Ernest Gellner (1989: Cap. I) cuando afirma que "el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber una congruencia entre la unidad cultural y la unidad política". Cuando no se postule esta congruencia, nos encontraremos ante una etnia, pero no ante una nación. La existencia de un reconocimiento de una "identidad compartida" de carácter cultural, no basta para establecer la existencia de una determinada ideología nacionalista. Es necesaria la vinculación entre esta identidad cultural y una identidad estatal, ya sea para el presente o para un futuro anhelado.

Asimismo, la asociación entre estos dos principios puede variar según la específica ideología nacionalista de la que se trate. Puede ser más o menos intensa, más o menos igualitaria o jerarquizada y más o menos plena. Pero el prototipo perfecto de ideología nacionalista será aquel en el que esta asociación sea plena, intensa e igualitaria, es decir, basada en una correspondencia bidireccional.

Evidentemente, y de acuerdo con lo establecido en el apartado III.6., la ya apuntada flexibilidad del principio etnonacional va a permitir, cuando así se desee, conseguir que los resultados de sus categorizaciones se correspondan con los de las realizadas por medio del principio jurídico-estatal. Dicho de otro modo, se va a procurar que las personas queden agrupadas del mismo modo mediante ambos principios. Para ello, se recurrirá en cada caso a la versión del principio etnonacional que permita alcanzar este resultado deseado de antemano. De este modo, volviendo sobre los ejemplos que hemos examinado más arriba, cuando se quiere insistir en que los suizos o los uruguayos son realmente una nación, y no solamente un conjunto de personas agrupadas bajo la autoridad de un mismo estado, es preciso aplicar una versión del principio etnonacional en el que la lengua resulte un hecho relativamente secundario. Tampoco debemos olvidar que no sólo va a tener lugar una manipulación en el ámbito de las subjetividades. También se puede intentar que los rasgos culturales objetivamente poseídos acaben por ser lo suficientemente numerosos para que la aplicación de alguna versión del principio etnonacional resulte efectiva. Entre los numerosos ejemplos de ingeniería política de este cariz, nos parece especialmente paradigmático el de la recreación de una cultura nacional judía con su propia lengua a partir de unas poblaciones muy diversas a las que únicamente unía su confesión religiosa y que utilizaban el hebreo fundamentalmente en contextos religiosos.

Todo este cuadro puede volverse aún más complicado, en la medida en que ciertas categorías nacionales pueden compartir en mayor medida que otras ciertos rasgos, lo cual las volverá más cercanas entre sí. Esta mayor cercanía o alejamiento conduce a que las distintas categorías de este sistema se ordenen formando un *continuum*. Se trata de un hecho bastante frecuente. Por ejemplo, en el caso de nuestro sistema de categorías cromáticas, podemos ordenar los objetos de acuerdo a la longitud de onda de la luz reflejada por ellos, de la que el "color" no es más que la forma en que nos la representamos. De este modo, en un extremo tendríamos el azul, con la menor longitud de onda, y en el otro el rojo, con la mayor. Siendo esto así, podemos afirmar del modo más razonable que el color naranja se encuentra más próximo al rojo que al verde. Pero éste es un ejemplo particularmente sencillo. De lo que se trata es únicamente de un conjunto de categorías generadas por un principio

jerarquizador y que se hayan dispuestas en función del grado en el que poseen cierta cualidad, como lo es su longitud de onda.

En lo que respecta al principio del que nos estamos ocupando nosotros, la situación resulta bastante más complicada, debido a la mayor complejidad del mismo. Ante todo, tenemos que comenzar por distinguir entre los dos principios simples que lo constituyen. El jurídico-estatal genera fundamentalmente categorías discretas. Se es ciudadano de un estado o de otro. No obstante, en la medida en que determinados estados poseen intereses comunes, que les llevan a participar conjuntamente en determinadas instituciones supranacionales, se podría postular que los ciudadanos de estos estados mantienen ciertos vínculos jurídicos en común, que les hacen parecerse en este aspecto más entre sí de lo que se parecen a los de otros. Como quiera, el problema a resolver es, pues, desde un punto de vista cognitivo relativamente sencillo. La situación se vuelve, sin embargo, muy distinta cuando pasamos a ocuparnos del principio etnonacional.

En relación con este último principio, tenemos que tener en cuenta varios hechos. En primer lugar, ningún ser humano va a poder ser ubicado en una escala de "proximidad nacional" en función únicamente de la posición particular que ocupe algún aspecto suyo dentro de una determinada escala jerárquica parcial. Por el contrario, va a ser necesario tomar en consideración los diversos atributos que determinan la adscripción nacional. Y ello va a exigir operar simultáneamente con varias escalas parciales. Sin embargo, los resultados de unas y otras no van a ser siempre coincidentes. De este modo, por ejemplo, se podrá atribuir a los miembros de una determinada categoría etnonacional un cabello más moreno que el de los de otra, pero menos que el de los de una tercera categoría. Pero al mismo tiempo estas mismas personas serán menos religiosas que los de la segunda, aunque más que los de la tercera. Con ello, las distintas ordenaciones jerárquicas no coincidirán entre sí.

Esta situación se vuelve aún más complicada, debido a que una gran parte de los principios simples utilizados no son de naturaleza jerárquica. En principio, hablar una lengua u otra, o profesar una religión en vez de otra no es una cuestión de más o de menos, sino simplemente de sí o de no, si bien hay lenguas y creencias religiosas que se parecen más entre sí que otras. Es una cuestión que se resuelve mediante variables nominales en vez de ordinales. Pero estas variables nominales se pueden contar, con lo cual se puede establecer una mayor o menor proximidad nacional en función del número de ellas que es compartido. Las distintas categorías complejas nacionales serán, así, más o menos similares en función de la cantidad de categorías simples que tengan en común. De este modo, se podrá determinar que los argentinos y los uruguayos son más semejantes entre sí que lo que lo son ambos respecto a los vietnamitas, al compartir en mayor grado la lengua, la religión, el aspecto físico etc... Como podemos apreciar, en última instancia se vuelve a establecer una cuantitativización de diferencias cualitativas.

Ello resulta aún más sencillo en la medida en que muchos rasgos culturales pueden ser también desglosados en una serie de aspectos, cuya posesión puede ser también cuantitativizada. Así, se puede afirmar que el español se encuentra más próximo del portugués que del chino, debido a distintas facetas suyas como la sintaxis, el léxico o la fonología.

Como consecuencia de todo lo anterior, las distintas categorías nacionales se pueden distribuir en función de su mayor o menor proximidad cultural. Pero, dada la pluralidad de los principios simples que lo constituyen, el principio etnonacional va a exhibir una acusada flexibilidad. Esta propiedad le va a volver especialmente susceptible a todo tipo de manipulaciones, destinadas a localizar semejanzas o diferencias, según convenga.

Una vez que hemos expuesto las líneas maestras de este primer rasgo característico de la ideología nacionalista, tenemos que tomar en consideración un hecho que le afecta decisivamente. Resulta que la gente normalmente, cuando se guía por una orientación cotidiana, no está especialmente preocupada por inventariar todos los grupos nacionales que puedan existir en el mundo. No le interesa cómo pueden clasificarse en sí a las personas, sino, más bien, cómo pueden serlo en relación con ella misma. De este modo, el sujeto se convierte en el *punto de referencia* de las clasificaciones nacionales que él mismo realiza. Le interesa entonces fundamentalmente saber si tal o cual persona forma parte de su grupo o no. Ello conduce a que se distinga ante todo entre la propia categoría nacional y las demás, es decir, entre los compatriotas o connacionales y los extranjeros. Así, se tiende a dicotomizar la humanidad en dos grandes categorías sociales. Es ésta una nueva manifestación de ese carácter centrado o autoreferencial de la actividad mental y práctica propia del pensamiento cotidiano a la que venimos refiriéndonos desde el capítulo anterior. Las cosas interesan y son clasificadas en función de cómo afectan de manera inmediata a la propia existencia personal. Lo demás es secundario.

Pero asimismo, unos extranjeros lo van a ser más que otros. Van a existir diferentes niveles de extranjería, en función fundamentalmente de la mayor o menor cercanía cultural. Podemos representarnos metafóricamente este hecho bajo la fórmula de un sistema de círculos concéntricos en torno a ellos. En los más interiores se encontrarían los extranjeros "más próximos" y en los más exteriores los "más alejados". Como ya se señaló en el apartado I.10., los marroquíes suelen ser categorizados por los españoles como unos extranjeros muy diferentes culturalmente y como miembros de un estado situado fuera de la Comunidad Europea- ese conjunto de estados tan estrechamente asociados jurídicamente -que además mantiene y ha mantenido a lo largo de la historia diversos conflictos de intereses con el Estado Español (Colectivo Ioé, 1993; Bergere, 1992: p. 15-17). Y muchos marroquíes parecen pensar también que es justamente en este lugar en donde se les ubica (Bergere, 1998).

Como ya hemos visto más arriba, dado que los miembros de distintas categorías nacionales, o, siendo más precisos, de distintas categorías etnonacionales, pueden compartir entre sí diversos rasgos culturales, pueden quedar adscritos a lo que podemos denominar unas mismas categorías *culturales*. Por ejemplo, los españoles y los franceses, como hablantes de lenguas latinas pueden quedar adscritos a una misma categoría cultural, la de los hablantes de este tipo de lenguas. De este modo, los miembros de distintas categorías etnonacionales, más particulares y complejas, van a formar parte de una misma categoría cultural, más simple y general. La situación se va a volver algo más compleja todavía desde el momento en que estas categorías culturales pueden combinarse entre sí, para dar lugar a ciertas categorías étnicas. Con ello, se conforman unas categorías sociales lo suficientemente generales como para englobar a varios grupos nacionales simultáneamente. Esto es lo que ocurre con categorías étnicas como las de los latinos o los eslavos. Ambas están constituidas por otras más simples, que atañen a la lengua y a otros rasgos culturales e incluso, en ciertos casos, físicos, así como a una cierta historia compartida. Lo mismo ocurre con la categoría de los árabes, sólo que aquí las similitudes lingüísticas son mayores. No se trata ya únicamente de que se hablen lenguas parecidas y con un origen común, sino de que la lengua culta hablada es la misma para todos y de que los diferentes dialectos regionales siguen siendo hasta cierto punto inteligibles entre sí. De igual manera, se comparte una larga serie de elementos culturales y una historia común en la que juegan un papel clave las gestas de los primeros siglos del Islam, pero que con frecuencia puede remontarse más aún en el tiempo, llegando hasta antepasados legendarios como Ismael, Yurhán o Adnán (Irving, 1964: p. 15-17; Montes, 1980: p. 7)

En todos estos casos, el principio mediante el que se definen estas categorías étnicas va a ser más general que aquel mediante el que se definen las etnonacionales. Va a funcionar, así, como un principio delimitador con respecto al principio nacional. Únicamente se podría ser español o portugués

si se es latino. Dicho de un modo más preciso, los principios mediante los que se distingue luego entre españoles, portugueses o italianos sólo se aplicarían sobre un campo de aplicación delimitado por el principio de la latinidad. Pero como veremos un poco más abajo, la situación es más complicada todavía en la medida en que incluso quienes no pertenecen a estas categorías étnicas más generales pueden llegar a verse incluidos dentro de las categorías nacionales más particulares, como es el caso de muchos inmigrantes procedentes de Africa o Asia, por poner dos ejemplos, que consiguen ser considerados miembros de las naciones europeas en cuyo territorio se afincan.

El caso de los árabes resulta igualmente interesante por el hecho de que la categoría "árabe", al contrario que otras como "latino" o "eslavo", es una categoría muy compleja, conformada por una multitud de categorías simples. Ello da lugar a una identidad cultural muy rica y cargada de contenido, en vez de a una serie de rasgos, ciertamente compartidos, pero en exceso genéricos. A esto se añade el que una gran parte de los modernos estados árabes son el resultado de divisiones trazadas de un modo arbitrario por las potencias coloniales (Galioun, 1992: p. 31-49; Hourani, 1991: Cap. XVI; Picaudou, 1997: Cap. IV y V; Valabrega, 1967: Cap. I). Por ello, a lo largo de este siglo se ha vacilado repetidamente entre la consideración de los árabes como una sola nación, atravesada por diferentes divisiones provinciales a lo sumo, y la defensa de las identidades nacionales diferenciales, pese a la posesión de una arabidad común (Galioun, 1992: p. 30-49) (Hourani, 1983: Cap. IX). La opción que se toma en cada caso no es una cuestión meramente platónica, desvinculada de la vida real. Es, por el contrario, una elección política, que se inscribe dentro de toda una estrategia más amplia. Uno de los aspectos fundamentales de la misma es el grado de solidaridad de intereses entre las distintas naciones árabes. En función de cual sea la opción adoptada en cada caso, se tenderá a asimilar o a diferenciar la categoría étnica árabe con respecto a una categoría nacional propiamente dicha, es decir, a colocarla en correspondencia con una categoría jurídico-estatal, a vincularla con un determinado proyecto de construcción nacional. Obviamente la flexibilidad propia de la combinación constituyente de los principios de este tipo permite ejecutar con facilidad este tipo de maniobras. Y asimismo, en función del modo en el que se defina la identidad nacional en cada caso, resultará más o menos vital la posesión, y en consecuencia la promoción, de aquellos elementos culturales considerados más prototípicamente árabes. El caso de la lengua resulta al respecto paradigmático. Así, cuando se insiste en el objetivo de construir un estado árabe unificado, respecto al cual los estados actuales sólo serían estados territoriales (Galioun, 1992: p. 68-76), o al menos en la unidad de ellos, en el carácter fundamental de la arabidad como elemento definitorio de cada nacionalidad, se hace preciso conservar y mantener la lengua árabe, pese a las dificultades objetivas que originan sus diferencias con los dialectos utilizados por la mayoría de la población.

Pero este cuadro se complica todavía un poco más, a causa de que los miembros de una misma categoría etnonacional pueden pertenecer simultáneamente a varias categorías étnicas distintas y excluyentes. Siendo esto así, van a ostentar una serie de diferencias culturales que van a permitir categorizarlos de manera diferente en el plano étnico. Y las complicaciones aumentan aún más por cuanto estas distintas categorías étnicas abarcan a los miembros de varias naciones. Es, como ya vimos, lo que ocurría en el caso paradigmático de los suizos, que podían ser distribuidos en diferentes categorías étnicas supranacionales, como la de los francófonos o los germanófonos. En cuanto a Marruecos, en concreto, nos encontramos con que también su población podría ser también distribuida en distintas categorías étnicas supranacionales, como las de los árabes, y los distintos grupos bereberes, a los que habría que añadir además otros componentes étnicos como el de origen andalusí, dentro del árabe, o el negroafricano y el sefardí (Aubin, 1908: Cap. II, V y XVI; El Gowhary, 1970: Introducción; Rodríguez Sangroniz, 1926: Cap. VI; Tharaud, 1930: Cap. II y IV).

Ante este problema, una solución muy efectiva consiste en modificar la combinación constituyente del principio nacional, de tal modo que en la versión del mismo que se aplique ahora los

principios responsables de estas divisiones étnicas pierdan peso ante otros distintos, que permitan adjudicar a los miembros del grupo nacional otros rasgos comunes. Las divisiones étnicas serán respetadas y tomadas en consideración en ciertas circunstancias, por ejemplo como fundamento de divisiones administrativas menores. Se respetará e incentivará el pluralismo étnico y lingüístico, pero las diferentes categorías étnicas recibirán poca importancia como estructuradoras de la categoría etnonacional. Esta parece haber sido la solución en Suiza. Pero no sólo aquí. Es también una de las alternativas que se plantean en el Magreb y en concreto en Marruecos: el reconocimiento absoluto de la pluralidad lingüística y cultural (Beyuki, 2000: p. 62). Pero en este caso no se especifican en detalle cuáles serían los elementos en común a tener en cuenta luego para definir una identidad nacional claramente diferenciada de las demás.

Pero hay también otras soluciones. Una de ellas consiste en considerar que la categoría etnonacional se halla integrada de manera exclusiva por una de las categorías étnicas más generales. Las demás tendrían, entonces, que desaparecer o, como máximo, servir simplemente para establecer ciertas diferencias internas entre los miembros de un grupo nacional definido con arreglo a otros criterios. Por ello mismo, la solución anterior supondría también la negación de una parte de la tradición cultural y la construcción de una definición de la identidad nacional de la cual quedarían excluidos todos aquellos rasgos culturales que pareciesen corresponderse con los de la categoría o categorías étnicas a eliminar o marginar. Sus poseedores podrían acabar en último extremo excluidos de la nación. Pero también, si se aplica una versión del principio nacional lo suficientemente flexible para dar lugar a una serie de gradientes de pertenencia, estas personas no se verían excluidas en sí, pero su pertenencia tendría lugar en menor medida que la de aquellos compatriotas suyos cuyos rasgos culturales se correspondiesen más plenamente con los estipulados para la categoría étnica más privilegiada. Ellos se convertirían en los representantes prototípicos de esta nacionalidad.

La historia reciente del mundo árabe nos ofrece bastantes ejemplos de este tipo. La categoría étnica árabe ha tendido a ser percibida repetidamente como un elemento básico de las categorías etnonacionales más particulares, con independencia de si estas últimas se consideraban un hecho definitivo o unas divisiones más bien provisionales y deseablemente superables. Es por esta razón por la que a menudo ha tenido lugar una promoción de la arabidad cultural y lingüística frente a otras tradiciones como la kurda o la bereber. Estas últimas han podido ser reprimidas, incluso, en ciertas situaciones con singular dureza.

En el caso concreto de Marruecos, una gran parte del movimiento nacionalista ha tendido históricamente a la minusvaloración del componente étnico bereber de tradición cultural, primando ante todo el componente árabe (Ariam, 1989; p. 121-124; Camps, 1980: p. 9-12 y 132-142; Geertz, 1987: Cap. X). Junto con la influencia del nacionalismo árabe hay que tener en cuenta el elemento de reacción frente a los intentos por parte del colonialismo franco-español de promover una identidad bereber contrapuesta a la identidad árabe e incluso a la islámica (Diuri, 1987: Cap. II), plasmados en hechos como la promulgación del "*Dahir* (decreto) Berbère" de 1930, fallido intento de sustraer del ámbito de aplicación del derecho islámico a las poblaciones berberófonas, que habrían de pasar a regirse en adelante por su derecho consuetudinario en el ámbito del derecho civil y por la legislación francesa en lo referente al derecho penal (Laroui, 1982).

En ocasiones la estrategia del nacionalismo arabista ha sido completada mediante diversos procedimientos auxiliares. Se ha insistido, por ejemplo, en la supuesta procedencia de los bereberes de la región del Golfo Pérsico o en los orígenes comunes entre las lenguas camíticas y semíticas, con el fin de que la lengua y la cultura bereberes no resultasen tan distintas de la árabe y pudiesen quedar englobadas junto con ella dentro de una categoría étnica común más amplia. Existen también elaboraciones más sofisticadas. Por ejemplo, Allal Al-Fassi defendía que la implantación de un

componente semítico en el Norte de Africa venía de antiguo, de la colonización fenicia, con lo cual, nuevamente, la distancia entre el componente cultural árabe y el bereber no sería tan amplia como pudiera parecer (Bennadi, 1993). Iniciativas como éstas tratan de vincular una opción política con unas tesis científicas, cuanto menos discutibles. En casos así, nos parece, ni la política ni la investigación histórica salen beneficiadas. Es un tanto arriesgado apoyar una tesis política sobre una tesis histórica susceptible de revisión en cualquier momento. Y del mismo modo, la investigación no debe enjuiciar sus resultados en función de su grado de adecuación con ciertos planteamientos políticos apriorísticos.

Existe, para terminar, una tercera solución, que estriba, no en minusvalorar el peso de ninguno de los dos componentes étnicos principales, ni en asimilarlo al otro, sino en defender la presencia simultánea de ambos. En este caso, la existencia de determinados rasgos culturales específicos resultantes del particular modo de entrecruzamiento entre ambos sería lo que distinguiría realmente a la categoría etnonacional marroquí. Este es el punto de vista de Abraham Serfaty (1992: Cap. IX), entre otros. En su opinión, Marruecos sería "una nación arabo-bereber". Ello significa, así nos lo parece, que ninguno de sus dos componentes por separado puede dar cuenta de la totalidad de la tradición cultural en función de la que se define esta identidad nacional, es decir, ninguna de las dos categorías étnicas puede agrupar al conjunto de las categorías culturales que conforman la categoría etnonacional, en cuanto que categoría más compleja, integrada por la combinación entre todas ellas. Ser marroquí sería algo más que ser simplemente "árabe" o "bereber". Por ello, si se privilegia una categoría étnica y se margina a las demás, el resultado será una definición demasiado genérica de la identidad nacional, pobre en contenido, y al mismo tiempo excluyente. Esta posición nos parece igualmente la más realista. Pues, como ya señalamos en el apartado II.6., una gran parte de la población marroquí, y en general magrebí, no puede ser realmente clasificada simplemente en categorías excluyentes, como las de "árabe" o "bereber" (Camps, 1980: p. 9-12).

En resumidas cuentas, podríamos concluir que la categoría etnonacional marroquí, al igual que otras muchas, estaría englobada simultáneamente por otras más generales de carácter étnico, como no sólo las de árabe o bereber, sino incluso otras como las de lo "mediterráneo"-cuya operatividad es más que cuestionable (Llobera, 1990: Cap. II)- o lo "africano". Ante los problemas que plantea semejante reparto de la categoría nacional, se pueden adoptar varias alternativas. Una de ellas sería la de tratar de definir entonces la identidad en función de criterios distintos; otra la de eliminar o ignorar varias de las categorías étnicas, junto con los rasgos culturales en los que ellas se apoyan y la tercera consistiría en elaborar una definición de la categoría etnonacional lo suficientemente compleja como para poder integrar estas distintas categorías étnicas más simples y generales.

El objetivo de nuestra investigación no estriba en modo alguno en el estudio del nacionalismo en Marruecos, ni en el de las distintas definiciones de la identidad nacional marroquí que pueden formularse desde diferentes posiciones políticas, como tampoco lo es el de las relaciones entre las categorías étnicas árabe y bereber. Es por ello por lo que aquí hemos repasado todas estas cuestiones de un modo tan somero. Sin embargo, sí nos parece conveniente, tras esta pequeña discusión introductoria, ocuparnos brevemente de algunos de los modos en los que nuestros informantes las afrontan. Pues, si bien lo que nos interesa a nosotros es analizar el modo en el que ellos se sirven de ciertos componentes de la ideología nacionalista para orientarse cognitiva, valorativa y prácticamente en el marco de las nuevas relaciones sociales suscitadas por la emigración, nos parece que, con el fin precisamente de lograr cumplir mejor este objetivo, puede revestir cierta utilidad una rápida revisión de la naturaleza de estos diversos componentes ideológicos, que ahora van a desempeñar esta nueva función tan particular. De este modo, vamos a examinar algunas de las maneras mediante las que entre ellos se definen la categoría etnonacional marroquí, las categorías étnicas árabe y bereber y las distintas categorías etnoregionales, junto con las relaciones entre todas ellas.

Lo primero que hay que subrayar es que la inmensa mayoría de nuestros informantes se autodefinen como marroquíes. Son muy contadas las autocategorizaciones como miembros de otra posible nacionalidad. Por ejemplo, entre los rifeños, muy numerosos en la Comunidad de Madrid (López, 1993 y 1999; Pumares, 1996: p.63-68), lo habitual es definirse como marroquíes. Algunos pueden hacerlo como rifeños en vez de como marroquíes, y defender la creación de una república independiente, que vendría a ser una restauración de la antigua República del Rif, establecida por Abdelkrim. Pero en general, nos parece que, salvo contadas excepciones personales, hoy por hoy las afirmaciones de esta índole deben ser interpretadas con suma prudencia. En nuestra opinión, muchas veces son formuladas con varios objetivos. El primero consiste en manifestar el rechazo que se siente hacia el régimen político actualmente vigente en Marruecos y, de un modo más general, hacia el conjunto de su sistema socioeconómico. En esta línea, la evocación de la República Rifeña permite contraponer un ideal positivo a esta situación presente que tanto disgusta a muchos. Pero de lo que se trata ante todo es de posicionarse en contra de la situación actual. Por ello, no debe sorprendernos el que también, y no sólo en el caso de las personas mayores, se pueda elogiar la época del Protectorado Español en el Norte de Marruecos. Así, se hará notar a menudo que las carreteras o ciertas obras públicas fueron construidas "cuando el mando era español" y que después, durante casi cincuenta años de independencia, apenas se han dado mejoras substanciales. Ambas épocas pretéritas no parece que sean entonces tanto algo a lo que se aspira a recuperar en el futuro, como una imagen que se quiere contraponer al presente. Si, por ejemplo, alguien alaba el Protectorado Español y dice que el Norte de Marruecos debería unirse otra vez a España, lo que nos está diciendo ante todo, si bien de un modo indirecto, es que no le gusta el sistema bajo el que vive hoy en día. En palabras de un habitante de Alhucemas "todo lo bueno que tenemos nos ha venido de España, todo lo malo de Rabat". No hay por qué pensar que él aspire de un modo consecuente a la restauración del Protectorado. De hecho, esta misma persona puede también enorgullecerse de la lucha contra el colonialismo en tiempos pasados, o valorar muy positivamente su identidad marroquí. Se trata de negar el presente más que de afirmar cualquier futuro en particular.

Resulta igualmente llamativa la habilidad con la que son presentados los distintos acontecimientos históricos para hacerlos ajustarse a este objetivo. Por ejemplo, se puede alabar al mismo tiempo la República del Rif y el Protectorado Español, omitiendo la guerra contra la colonización española. Lo que importa es lo que ambos regímenes históricos han tenido en común, es decir, el ser distintos de lo que se tiene hoy, en vez de todo lo que les enfrentó y les diferenció.

Pero no se trata únicamente de criticar el régimen social existente, sino también de manifestar la oposición entre unas regiones y otras de Marruecos. Aquí también la evocación de la República del Rif puede servir como un recordatorio de las diferencias con la "gente del Sur" o "del interior". Estos últimos son términos un tanto genéricos con los que se designa o bien a los habitantes del Sur del país propiamente dicho o bien a todos los que quedan al sur del antiguo Protectorado Español. Se aplica además preferentemente a los habitantes de la llanura atlántica. Los habitantes del Norte gustan a veces de compararse con todos ellos en términos muy favorables para sí mismos. La "gente del Sur", de la que se destaca con frecuencia su piel más oscura, es categorizada como más sumisa a las autoridades, más dispuesta a colaborar con ellas, de lo cual se dice que resulta beneficiada. Se mencionan, así, su mayor nivel de vida, las inversiones que recibe en contraposición al abandono de las provincias septentrionales, así como su presunto acaparamiento de los puestos administrativos y policiales en el Norte. De este modo, el mismo habitante de Alhucemas al que nos hemos referido antes nos decía "en todos los países el Norte está más adelantado que el Sur, menos aquí, ¿por qué? porque los del Sur nos lo quitan todo". Asimismo, se les puede reprochar igualmente un comportamiento inmoral. Se acusará a sus hombres de debilidad de carácter y de faltos de palabra y a sus mujeres de "indecentes", hecho este último que revela sin lugar a dudas el modo de vestir más occidentalizado de muchas de ellas (Cabello y Castien, 1999: p. 78). A este respecto, resultan muchas

veces especialmente ilustrativos los comentarios que profieren algunos habitantes del área de Alhucemas con relación a los veraneantes de este "Sur" tan imprecisamente definido, cuando critican ásperamente el hecho de que sus mujeres se exhiban en traje de baño ante la vista de todos, sin que los hombres que las acompañan parezcan molestarse por ello. Por último, esta población, especialmente en el caso de las grandes urbes como Rabat, Meknes, pero muy especialmente Casablanca es considerada como poco de fiar. Se insiste en que "allí hay muchos ladrones" y en que si viaja a ellas, no hay "que darle confianza a nadie".

Al mismo tiempo, entre ciertas personas de las ciudades de la llanura atlántica se puede escuchar un discurso perfectamente simétrico del anterior. El Norte es, de este modo, desvalorizado a causa de su bajo nivel de vida y de su escaso desarrollo económico. Muy significativamente, se puede además acusar al colonialismo español de ser en buena medida el responsable de este atraso, ya que al contrario que el francés "sólo dejó cuarteles de La Legión". De la misma forma, se tachará a los norteños, especialmente a los rifeños, de agresivos, violentos y conservadores, en especial en lo que respecta a su trato con las mujeres. Pero también se podrá sostener un juicio relativamente contradictorio con éste, aunque no menos negativo, acusándoles de "poco nobles", de adular a los turistas para obtener dinero y de vivir del contrabando, el hachís y la picaresca.

En el apartado II.6. habíamos mencionado ya que la distinción tajante entre árabes y bereberes es muy poco común entre nuestros informantes. Generalmente, cuando se recurre a ella lo que se pretende es subrayar las diferencias existentes entre ciertos grupos regionales. Se busca que el principio étnico que distingue entre ambos grupos pase a ocupar una posición destacada en el seno de la combinación constituyente del principio más complejo mediante el cual se distingue a los distintos grupos regionales. De este modo, ciertos rifeños, por ejemplo, pueden referirse genéricamente a los habitantes de otras regiones de Marruecos como "los árabes". En consecuencia, los miembros de un grupo regional distinto del propio, como es el caso de los oriundos de las grandes ciudades de la llanura atlántica con respecto a los habitantes del Rif, van a ser diferentes en un aspecto muy general como es éste, y ello va a contribuir a volverlos globalmente más diferentes. Pero la diferencia existía ya antes de todas formas. Categorías étnicas como las de "árabe" o "bereber" son demasiado generales. Aplicadas sin más llevarían a una parcelación en grupos muy amplios y heterogéneos. No darían lugar a divisiones muy operativas. Pero pueden servir para remarcar estas divisiones sociales ya existentes, para vertebrar ciertas categorías sociales de naturaleza etnoregional. No obstante, en ocasiones también se bosqueja una cierta identidad común entre los rifeños y otras poblaciones berberófonas de Marruecos, por ejemplo, un informante llegó a decir de los habitantes del Sous que "también son rifeños". En algunos casos también, el uso de la lengua bereber se utiliza para distinguir entre los verdaderos rifeños y los que no lo son realmente. De este modo, hemos escuchado decir a algunos habitantes de Alhucemas que los de Targuist o Ketama, en donde se habla fundamentalmente el árabe dialéctal en vez del rifeño, que no son rifeños sino *yebli*s (habitantes de la región de Yebala en la cual se encuentra enclavada Tetuán), término éste último asociado a veces a rasgos como la cobardía, la homosexualidad y la falta de pudor.

Asimismo, estas dos categorizaciones étnicas pueden guardar distintas relaciones de correspondencia con la etnonacional marroquí. Junto a las ya vistas más arriba podemos mencionar algunas especialmente llamativas. Estas se establecen cuando no sólo se defiende que las categorías culturales más específicamente ligadas a lo bereber formarían parte integrante de la categoría marroquí, sino que además lo harían de un modo especialmente destacado. De este modo, aquellos marroquíes menos bereberes serían menos marroquíes. Es lo que se nos dice cuando recordando la frase de los manuales escolares de que "los bereberes fueron los primeros pobladores de Marruecos", se concluye que "Somos los primeros. Los verdaderos marroquíes somos los que hablamos bereber", asimilando "verdadero" con "más antiguo". En algún caso, este razonamiento puede ser desarrollado

hasta el punto de afirmar que "los árabes" serían invasores "como los franceses y los españoles". La inversión respecto a otros planteamientos es, así, absoluta. Esta operación puede, obviamente, servir además para añadir nuevos rasgos negativos a la "gente del Sur" y presentarlos como un colectivo aún más hostil.

Pero nada sería más engañoso que tomarnos todos estos discursos que hemos estado examinando, así como los esquemas cognitivos que les subyacen, "demasiado en serio". Como ya señalamos en el Capítulo III, en ciertos momentos se establecen unas determinadas articulaciones entre principios y en otros, otras articulaciones diferentes. Trazar en un determinado contexto una específica relación de correspondencia entre ciertas categorías no significa que haya que hacer esto mismo siempre y con exclusión de otras posibles alternativas. Dentro de ciertos límites, las mismas personas que establecen unas correspondencias pueden realizar también otras diferentes. Con ello, sus discursos explícitos pueden modificarse significativamente. De este modo, podemos encontrarnos con que alguien puede sostener, por ejemplo, en un momento dado, que sería preferible para el Norte la Independencia y, en otro momento, negar esto por completo. De la misma forma, uno puede subrayar en ciertos momentos las diferencias entre la población berberófona y la arabófona y en otros presentarse como un árabe, defender la unidad de este pueblo y, en virtud de ella, propugnar la solidaridad con los palestinos o los iraquíes. O puede, según el caso, insistirse en las diferencias o las afinidades entre las diferentes regiones de Marruecos.

Todo ello nos muestra hasta qué punto se es realmente flexible. Por esta razón, es un grave error creer que las combinaciones entre principios que se construyen en ciertos momentos son las únicas posibles y que están dotadas de una naturaleza completamente perenne; que, en consecuencia, siempre se piensa algo en particular o que siempre, o al menos de un modo continuado, se sustenta una determinada "actitud" hacia un tema en concreto. De igual manera, tampoco nos parece adecuada la creencia de que son siempre exactamente los mismos grupos los que se contraponen entre sí. Entre nuestros informantes, los grupos etnoregionales varían en sus fronteras. A veces uno es "del Norte", otras de Tetuán o de Tánger; a veces se enorgullece de que sus padres o sus abuelos fueron rifeños y a veces tacha a estos últimos de rudos y pobres. Todo es pues más complicado de lo que podría suponerse. Y es que la dimensión cognitiva no es algo aislado, sino que se articula con la actividad práctica de la persona. La gente dice, y piensa, las cosas siempre en ciertos contextos y con el fin de resolver ciertos problemas prácticos e intelectuales. En un momento puede ser necesario diferenciarse de otras personas; en otro asimilarse a ellas. Lo cognitivo no es un nivel por completo autónomo. Su lógica no reside exclusivamente en sí mismo. Hay que atender también a su relación con la práctica y el contexto social en el que la misma se desarrolla. Pero esta atención no debe llevarnos a vaciarlo de contenido, a colocarnos en el extremo contrario. Es preciso buscar un equilibrio, aunque éste sea difícil de alcanzar.

V.5. La preferencia hacia los connacionales

El segundo rasgo fundamental de la ideología nacionalista estriba, de acuerdo con lo establecido en el apartado V.3. en la asociación entre el principio nacional y ese otro principio al que ya nos hemos referido, que distingue dentro de los comportamientos y las relaciones sociales considerados como adecuados entre los de carácter igualitario, discriminatorio y privilegiado. Dado que, el principio nacional es frecuentemente objeto de una simplificación que le lleva a distinguir en lo fundamental entre la propia nación y las otras, a igualdad de condiciones, el connacional deberá recibir globalmente un trato de favor respecto al extranjero. Asimismo, puesto que muy a menudo más que de una dicotomía va a tratarse de un sistema de círculos concéntricos, en los que se va a ubicar a los distintos grupos nacionales en función de sus afinidades con la propia nacionalidad, nos vamos a

encontrar con que, cuanto más distinto sea un extranjero, cuanto más extranjero sea, más expuesto se encontrará a semejante discriminación.

Esta primera asociación se establece de un modo indirecto, por intermedio de otras. En efecto, el principio nacional, en cualquiera de sus versiones, tiende a ser asociado con otro mediante el que se establece la posesión de intereses comunes entre los miembros de un mismo grupo nacional. Esta aserción es válida tanto para el que distingue sin más entre una serie de naciones, como para el que lo hace entre la propia nación y las demás, varíen o no luego éstas en su proximidad a la primera.

Esta posesión de unos mismos intereses supone, más en concreto, que los integrantes de cada uno de estos grupos van a resultar beneficiados o perjudicados de unos mismos acontecimientos. Podrá decirse entonces, por ejemplo, que si se produce un retroceso de las exportaciones nacionales, el conjunto de la nación se verá afectado. Pero, naturalmente, como ya intentamos demostrar en el apartado I.9. cuando nos ocupamos de la categorización social en términos más generales, una gran parte de estos intereses no son previos a este peculiar agrupamiento social. Aparecen para el sujeto únicamente en la medida en que se encuentra ya agrupado de un modo efectivo con unas personas en concreto. Dicho de otro modo, es el hecho en sí de estar asociado con ellas, de recibir su apoyo, lo que le hace resultar perjudicado si ellas lo son también. Su propia suerte está ligada a la de ellos. De ahí que favoreciendo a los demás, uno acabe, en última instancia, favoreciéndose a sí mismo. De este modo, una gran parte de los intereses de cada uno dependen realmente de con quien nos agrupamos. Si lo hiciésemos con otros, sirviéndonos de unos criterios diferentes, una parte de nuestros intereses serían otros en vez de los que son. Mas, como ya vimos en el capítulo anterior, es propio de la orientación cotidiana el no cuestionarse demasiado lo existente y aceptarlos, por lo tanto, como algo ya dado. Es por esta razón por la que las personas en la inmensa mayoría de los casos van a tender a asumir como un hecho obvio e incuestionable los particulares agrupamientos humanos en los que se encuentran encuadradas.

De cualquier manera, en la medida en que se considera que quienes han recibido una misma categorización nacional poseen una serie de intereses comunes, se va a postular que deben mantener una especie de solidaridad mutua entre ellos, frente a aquellos que tienen otros diferentes, es decir frente a los extranjeros. Estos últimos pueden ser percibidos como *competidores* e incluso como enemigos. Y cuanto mayor sea su alteridad con respecto al propio grupo, más diferentes se encontrarán, a igualdad de condiciones, sus propios intereses nacionales. La solidaridad mutua entre los connacionales significa ayuda y colaboración recíprocas entre ellos antes que con los extranjeros. Ello va a implicar lógicamente que la conducta respecto a los primeros ha de ser comparativamente más favorable que la desarrollada respecto a los segundos. Por lo tanto, las relaciones sociales con estos últimos han de tener un carácter discriminatorio, en comparación con las mantenidas con los otros. Debe existir, como se suele decir, una "preferencia" por los connacionales; cualquier acción que pueda resultar beneficiosa para otra persona, debe dirigirse prioritariamente hacia los compatriotas. Gracias a esta línea de conducta, se conseguirá favorecer los intereses de los miembros del propio grupo y, en consecuencia, se supone, aunque a veces sea mucho suponer, los de uno mismo.

Como consecuencia de estos intereses comunes y de esta solidaridad compartida, los integrantes de una misma categoría nacional son algo más que eso. No son sólo los miembros de una categoría lógica. Las relaciones entre ellos, diferentes de las mantenidas con los demás, hacen que se les pueda concebir como una suerte de comunidad. Pero esta comunidad, dadas las diferencias reales que existen entre sus integrantes en el plano cultural, dadas las disparidades entre muchos de sus intereses reales y dada la inexistencia de vínculos sociales directos entre la mayoría de ellos, no deja de ser una comunidad un tanto peculiar. Se trata de una comunidad cuya existencia real en tanto que comunidad es menor que la de una comunidad propiamente dicha, como, por ejemplo, una aldea. Es

en cierto modo, parafraseando a Benedict Anderson (1983) una "comunidad imaginaria", recreada constantemente mediante una ardua labor de ingeniería política.

La exigencia de un trato comparativamente más favorable para los connacionales va a tener lugar en diferentes ámbitos de actividad. El primero de estos ámbitos se relaciona con el Estado. En cuanto que miembros de un mismo estado, los connacionales poseen unos intereses en común. Ellos trabajan en beneficio de su Estado y éste lo hace en el de ellos, y, en consecuencia, trabajando por este estado trabajan los unos para los otros. Este trabajar por el Estado se plasmará luego en actuaciones concretas, como la obediencia de la ley o el pago de los impuestos, o incluso la obligación de combatir por su país, si llegase a entablar un conflicto bélico con otros. Precisamente en este punto, los residentes extranjeros, debido a su "lógica" lealtad hacia su propia nación son susceptibles de ser considerados, especialmente en caso de conflicto, como quintacolumnistas (Stolcke, 1994: p. 248).

El segundo ámbito tiene un carácter más amplio. Las obligaciones mutuas entre los connacionales abarcan también las relaciones definidas como privadas. No existe una obligación legal estricta, pero sí una especie de obligación moral general de apoyar preferentemente a las personas del propio país. Esta obligación moral general se aplica sobre una gama de comportamientos muy variada. Debe preferirse el éxito de los deportistas o artistas del propio país frente a los extranjeros; deben preferirse las mercancías fabricadas por connacionales y deben preferirse las manifestaciones culturales nacionales en distintos ámbitos como el folklore, el cine, la literatura, la música etc...

Y, en especial, la ideología nacionalista determina que los miembros de cada categoría nacional poseen una especie de derecho a un *acceso privilegiado* a los distintos bienes que se encuentran ubicados en su territorio, tales como los servicios sociales, los puestos de trabajo, los recursos naturales e, incluso, el mismo espacio público. Así, todos estos bienes son concebidos como una especie de "propiedad" colectiva- muy indefinida -de los integrantes de la "comunidad nacional"; una propiedad que abarca no sólo los bienes de propiedad pública, sino también las propiedades privadas de sus miembros.

De este modo, los puestos de trabajo en el propio sector privado son considerados con frecuencia como en cierta forma reservados de un modo preferente a los trabajadores nacionales y por ello también, como "suyos", o al menos, más "suyos" que de los extranjeros. Es por esta razón por lo que a estos últimos se les puede acusar a veces de "quitar" estos puestos de trabajo, como si fuesen propiedad de los trabajadores nacionales. De igual manera, se pretende también a menudo que el mercado de ciertas mercancías está reservado a los productores nacionales. Por ello, los consumidores habrán de comprar preferentemente las mercancías producidas por sus compatriotas, con lo cual, en cierta forma el mercado también les "pertenece". En ambos casos, esta "propiedad" del mercado laboral o del mercado de mercancías supone en última instancia una restricción drástica de la libertad de decisión de quienes compran la fuerza de trabajo o cualquier otro bien. Pero como es propio de nuestra manera de pensar más cotidiana, este razonamiento no suele ser desarrollado habitualmente hasta este extremo.

Esta prioridad en el acceso a los bienes de la comunidad nacional implica lógicamente que el acceso de los extranjeros que se encuentren viviendo en este territorio ha de ser forzosamente *restringido*. Aquí es donde la ideología nacionalista se vuelve relevante en relación con los problemas que nos preocupan. Por ello, a continuación vamos a intentar desarrollar un poco más el planteamiento que ya habíamos esbozado al respecto en el apartado I.10. El objetivo que perseguimos ahora es simplemente el de describir la influencia que ejerce la ideología nacionalista sobre algunas de las tomas de postura de la población autóctona en torno a la inmigración. Esta limitación en nuestros objetivos va a determinar que las observaciones que formulemos a continuación no sean

excesivamente extensas. Para elaborarlas no nos hemos basado únicamente en nuestras propias investigaciones empíricas, sino que hemos recurrido ante todo a las que iremos citando más abajo. Hemos tratado de combinar el análisis de una parte del material empírico que nos proporcionan con un desarrollo deductivo de la lógica inherente a la ideología nacionalista. Creemos que aunque lo que vamos a presentar no deja de ser un tipo ideal, posee no obstante un alto grado de realismo.

El acceso restringido del inmigrante a los bienes de la sociedad de acogida tiene dos vertientes distintas pero íntimamente relacionadas. En primer lugar, su acceso ha de ser menor o, en todo caso, quedar supeditado a la previa satisfacción de las necesidades de los propios nacionales. En otras palabras, no se le considera dotado del derecho a competir en igualdad de condiciones por el acceso a esos bienes (Castien, 1997). Si lo hace, se sostendrá que de algún modo les está "quitando" a los autóctonos algo que en realidad les "pertenece" preferentemente a ellos. Será pues un usurpador. Incluso, el inmigrante es alguien cuyo derecho a permanecer en territorio nacional es limitado. No tiene derecho a ello de partida. Si permanece allí debe ser por una razón. Se halla obligado a justificar periódica y convincentemente las razones de su residencia "fuera de lugar". Y además su permanencia debe ser beneficiosa o, al menos, no ser perjudicial, para la comunidad nacional en su conjunto. Por el mismo hecho de que su presencia sólo debe ser tolerada en estas condiciones, los extranjeros no deben encontrarse presentes en un número considerado "excesivo", pues entonces fácilmente podrían convertirse en dañinos. Naturalmente es la población autóctona quien ha de juzgar cuando la cantidad de extranjeros rebasa el umbral de lo tolerable.

Por tener que residir en un lugar que no le corresponde, por poder ser acogido sólo bajo ciertas condiciones, el inmigrante tiende a ser concebido como una suerte de "huésped" (Seoane, 1984). Pues si la nación forma una "comunidad", si es "propietaria" de ciertos bienes y si el territorio en el que habita es "su casa", el extranjero que reside en ella ha de ser forzosamente una especie de invitado, si es que no de intruso. De este modo, se están transfiriendo sobre un campo de relaciones un tanto macrosocial una serie de esquemas aplicados en principio sobre las relaciones desarrolladas en un nivel más restringido. Es éste un nuevo ejemplo de la aplicación en bloque de ciertos principios utilizados en la relaciones más cotidianas a la interpretación y valoración de ciertos fenómenos sociales más complejos, bastante similar a los examinados en el apartado IV.8.

En segundo lugar, el extranjero tendrá que "portarse bien". No sólo habrá de acatar las reglas que rigen para los autóctonos, sino que habrá de hacerlo además en mayor medida que ellos. Las infracciones que cometa serán siempre más duramente juzgadas, porque la tolerancia hacia las faltas del inmigrante es inferior a la existente hacia las del nativo. Como resultado de todo esto le corresponden menores derechos y mayores deberes. Obviamente, un mayor nivel de alteridad va a tender a propiciar que sea percibido más acusadamente en estos términos. Entre otras cosas, puede suponer una infracción la negativa a aceptar una situación de discriminación, Pero al mismo tiempo, también se le puede reprochar igualmente el que, estando en inferioridad de condiciones, pueda competir "ventajosamente" con los autóctonos en el mercado laboral, culpabilizándosele por aceptar discriminación de la que es víctima. Se convierte en culpable de su propia discriminación. La situación de doble vínculo resulta patente. Esto es lo que parecen señalar algunas investigaciones empíricas (Bergere, 1992: p. 20-24).

Debido a las dos razones anteriores, la presencia del extranjero ha de ser deseablemente poco llamativa. Ello resulta bastante fácil de entender. Por una parte, le corresponde un acceso restringido a todos los bienes, y entre ellos al espacio público, sobre todo a los lugares centrales, como las plazas de los pueblos, o las zonas céntricas de las ciudades. La "ocupación" de los mismos por parte de los inmigrantes es denunciada a menudo por los autóctonos como un hecho negativo y además como alarmante, en la medida en que implica una prueba de que el número de extranjeros empieza a ser, o lo

es ya, excesivo (Bergere, 1992: p. 61; Barroso y Pumares 1993). Por la otra, hay que tener en cuenta además que la presencia en estos lugares centrales, tan transitados como son, facilita la percepción del extranjero y tiende a hacer parecer su presencia superior a lo que ya es. Ello se acentúa aún más por el hecho de que aquellos cuyo aspecto difiere más acusadamente del de los nacionales prototípicos resultan más llamativos. Lleva, como nos recuerda Verena Stolcke (1994: p. 249), "la extranjería pintada en la cara". Este hecho es puesto de manifiesto en diversas investigaciones empíricas realizadas en España (Bergere, 1992: p. 16 ; Colectivo Ioé, 1995: p.89). La alteridad se hace más visible y esta mayor visibilidad puede favorecer la percepción del grupo extraño como numéricamente excesivo. De este modo, parece razonable suponer que los extranjeros más "exóticos" son quienes, a igualdad de condiciones, pueden ser más rápidamente percibidos como demasiados. Pero aunque no se tenga en cuenta esta percepción excesiva favorecida por la centralidad, puede considerarse que estos lugares públicos y centrales son en especial propiedad de los autóctonos y que la presencia en ellos de forasteros es, en mayor medida que para otros lugares, una usurpación. Como resultado de ambos factores va a existir en ciertos casos, una exigencia para el extranjero de no llamar la atención. La discreción va a ser otra de las obligaciones implícitas planteadas sobre su comportamiento. Por ello una presencia excesivamente ostentosa podrá considerarse como otra de esas faltas que él puede cometer, pero los autóctonos no.

Este acceso restringido, subordinado, condicionado y deseablemente discreto, es igualmente las más de las veces un acceso *precario*. Puede ocurrir que en determinado momento deje de satisfacer los requisitos que le permiten disfrutar de los bienes de la comunidad nacional, empezando por su mismo derecho a permanecer en su territorio. Si pierde el trabajo o si ya no se comporta como es debido, puede perder estos derechos restringidos. Y es más, puesto que más que como derechos son concebidos como una gracia, como un favor, la concesión de los mismos está sujeta a una acusada discrecionalidad.

Con conclusión de todo lo que acabamos de ver, el acceso del inmigrante a los bienes de la comunidad nacional se presenta como un hecho que puede ser calificado de antinatural. No es lo que debería ocurrir. Por ello, se encuentra tan condicionado. Esta concepción se aplica ya sobre el acceso al primero de estos bienes, sin el cual no podría darse el acceso a los demás, es decir, la propia permanencia en el territorio nacional. Como señala Abdelmalek Sayad (1992: p. 18), el estar fuera del propio país se concibe como algo que no debería ser. Debe ser justificado. Ello significa no sólo que esta permanencia debe ser aceptable para el país de acogida, del modo en el que ya hemos estado observando. Asimismo es preciso que el emigrante tenga razones lógicas para emigrar, ya se trate del afán de mejorar las condiciones económicas o de escapar a la persecución política.

Entre nuestros informantes nos encontramos a menudo con una acusada utilización de algunos componentes de la ideología nacionalista, incluidos aquellos que pueden resultar desfavorables para sí mismos. Es lo que ocurre cuando se asume que se debe estar dispuesto a aceptar peores condiciones laborales que los autóctonos, no siempre porque sea lo apropiado, sino porque no hay otro remedio, porque "es así", porque "hay que coger lo que te dan". Del mismo modo, se puede criticar a algún conocido que participa en las movilizaciones promovidas por las asociaciones de inmigrantes, ya que "no debe hacerlo. El es sólo un inmigrante (*muhayer faqat*). No está en Marruecos". Una informante con un nivel de vida relativamente acomodado y muy bien "integrada" en la sociedad española era bastante más dura con respecto a las reivindicaciones de quienes participaban en asociaciones de inmigrantes: "Pero, ¿qué hacen? que se queden en Marruecos, y no vengán aquí a protestar".

Pero la ideología nacionalista también puede servir para proporcionar argumentos en favor de una mejora en las propias condiciones. Se trata en este caso de categorizarse a sí mismos, y esperar que lo hagan los autóctonos, de un modo más favorable por medio de los propios principios

constituyentes de la ideología nacionalista. En este punto nos hemos encontrado con tres interesantes estrategias. La primera de ellas consiste en presentarse como comparativamente menos extranjeros respecto a los españoles de lo que lo son otros inmigrantes. Esta menor extranjeridad, en oposición a lo planteado por ciertos autóctonos, daría derecho a un trato más favorable. Por ejemplo, se puede insistir en la cercanía geográfica entre España y Marruecos. En palabras de un informante: "¡A ver! ¿quién está más cerca de España? Marruecos y Portugal. Y los otros más lejos. El trabajo en España tiene que ser primero para los españoles y luego lo que quede para los que están más cerca, para los marroquíes y los portugueses. Y luego ya vienen los demás ¿no?". De igual manera, se subrayarán las semejanzas culturales entre españoles y marroquíes, en razón del pasado árabe de España, o causa de la manera de vivir de unos y otros, presuntamente más sociable y relajada que la del Norte de Europa, así como el hecho de que el Norte de Marruecos haya sido Protectorado Español, muchos de sus habitantes aún vivos hayan trabajado con españoles y sepan castellano y subsistan aquí todavía pequeños grupos de españoles instalados allí desde hace décadas.

La segunda estrategia estriba en la demostración del buen comportamiento de los marroquíes en oposición a otros colectivos de inmigrantes. Uno de nuestros informantes se quejaba, de este modo, de que "a los latinoamericanos, que están aquí todos vendiendo droga, se les dan más permisos que a nosotros, que estamos trabajando". En general se trata de comportarse bien, de ofrecer una imagen positiva, de demostrar que "somos gente que estamos aquí con cultura y con todo, que no somos animales", como decía esa joven a la que ya escuchamos en el apartado IV.8. Por ello, se puede censurar muy ásperamente a aquellos compatriotas, o a los argelinos, a los que se puede confundir con los marroquíes, que no lo hacen correctamente. Esta "corrección" podría desglosarse en varias vertientes. Por una parte, habría que evitar molestar a los autóctonos y ante todo no cometer delitos. Quienes se comportan como no es debido, y no trabajan duro son duramente atacados- "entre los inmigrantes los hay de dos clases: los que vienen a trabajar y los que vienen a cachondearse". En este sentido, se puede a veces atacar con gran dureza a "la gente de la calle", "como los de la estación (de autocares) de Tetuán, que ahora se vienen aquí a robar". Pudimos recoger afirmaciones de este cariz especialmente en la primavera del año 2000, cuando aparecieron en los medios de comunicación numerosas noticias acerca de la actividad de las bandas de adolescentes en el barrio de Lavapiés. En general, se acusa- con bastante razón- a quienes se comportan así de propiciar un juicio negativo por parte de los autóctonos hacia todo el colectivo.

Una segunda vertiente muy interesante de este comportamiento incorrecto vendría dada por aquellas formas de actuar que sin ser realmente delictivas darían lugar también una mala imagen del colectivo en su conjunto. Es el caso de las críticas contra quienes "no saben beber" y se emborrachan o contra las mujeres que no se comportan de un modo recatado. En ocasiones se diría que se está suponiendo que los españoles juzgan negativamente los mismos comportamientos que ellos, como ocurre con el consumo de alcohol o con la mayor liberalidad en el terreno sexual. Pero naturalmente, otras muchas veces se es consciente de que no es así.

Cuando se exige este buen comportamiento ante los autóctonos, que propiciará un mejor trato por su parte, se está aplicando a veces el mismo modelo de control social que en gran medida funciona en el propio medio de origen. De este modo, se está concibiendo a los españoles en su conjunto como una especie de público censor, al cual hay que ofrecer una imagen positiva. Así, se insiste en el hecho de que se es observado, de "que te miran", de que se llama la atención de "que te miran, cuando hablas en árabe", de que se fijan en lo que uno hace. Es muy significativo a este respecto el que un informante adulto declarase que ello le hacía sentirse como un niño, sujeto a vigilancia. Como ya vimos en el apartado IV.8., en estos casos concretos en los que se está transfiriendo a la sociedad española un esquema aplicado sobre la propia, a pesar de las exageraciones en las que se pueda incurrir, se está, en

nuestra opinión, mostrando una útil *preadaptación* de los propios esquemas de partida a un nuevo contexto, es decir, lo contrario de cualquier alodoxia.

Acabamos de observar, por otra parte, algunas valoraciones negativas acerca de los inmigrantes de otras nacionalidades, bien por su mala conducta en comparación con los marroquíes, o bien por la inferioridad de sus derechos en España, unida en ocasiones a un completamente inmerecido, trato de favor. Aunque pueden resultar a primera vista sorprendentes, este tipo de declaraciones resultan bastante previsibles, cuando se aplican unos esquemas cognitivos susceptibles de ser remitidos a la ideología nacionalista. Pues, como hemos visto, el extranjero puede ser con frecuencia, considerado un competidor e incluso un enemigo. Y ello puede ocurrir también entre los inmigrantes de distinta nacionalidad dentro de un mismo país. Esto es lo que le parecía a un ama de casa que no ocultaba su hostilidad hacia los sudamericanos simplemente "porque nos quitan el trabajo a los marroquíes".

Junto a estas dos estrategias ya mencionadas, de acentuación de las semejanzas y de buen comportamiento, podemos encontrarnos igualmente con otra bastante diferente, que trata de justificar mediante principios ideológicos nacionalistas el aprovechamiento que ciertos inmigrantes hacen de esa peculiar "ventaja comparativa" (Colectivo Ioé, 1994: 209) de la que gozan frente a los trabajadores autóctonos, consistente en su disposición a aceptar peores condiciones laborales que ellos. En este caso de lo que se trata es de acusar a los españoles de ser peores trabajadores, de "ser vagos" "de no saber trabajar" de pedir "más dinero del que les van a dar". Por ejemplo, un informante se quejaba de que los jóvenes españoles que estaban en paro no hicieran como los marroquíes "¿por qué no abandonan el país como nosotros, por qué no van a Holanda, a Inglaterra?". De este modo, se está estableciendo una jerarquía valorativa entre las cualidades de la propia nacionalidad y la de ciertos extranjeros. Con este fin se recurre a ese principio de valoración moral, al cual ya aludimos en el apartado III.11., mediante el que se distingue entre las personas con mayor o menor fortaleza de ánimo. Vimos ya como a los marroquíes se les podía suponer una posesión mayor de esta cualidad que a los españoles. La disposición para trabajar en peores condiciones va a ser en este caso una de sus manifestaciones. También resulta llamativo el que esta estrategia, en oposición a las otras dos anteriores, no esté dirigida a lograr una conciliación con los autóctonos. Al contrario; se les recrimina. No se demandan más derechos, ni se hacen ni se presentan méritos para conseguirlos, sino que se defiende la propia posición ya adquirida, por más poco envidiable que resulte ésta.

Estas jerarquizaciones valorativas entre distintas categorías nacionales son un hecho muy frecuente, como todos sabemos. Si hasta el momento apenas les hemos prestado atención, ello se ha debido a que los entramados de principios mediante las que se las genera no suelen formar parte en sí de la ideología nacionalista, sino que se combinan con ella, cuando se considera preciso. En los apartados V.7 y V.8 nos ocuparemos más detenidamente de algunos de estos entramados.

Evidentemente, sería demasiado reduccionista pretender que todos los autóctonos realizan la particular adjudicación de derechos y deberes para los extranjeros que hemos estado examinando más arriba. Pero sí nos parece bastante evidente que la ideología nacionalista se encuentra, al menos en el modo concreto en que la hemos presentado aquí, enormemente difundida y que, en consecuencia, se establece muy a menudo la referida relación de correspondencia entre la connacionalidad y la exigencia de un trato comparativamente más favorable, que conduce a una exigencia de discriminación para esa subclase de extranjeros que son los inmigrantes.

A este respecto merece la pena reflexionar brevemente sobre algunos de los argumentos más repetidamente aducidos contra las críticas que otros formulan respecto a la "excesiva" presencia de inmigrantes. En nuestra opinión, muchos de estos argumentos reposan sobre los mismos sistemas de

categorías que los de sus adversarios. De este modo, cuando se acusa a los inmigrantes de "quitar puestos de trabajo", se replica que ello no es así, ya que sólo acceden en la mayoría de los casos a los que "los autóctonos no quieren". Sin embargo, con esta réplica nos quedamos sin saber lo que ocurriría si en verdad los autóctonos sí quisiesen esos empleos. No se está cuestionando el derecho de los autóctonos a un acceso privilegiado al mercado laboral, y, en consecuencia, se está asumiendo, más o menos tácita o expresamente, las articulaciones entre principios que conforman la ideología nacionalista. De igual manera, se está postulando que la presencia de extranjeros debe ser admitida porque parece ser beneficiosa para la comunidad nacional, al satisfacer una demanda laboral insuficientemente cubierta por los trabajadores autóctonos. Al llegar a este punto no nos resistimos a citar unas palabras de Jens Christian Müller y Manon Tuckfeld (1994: p.276 y 277), cuyo contenido suscribimos plenamente;

"Y por lo que respecta al amigo de los extranjeros, está, en principio, de acuerdo en muchas cosas con el enemigo de los extranjeros. Es legítimo defender nuestros intereses alemanes. Ellos aportan así el criterio de enjuiciamiento. El amigo de los extranjeros puede pelearse agriamente con el enemigo de los extranjeros por asuntos de detalle. Si los extranjeros nos quitan o no "nuestras" viviendas, puestos de trabajo y mujeres, y cuántos puestos de trabajo, vivienda y mujeres nos tendrían que quitar para limitar al fin su entrada. Si los niños, impuestos, folclore y furia trabajadora de los inmigrantes "nos" son de utilidad y, si es así, y en qué cantidad, puede venir un par más (regulándolo por ley de inmigración) o si ya hay un par de más."

Y, por otra parte, esta categorización circunstancial del trabajador inmigrante como una suerte de trabajador suplente, cuya función será la de desempeñar los peores trabajos, y sólo cuando los nacionales no los quieran puede convertirse en una categorización permanente. En este caso, nos encontramos con que se establece una jerarquización entre grupos nacionales en función de su situación económica. De ello nos ocuparemos en el apartado V.9. Y asimismo, como ya hemos visto, se puede detectar una exigencia de doble vínculo contra los trabajadores extranjeros. Se les exige que no compitan con los nacionales, que se conformen con los peores trabajos, o con ninguno, y luego se les categoriza desfavorablemente con una población pobre, subordinada e incluso marginada.

Por todo lo anterior, nos parece que sería necesario realizar en el futuro investigaciones empíricas que no se conformasen, como ha sido la norma hasta ahora, con describir y analizar una serie de declaraciones respecto los inmigrantes, sino que intentasen además de calibrar en qué medida estos discursos forman parte de unas ideologías más globales. Sería preciso igualmente ocuparse no sólo de los discursos ideológicos referentes a los inmigrantes en concreto, sino asimismo de los proferidos en torno a otros aspectos de la vida social, como las distintas definiciones de la identidad nacional en general y de la española en particular, la importancia o no de las distinciones nacionales, la opinión sobre los cambios sociales acaecidos en las últimas décadas, la Unión Europea y el lugar de España en el mundo o las desigualdades sociales. En este sentido, la línea de investigación desarrollada por el Colectivo Ioé (1987, 1993 y 1994) nos parece de un gran valor, pero sería necesario trabajar mucho más en esta dirección. Así, las investigaciones empíricas deben ir superando la fase exploratoria en la que todavía tienden a mantenerse y empezar a perseguir unos objetivos más específicos. Uno de ellos sería para nosotros el rastreo intensivo de la presencia de la ideología nacionalista, de las diferentes versiones en las que puede darse, su distribución y los juicios acerca de la inmigración derivados de ella.

El retrato que hemos estado trazando hasta el momento quedaría irremediablemente incompleto, si no tuviéramos en cuenta un hecho del que hasta ahora no nos hemos ocupado. Los componentes ideológicos nacionalistas ejercen una indudable influencia orientadora sobre la conducta de muchos autóctonos respecto a los inmigrantes. Pero estas orientaciones pueden modularse en función de diversas circunstancias. De este modo, las categorizaciones de las que es objeto en un momento determinado un inmigrante de una determinada nacionalidad no es algo fijo e inmodificable. Ante todo, en la medida en que se prolongue su período de residencia, y siempre que se trate de una

residencia que no sea especialmente problemática ni conflictiva, puede ir siendo considerado progresivamente como menos forastero. Su estancia se volverá más "natural", en el sentido de no resultar algo extraño y necesario, por ello, de una justificación convincente. Ello puede suponer en el plano jurídico una mejora progresiva en las condiciones legales, desembocando incluso finalmente en la nacionalización, es decir, en la vinculación jurídica con el Estado de acogida. Evidentemente esta operación resultará más sencilla allí donde el Derecho imperante le ponga menos cortapisas. Es lo que ocurre, cuando los requisitos para obtener la nacionalidad reposan más en la residencia continuada, o el nacimiento en el lugar, y menos en la descendencia de antepasados autóctonos. Pero, con mayor o menor severidad, todos los cuerpos jurídicos existentes establecen una preferencia del "nacional" sobre el "extranjero", por más que en ciertos códigos este "extranjero" tenga más fácil convertirse en un "nacional" que en otros o, aunque no lo haga, reciba un trato más favorable. Nosotros no conocemos ninguno que no obre así.

En nuestra opinión, este conjunto de categorizaciones derivadas de la asunción previa de la preferencia nacional posee una gran capacidad para explicar la existencia y la naturaleza de muchas de las prácticas discriminatorias de las que son víctimas los inmigrantes. Consideramos un serio error teórico el intento de sustituirlas como elemento explicativo de estas prácticas por otros componentes ideológicos, como el racismo o la xenofobia. Estos juegan también su papel indudablemente, pero éste no debe ser sobrevalorado. De ello nos ocuparemos en el apartado V.7. No obstante, la línea de razonamiento que acabamos de esbozar no agota ni mucho menos el conjunto de las actitudes más o menos reticentes, desconfiadas, hostiles o de rechazo manifiesto hacia los inmigrantes. Y ello no sólo porque también actúan otros componentes ideológicos diferentes de los del nacionalismo, sino igualmente, porque el principio nacional puede articularse asimismo con otros conjuntos distintos de principios orientadores de la acción.

Como ya señalamos antes, el principio etnonacional clasifica a las personas en función de algunos de los rasgos culturales en los que se asemejan o difieren, real o supuestamente. La posesión real de algunos de estos rasgos es, como ya vimos también, en ciertos casos el resultado de una ardua labor de ingeniería política. En este sentido, se puede afirmar que la misma ha sido concebida frecuentemente como un objetivo a alcanzar. Es un requisito más o menos importante para esa pertenencia nacional por cuya consecución se debe afanar el individuo. Ello exige asimilarse a los rasgos y comportamientos del propio grupo. Esta obligación podrá estar o no, según el caso, formulada como una norma explícita y podrá también, dependiendo de las circunstancias, ser considerada como algo en sí moralmente correcto o únicamente simplemente como algo razonable, en términos de pura conveniencia. En todos los casos, para simplificar la denominaremos el *imperativo asimilacionista*.

El resultado de este imperativo asimilacionista será una suerte de profecía autocumplida. Pues los actores sociales, al esforzarse por conducirse como miembros prototípicos de su grupo, acabarán por hacerlo en gran medida, lo cual convertirá en más ajustadas a la realidad los rasgos que se supone que han de poseer.

Por todo lo anterior, la importación de formas de vida extrañas, por ejemplo, a través de los medios de comunicación tenderá a ser juzgada negativamente. Pues podría generar diferencias dentro del grupo nacional o asimilarlo a los extranjeros. Todo ello dificultaría la identificación y la orientación social más adecuadas. Siendo esto así, la presencia de inmigrantes extranjeros muy diferentes culturalmente puede llegar a ser considerada como una nueva fuente de "contaminación" cultural (Stolcke, 1993 y 1994). Son distintos y pueden ser imitados por los connacionales y aunque no lo sean, introducen de facto una diversidad mayor que la que había antes. Y ello puede tener repercusiones muy negativas.

Este juicio puede variar, no obstante, en función del modo en el que se defina concretamente la identidad nacional. Pero la situación se vuelve más compleja en la medida en que hay que tomar igualmente en consideración cuáles son los elementos que pueden resultar compatibles con ella a más largo plazo. Es decir, la identidad nacional puede ser algo en construcción, algo que puede ir cambiando a lo largo del tiempo, si bien dentro de unos límites. Puede existir un *proyecto* de identidad nacional, en el cual habrán de ir figurando ciertos componentes y quedar excluidos otros.

En función de la específica naturaleza de este proyecto, se considerará que la presencia de determinados inmigrantes dentro del territorio nacional es o no beneficiosa. En este punto, vamos a referirnos brevemente a una interesante comparación entre los casos argentino y español realizada por Valeria Bergalli (1993). En el primero de ellos la conquista de los territorios hasta ese momento en manos de los indígenas y la instalación en ellos de un sistema agro-ganadero de exportación al mercado internacional requerían de una inmigración masiva de población europea. Por ello, la inmigración ha sido considerada como un elemento necesario para el desarrollo nacional. El país se concebía como una entidad en crecimiento que debía recibir un acopio constante de población extranjera. En el segundo, en cambio, la modernización económica ha sido un proceso estrechamente ligado a la incorporación a la Unión Europea. El proyecto nacional ha tendido por ello a ir quedando englobado dentro del de la construcción europea. Por ello, se ha vinculado a un intento de recreación de una nueva identidad europea. Los inmigrantes extra-comunitarios son difícilmente asimilables dentro de esta nueva identidad y constituyen por ello un obstáculo para su construcción.

V.6. La centralidad del principio nacional

El tercer elemento definidor de la ideología nacionalista al que nos habíamos referido en el apartado V.3. consistía en la acusada centralidad ostentada en su seno por el principio nacional. El principio nacional ocupa dentro de ella una posición acusadamente central, lo que supone la existencia de una extensa periferia en torno suyo. De este modo, se le subordinan un gran número de principios caracterizadores y orientadores de la acción. Algunos de estos principios caracterizadores van a referirse a los rasgos físicos y psíquicos. Así, ciertos grupos nacionales van a recibir la atribución, incluso, de lo que suele denominarse un "carácter nacional". Con frecuencia parte de estos rasgos van a ser además jerarquizables moralmente. En general, el propio grupo va a tender a ser positivamente caracterizado. En cambio, los grupos más marcadamente diferentes del propio y aquellos que se puedan considerar sus rivales tenderán a ser juzgados desfavorablemente. No obstante, como veremos con más detenimiento en el apartado V.8., las cosas pueden ser a veces más complicadas. Y además, estos principios pueden no encontrarse presentes, ya que no son estrictamente necesarios. Como ya hemos visto, la consideración de los extranjeros como rivales o incluso como agentes contaminantes puede sustentarse perfectamente sin que sea necesario establecer ningún tipo de jerarquización moral entre los distintos grupos nacionales. Pero evidentemente será más fácil concebir al extranjero como un enemigo o como un agente capaz de alterar el orden existente, si posee además rasgos negativos. Es lo que nos muestran los brillantes análisis de Windisch (1990) acerca de las creencias de algunos de sus entrevistados en que la influencia de los extranjeros contribuye a hacer perder a los suizos sus virtudes tradicionales.

Esta centralidad es un rasgo de la ideología nacionalista, es decir, de un modelo teórico mediante el que se conectan distintos componentes de los repertorios colectivos. Pero asimismo, podemos encontrarnos con que los componentes de esta ideología pueden desempeñar un papel también central en el interior de numerosas configuraciones ideológicas individuales y concretas. En este caso podremos afirmar que ciertas personas *profesan*, de manera prioritaria, una ideología nacionalista, lo cual significa que ésta opera como la principal organizadora de su actividad práctica e intelectual. Cuando esto ocurre, el principio nacional desempeña un papel más importante que otros

principios de categorización social alternativos, como los basados en la clase social, la confesión religiosa, las ideas políticas o cualquier otro. Uno es ante todo miembro de una determinada nación.

A los otros principios de categorización social les va a corresponder, por el contrario, una función o bien periférica o bien *subalterna*. En el primer caso, que ya explicamos en el apartado III.13., estos principios van a poseer un campo de aplicación más restringido. Y esta extensión más limitada del mismo va a implicar generalmente la supeditación a ellos de un menor número de principios de caracterización o de orientación de la acción. Con ello, la magnitud de la actividad mental y conductual organizada por medio suyo va a ser igualmente más reducida. Por ejemplo, el principio basado en la clase social poseerá para quien profese en lo fundamental una ideología nacionalista una importancia secundaria. Un inmigrante extranjero será para él en mayor medida que para otros más un extranjero que un trabajador, como puede serlo quizá él mismo. Ello le llevará a primar la competencia con él sobre una posible solidaridad en función de unos intereses comunes en cuanto que trabajadores o, incluso, como empleados de una misma empresa.

Junto a esta función periférica, los otros principios de categorización social pueden desempeñar igualmente otra de carácter *subalterno*. Esta última función no debe confundirse con la primera. Nosotros entenderemos por una combinación de principios subalternos, o por una configuración subalterna, aquella que figura sin duda dentro del repertorio individual, pero cuya aplicación efectiva se realiza con relativa poca frecuencia, y ello con independencia de que cuando se produzca finalmente esta aplicación el principio pase a desempeñar una función más o menos central. El carácter ocasional de esta aplicación se debe a que el sujeto dispone de otras configuraciones parciales que utiliza de forma prioritaria, es decir, en un mayor número de casos. Por lo tanto, estos principios subalternos van a tender a ser mantenidos *en reserva*. Constituyen una especie de *masa flotante* a la que se recurre cuando conviene. Retomando el ejemplo anterior, el nacionalista al que nos hemos referido más arriba en situaciones corrientes tenderá a considerar al trabajador inmigrante como un competidor. Sin embargo, bajo ciertas condiciones, por ejemplo, una huelga en su empresa, en la que participen trabajadores nacionales y extranjeros, podrá buscar la solidaridad de sus compañeros inmigrantes, aludiendo a los comunes intereses de todos frente al empresario.

Naturalmente, los principios centrales integrados en las combinaciones aplicadas de un modo más prioritario y los principios pertenecientes a aquellas que son empleadas de un modo más subalterno van a encontrarse igualmente supeditados a otros principios más centrales, que forman parte de la configuración más global del sujeto. Por medio de esta supeditación se determina cuando es adecuado aplicar unas y cuando es más conveniente aplicar las otras. Siendo más precisos, le permite al sujeto distinguir entre las ocasiones propicias para la aplicación de cada configuración. En el ejemplo anterior en situaciones normales primaría la aplicación del entramado de principios en torno al principio nacional, mientras que en un caso más bien excepcional, como lo es el de una huelga en la que pudiera requerirse la colaboración de los compañeros de trabajo extranjeros, lo haría temporalmente el basado en la distinción entre trabajador y patrón. Esta aplicación optativa de unas u otras configuraciones más periféricas va a constituir para el sujeto un excelente medio de lograr una mayor flexibilidad cognitiva y, por lo tanto, una adaptación práctica más diversificada y versátil a las cambiantes condiciones externas.

La distinción entre lo subalterno y lo prioritario no debe confundirse, por todo ello, con la existente entre lo periférico y lo central. Esta última distinción atañe a la que se produce entre aquellos principios que establecen los rasgos generales y principales de un determinado aspecto de la realidad y aquellos otros que hacen lo propio con los menos importantes, y que se encuentran supeditados a los primeros, mediante los diversos mecanismos ya expuestos en el Capítulo III. En cuanto a los principios subalternos y principales, ambos pueden aplicarse sobre aspectos de la realidad

considerados igual de relevantes y, en consecuencia, van a ser igual de periféricos o centrales. Y unos y otros serán igualmente periféricos respecto a aquellos otros más centrales con los que se determinan sus específicas condiciones de aplicación.

Evidentemente, en la práctica se pueden aplicar unos componentes ideológicos en los que estas características de la ideología nacionalista se presenten o no conjuntamente. De este modo, el hecho de que casi todos nosotros dispongamos del principio nacional en nuestro repertorio individual, no implica forzosamente que todos nosotros hayamos de decantarnos por un trato de favor hacia nuestros connacionales. Y en los casos en que sea así, no por ello estos principios orientadores de la acción serán los más importantes para nosotros. Por ejemplo, para muchos de nuestros informantes la diferencia en la confesión religiosa, el ser o no musulmán, es un hecho vital, mientras que la diferencia estrictamente nacional, jurídica o cultural, es algo bastante secundario. De nuevo, debemos insistir en la necesidad de ser cuidadosos y de no atribuir a nadie más de lo que realmente piensa, dice o hace.

V.7. Nacionalismo, racismo, xenofobia y fundamentalismo cultural

En el apartado V.5. habíamos constatado que la ideología nacionalista podía llevar a concebir a ciertos extranjeros, al menos, como unos rivales y como una amenaza para la homogeneidad cultural y la cohesión social de la propia nación. En nuestra opinión, estos dos hechos sirven para explicar una gran parte de las declaraciones y acciones hostiles que se dirigen contra los inmigrantes. Hemos visto igualmente en el apartado V.6. como los extranjeros, o parte de ellos, pueden ser caracterizados además como inferiores en ciertos aspectos. Ello vuelve más fácil su concepción como adversarios o como agentes contaminantes. Pero es necesario subrayar que esta correspondencia entre ambos conjuntos de categorías no es necesaria ni inevitable.

Definir a otras personas como diferentes culturalmente no implica forzosamente definir las también como inferiores en este aspecto. Es evidente que lo uno constituye un primer paso para otro. También lo es el que, al caracterizar al otro como marcadamente diferente, haciendo uso del principio de categorización adecuado para tal fin, resulta más fácil atribuirle luego unas determinadas taras y defectos, pues de este modo, se evita compartir con el extraño ciertos rasgos incómodos. De lo contrario, uno mismo tendría que ser considerado también negativamente, lo cual además le aproximaría a él en la escala valorativa, o bien habría que valorar positivamente al otro en función de esos rasgos, con lo cual ya no resultaría tan marcadamente inferior a uno mismo. Por ejemplo, en las investigaciones de Fernández Villanueva, Domínguez Bilbao y Revilla Castro (1995) acerca de los grupos de jóvenes violentos de extrema-derecha observamos una clara continuidad lógica entre la presentación de ciertos extranjeros- negroafricanos, árabes- como completamente diferentes de los españoles y su categorización negativa.

De igual manera, presentar al extranjero como un rival, o incluso un adversario, no requiere forzosamente hacer de él de manera previa un ser inferior en algún aspecto. Se puede ser perfectamente hostil hacia él sin necesidad de verlo así. Más en concreto, en el caso del inmigrante, a esta hostilidad hacia el competidor se puede añadir la crítica moral por apropiarse de lo que supuestamente no le pertenece. Pero ello tampoco requiere necesariamente de su inferiorización física o psíquica. Esta caracterización negativa va a favorecer, sin duda, el que se le considere merecedor de un trato discriminatorio. Es útil y funcional para este objetivo, pero no es en rigor imprescindible. Es lo mismo que ocurre cuando se considera a los extranjeros una amenaza cultural. Sin lugar a dudas, si son inferiores culturalmente difundirán dentro de la comunidad nacional ciertos rasgos que podrán degradarla, pero aunque no lo sean, pueden adulterarla y hacerla perder su cohesión originaria. Aquí, de nuevo, la inferiorización resulta funcional pero no imprescindible.

Todos estos hechos deben ser tomados en consideración con el fin de evitar ciertas simplificaciones abusivas en las que se incurre demasiado a menudo. Es lo que ocurre cuando se etiqueta de una manera casi automática cualquier declaración o acción discriminatoria contra los inmigrantes como una expresión de racismo o de xenofobia. Para nosotros, por el contrario, el nacionalismo puede ser considerado como el responsable de la mayoría de estas acciones y declaraciones y ello sin que ni siquiera tenga que tratarse necesariamente de un nacionalismo que inferiorice al extranjero. En apoyo de esta tesis vamos a trabajar a continuación en dos direcciones.

La primera consiste en un breve análisis crítico de los conceptos de racismo y xenofobia, tan habitualmente utilizados no sólo por los investigadores, sino ante todo por el gran público. En nuestra opinión ambos conceptos son utilizados a menudo como auténticos comodines teóricos, válidos para cualquier ocasión, que dispensan del esfuerzo que exigiría un análisis más cuidadoso. Pero no obstante, aunque en una escala menor que la habitual, ambos pueden explicar ciertos aspectos de la discriminación contra los inmigrantes extranjeros y revisten, por ello, una cierta utilidad. Por estas razones, trataremos de demostrar las inexactitudes derivadas de su empleo acrítico y rutinario y defenderemos la necesidad de asumir la verdadera complejidad de las cosas.

La segunda tarea que nos planteamos consiste precisamente en tratar de realizar una tarea de definición conceptual que permita sustituir los conceptos engañosamente sencillos utilizados habitualmente por otros que nos permitan entender mejor la realidad.

Vamos a empezar ocupándonos del concepto de racismo. Para nosotros este puede ser definido como una ideología caracterizada por tres rasgos distintivos (Castien, 1997) que vamos a exponer a continuación. Esta definición va a coincidir además en gran medida con la empleada por el Colectivo Ioé (1995: p. 65-66). Por otra parte, dado que en el Capítulo III hemos hecho un amplio uso de esta ideología con el fin de ilustrar algunos de nuestros conceptos analíticos, no necesitaremos ahora detenernos con demasiadas explicaciones.

El primero de estos rasgos distintivos es el uso de un sistema de categorías sociales de carácter *racial*. Cada una de estas categorías está constituida por otras más simples, que forman parte de otros sistemas distintos, referentes a diversas facetas físicas de la persona, como su piel o su configuración facial o capilar. Así, para poder ser adscrito a una determinada raza hay que serlo también necesariamente a todas o, al menos, parte de esas otras categorías constituyentes de la misma. Para poder ser categorizado como "negro", la piel, el cabello o el rostro de uno han de haber sido también adecuadamente categorizados.

El empleo de este sistema de categorías raciales es una condición necesaria, pero no suficiente para la existencia del racismo. Este comprende un segundo elemento que puede ser desglosado en otros dos. El primero es la asociación de estas categorías con otras pertenecientes a los sistemas aplicados sobre los aspectos psíquicos del ser humano. Por medio de esta asociación, a una determinada "raza" se le atribuirán unas determinadas cualidades mentales y a los de otras "razas", otras distintas. El segundo es su carácter *valorativo*. El sistema de categorías raciales se encuentra jerarquizado valorativamente; unas razas son más valoradas que otras. Esta jerarquización puede realizarse de dos modos diferentes. El primero consiste en distribuir también a lo largo de una escala valorativa las categorías referentes a los rasgos físicos determinantes de la adscripción racial. Así, se considera un color de piel o una configuración facial dados mejores que otros. El segundo estriba en que las categorías psíquicas supuestamente conectadas con las diferentes razas se encuentran igualmente jerarquizadas. De este modo, a una raza se le atribuye "amor al trabajo" y a otra "pereza".

Y, por último, las distintas categorías raciales, jerarquizadas valorativamente, se corresponderían con las categorías orientadoras de la conducta que postularían un trato más o menos favorable o desfavorable para cada uno. La jerarquización valorativa se corresponderá con una jerarquización en el trato social del que cada uno será merecedor.

Si el racismo es todo esto, no está entonces tan difundido como a veces se pretende. No parece que la gente emplee tanto la adscripción racial para explicar los rasgos culturales diferenciales. Tampoco *reduce* las diferencias entre los grupos sociales a sus diferencias físicas. Más bien, usa los rasgos físicos como señales o indicadores de la pertenencia a un grupo (Stolcke 1993 y 1994). Por todo ello, nos parece que el racismo en el sentido estricto en el que lo hemos definido aquí no es en nuestra sociedad un fenómeno extraordinariamente difundido. Siendo esto así resulta completamente reduccionista la costumbre de etiquetar como "racista" toda conducta discriminatoria hacia los miembros de un grupo étnico diferente del propio. Nos parece que el abuso de este término no va a hacer progresar mucho ni nuestro conocimiento ni tampoco la eficacia de las políticas antidiscriminatorias. Recordando la crítica de Perry Anderson contra abuso del concepto de "modo de producción asiático", podemos decir con él que "la inflación de las ideas, como la de las monedas, conduce únicamente a su devaluación" (Anderson, 1984: p. 503).

Si bien no nos parece correcto reducir las distintas ideologías mediante las que se propugna la discriminación contra los inmigrantes al mero racismo, sí nos parece que, aunque éste posee una importancia secundaria, algunos de sus componentes se combinan con otras ideologías, entre ellas la nacionalista.

Esta específica combinación va a tener lugar por medio de un proceso cognitivo relativamente complejo. Su primer paso consiste en la participación de algunos de los principios que se aplican sobre los rasgos fenotípicos de la persona en la constitución de determinadas versiones del principio etnonacional. Con ello, para poder quedar adscrito a una determinada nación puede ser preciso, al menos de un modo complementario, la posesión, real o ficticia de ciertos rasgos físicos. Esta posesión se convertirá en uno de los atributos definitorios de la pertenencia a una determinada etnia y, en consecuencia, también en ciertos casos, a una determinada categoría nacional.

Estos principios aplicados sobre los rasgos somáticos fenotípicos no constituyen aún principios raciales. Pues, como ya sabemos, el principio racial está constituido por una combinación flexible de un cierto número de principios referentes a rasgos somáticos. Por el contrario, lo que ocurre con estos principios somáticos es que se integran directamente dentro de las combinaciones constituyentes de los principios étnicos o etnonacionales.

Esta articulación vertical entre ciertos principios referentes a los rasgos somáticos y los principios étnicos y etnonacionales debe distinguirse claramente de aquella otra de carácter horizontal, que puede darse también entre los primeros y los segundos. No se postulará entonces que para poder quedar adscrito a una determinada categoría nacional haya que poseer necesariamente tal o cual rasgo somático, sino que quienes pertenecen a la misma, debido a otras razones, poseerán con gran frecuencia tales rasgos somáticos.

En uno y otro caso, como estos elementos fenotípicos suelen ser marcadamente visibles, se les puede utilizar como signos que delatan la probable pertenencia a una determinada categoría étnica o incluso nacional. A este respecto, podemos recordar que, como ya hemos señalado, los extranjeros más diferentes físicamente son los más fáciles de identificar como extranjeros y los más llamativos. Pero, dado que o bien se trata de atributos que no definen en sí una pertenencia grupal o que si lo hacen, operan solamente de un modo complementario, la presencia o ausencia de los mismos rara vez

puede servir por sí sola para dictaminar la inclusión o exclusión de ninguna categoría nacional. Más bien, se hará uso de ella para dirigir subsecuentemente la atención hacia otros atributos distintos que puedan confirmar o descartar esa primera impresión.

Todos estos hechos son bastante notorios y sencillos, así como muy comunes. Pero hay otros que lo son menos. Son ellos los que más nos interesan aquí, pues a partir de su estudio es como vamos a poder establecer de qué modo se pueden combinar ciertos componentes de la ideología racista con otras ideologías.

El primer paso en este proceso de combinación consiste en la integración del principio racial dentro de otros principios más complejos de carácter étnico o etnonacional. Ello va a ser posible gracias a la combinación entre sí de algunos de los principios referentes a los distintos rasgos físicos, gracias a lo cual se va a constituir un principio racial. Así, estos principios referentes a las distintas características somáticas individuales se van a integrar dentro de los principios étnicos o etnonacionales de un modo *indirecto*, por intermediación del principio racial. En este caso la pertenencia a una determinada raza va a ser una de las condiciones, necesarias o complementarias, para la adscripción étnica o nacional. De este modo, los miembros prototípicos de una determinada nación, por ejemplo, los suecos no sólo serán rubios o altos, sino además de raza "nórdica".

Esta utilización del principio racial va a tener varias repercusiones de gran interés. Si no solamente se hace uso de un principio de categorización racial, sino que además se establece una jerarquización entre las diferentes categorías raciales, se producirá igualmente una jerarquización entre los distintos grupos étnicos y nacionales¹⁸. La ubicación resultante de ciertos extranjeros dentro de una raza inferior va a resultar convergente sin duda con su categorización como posibles rivales además de como una amenaza a la propia identidad nacional. En ambos casos de lo que se trata es de categorizarles negativamente. Y lógicamente, estos resultados convergentes se *refuerzan* entre sí. Aquello que es categorizado negativamente mediante un determinado principio resulta mucho más condenable cuando lo es además por medio de otro principio diferente. No obstante, la situación puede complicarse. El racismo puede resultar "excesivo" respecto al nacionalismo, como apunta Balibar (Balibar y Wallerstein, 1991). Pues cuanto más se acentúe la centralidad de estos componentes racistas, más probable será que ciertos connacionales, distintos del adecuado prototipo físico de la propia nación, queden excluidos de la misma, lo cual trastocará necesariamente muchas representaciones ideológicas y muchas relaciones sociales. La exclusión de los judíos de la nación alemana por parte de los nazis resulta paradigmática en este sentido.

Con todo, esta jerarquización de los grupos nacionales en términos raciales va a tender a jugar un papel secundario. En nuestra opinión, se recurrirá a ella fundamentalmente cuando se quiera insistir en las cualidades negativas de ciertos extranjeros, las cuales además se percibirán como patentes en la medida en que aquéllos resulten "problemáticos" en función de las normas establecidas por la ideología nacionalista. De este modo, ciertamente, se detecta a veces en el seno de los discursos hostiles hacia los extranjeros determinados componentes racistas. Pero éstos no suelen ser el componente básico que organiza el conjunto del discurso, sino más bien un elemento complementario dentro de una argumentación más general. Por ejemplo, cuando se atribuye a los negroafricanos el robo o la venta de drogas, se pueden añadir que pertenecen a una raza perezosa o violenta (Bergere, 1992: p. 35-39). Se les atribuyen estas características para justificar las críticas que se vierten contra ellos. En otro contexto, en el que quizá se pudiera hablar de ellos de un modo más favorable, las

¹⁸ Como ya sabemos, ello resultará posible gracias a que estas categorías raciales se encontrarán ya jerarquizadas entre sí, o bien porque se hallarán asociadas con determinadas categorías referentes a rasgos físicos o psíquicos entre las cuales existe una jerarquización valorativa.

categorizaciones racistas permanecerían en reserva. A partir del Capítulo VII examinaremos más en profundidad la naturaleza de este tipo de argumentaciones de carácter auxiliar.

A lo largo de toda nuestra exposición, hemos hecho notar que las categorías étnicas constituyen a menudo un componente de las categorías nacionales. Del mismo modo, hemos constatado que las categorías raciales participan frecuentemente en su constitución. Sin embargo, no nos hemos ocupado apenas de estas categorías étnicas en sí mismas. A continuación vamos a intentar colmar mínimamente este vacío, con el fin de localizar otros componentes ideológicos, distintos del racismo o del nacionalismo, que pueden propiciar también la discriminación de los inmigrantes.

Un primer hecho que debemos tener en cuenta es que las categorías étnicas no son usadas solamente como constituyentes de las categorías nacionales. Por el contrario, también pueden ser empleadas de un modo independiente. Así, las personas pueden verse clasificadas en grupos étnicos más o menos amplios como los "árabes", los "europeos", los "nórdicos", los "sudamericanos", sin que sea preciso referirse a la nacionalidad de cada uno. En ciertos casos se puede establecer además una jerarquía entre estas distintas categorías étnicas. Esta jerarquía puede estar basada en ciertos casos en la presencia de componentes racistas, pero no tiene por qué ser siempre así. En el apartado siguiente veremos algunos de los componentes ideológicos que pueden contribuir a esta jerarquización, pero por el momento nos basta con constatar este hecho.

En la medida en que ciertos grupos étnicos pueden quedar categorizados como inferiores a otros, se les puede considerar igualmente merecedores de un trato discriminatorio. Generalmente el propio grupo tenderá a quedar mejor clasificado que los demás y por lo tanto, se tenderá a propugnar la discriminación para los otros, no para uno mismo. Aquí es en donde puede resultar pertinente el concepto de *xenofobia*. La xenofobia podría definirse como la asociación entre una determinada o determinadas categorías sociales étnicas distintas de la propia y una serie de rasgos categorizados como negativos, lo cual se convertirá en el fundamento de una actitud hostil hacia los miembros de las mismas. Resulta claro que esta xenofobia va a constituir una expresión más de ese carácter centrado de la orientación cotidiana que conduce a valorar como peor aquello que es diferente de lo propio, especialmente cuando puede resultar perjudicial de algún modo.

Una ideología xenófoba puede combinarse fácilmente con otra de carácter racista. Cuando así sea, las categorías étnicas se encontrarán parcialmente constituidas por otras de naturaleza racial. Después, mediante las pertinentes asociaciones entre estas últimas categorías y otras de carácter valorativo, se podrá explicar, en un sentido "blando" como el expuesto en el apartado III.9., la supuesta inferioridad de ciertas etnias. De igual manera, y como hemos explicado ya al comienzo de este apartado, ciertas categorías étnicas jerarquizadas valorativamente entre sí pueden pasar a formar parte de la combinación constituyente de ciertas categorías nacionales. Como consecuencia de ello, existirá una jerarquización valorativa entre estas últimas, que podrá dar lugar igualmente a que a unas se las considere merecedoras de un trato más favorable que otras. Lógicamente, los resultados de esta jerarquización van a converger con los de la caracterización del extranjero como un rival y con la del inmigrante como un huésped con unos derechos restringidos. Por todo ello, no nos debe sorprender que, del mismo modo que se puede recurrir a determinados componentes ideológicos racistas en favor de la discriminación de ciertos extranjeros, también se vaya a hacer esto y, en mucha mayor medida, con algunos componentes xenófobos. Ello se debe a que el recurso a estos últimos proporciona una "explicación" añadida de la relación de correspondencia existente entre la pertenencia a una categoría nacional dada y el merecimiento de un trato discriminatorio.

Asimismo, podemos formular la hipótesis de que los extranjeros se harán tanto más acreedores de juicios xenófobos, cuanto en mayor medida su proceder sea percibido como más incorrecto. Ya

hemos visto como las exigencias sobre la conducta del forastero eran mayores que las que pesaban sobre el autóctono. Ello favorecía el que aquél pudiera ser acusado con suma facilidad de no conducirse cómo es debido. Para ello podía bastar incluso simplemente con que se encontrase presente en un número "excesivo", especialmente cuando lo hacía en lugares públicos emblemáticos. Siendo esto así, este presunto mal comportamiento se convierte en un hecho que lleva a una visión negativa de esos extranjeros que no saben acatar las reglas. Fácilmente se puede pasar de la condena de una serie de individuos a la de un colectivo en su conjunto. Cuando así sea, el grupo condenado, habrá de poseer forzosamente ciertos rasgos negativos, que se asociarán con su mala conducta. El recurso a una serie de categorizaciones xenófobas puede resultar entonces de una gran utilidad.

Pero pese a este frecuente entrelazamiento, es preciso subrayar las diferencias entre el nacionalismo y la xenofobia, y más en concreto, las existentes entre el tipo de discriminación propugnado en particular por cada una de estas dos ideologías. En el caso de la ideología xenófoba el categorizado como inferior y como merecedor de un trato de discriminación lo es de un modo *absoluto* y *permanente*. Tan sólo se podría esperar que si los miembros del grupo inferior se mezclasen con los del superior, "mejoraría" algo a lo mejor su "raza". Pero difícilmente ello será deseable por cuanto supondrá igualmente la "degradación" de la "raza superior". En cambio, en el caso de la ideología nacionalista, esta categorización va a variar en función del contexto, ostentando, pues, un carácter *situacional*. De este modo, el extranjero va a ser considerado en muchos casos como acreedor de un trato desfavorable en comparación con el compatriota, y lo será aún más cuanto más diferente sea del propio grupo nacional. Pero este trato desfavorable podrá modularse luego en función de las potencialmente cambiantes relaciones entre las diferentes "naciones". Así, según el contexto, un determinado extranjero será categorizado como más o menos competidor, o como más o menos enemigo. Por ejemplo, en caso de que el endogrupo nacional entre en conflicto en un momento dado con un determinado exogrupo, podrá actuarse hostilmente contra los integrantes de este último pero tal hostilidad podrá aminorarse tras lograrse la paz. Del mismo modo, con respecto a los inmigrantes basta con propugnar que su acceso a bienes como el trabajo, la vivienda o el espacio público esté *supeditado* a su previo y pleno disfrute por parte de los miembros del país de acogida. Si se postula la discriminación del huésped extranjero, se acepta implícitamente que uno mismo la merecería también, de encontrarse en el país de aquél. No se tiene nada contra un magrebí mientras se quede "en su casa". Por ello, para discriminar al inmigrante, al menos de los modos más suaves y difundidos, no hace falta ser ni un racista ni un xenófobo; es suficiente con ser un nacionalista consecuente.

En resumen, la ideología nacionalista no postula una desigualdad de derechos permanente y absoluta, sino variable, contextualizada y provisional. No postula una discriminación universal, sino una *situacionalmente determinada*, de la que uno mismo podría también ser víctima bajo las circunstancias pertinentes. Por ello, la ideología nacionalista resulta más compleja y rica que la xenófoba, al postular una gama más amplia de comportamientos respecto al "otro".

Resulta muy llamativo, por otra parte, el que ni la opinión pública, ni los medios de comunicación, ni los científicos sociales suelen reconocer toda la responsabilidad del nacionalismo en la discriminación de los colectivos inmigrantes. Quizá todas esas campañas "contra la xenofobia y el racismo" yerren bastante en su objetivo, atacando a adversarios secundarios y olvidándose del principal. Pero quizá también esta exoneración tenga algo que ver con su papel como elemento legitimador de la existencia de los modernos estados nacionales.

Realmente el concepto de xenofobia es muy abstracto. Describe únicamente un rasgo muy general de una serie de ideologías, como lo es la inferiorización y la hostilidad hacia ciertos grupos étnicos distintos del propio. Ello mismo le priva de riqueza y poder analítico. Seguramente el amplio uso del que es objeto hoy en día deriva de la conciencia creciente de la inadecuación del racismo como

concepto capaz de dar cuenta de la multitud de prácticas discriminatorias contra los extraños. La xenofobia conserva la jerarquización valorativa propia de aquél, con sus consecuencias discriminatorias, pero la desliga de las razas y de los rasgos físicos. Supera su estrechez, pero al precio de despojarse de su precisión para distinguir al endogrupo y los exogrupos, con sus respectivas características y valoraciones. Resulta, por ello, un concepto poco operativo. Necesitamos conceptos menos extensos, pero más *ricos*, que nos den esa información que da el racismo, pero para situaciones diferentes. Uno de ellos es precisamente el de nacionalismo.

Pero no tiene por qué ser el único. En el próximo apartado examinaremos también otra ideología, la modernista, que contiene esquemas capaces también de propiciar la discriminación de otras personas, en particular los inmigrantes tercermundistas. Otra ideología que resulta interesante es lo que Verena Stolcke (1993 y 1994) denomina el "fundamentalismo cultural". Esta autora lo utiliza para referirse a una "nueva retórica de la exclusión" contra los inmigrantes extra-comunitarios en la U.E., distinta de la del racismo tradicional. De acuerdo con esta autora, a tales inmigrantes no se los rechaza ahora tanto por su diferente raza, como por su diferente cultura. Se considera que las culturas son una especie de totalidades compactas e incommensurables, y que, por lo tanto, el interculturalismo es un objetivo utópico. Las personas "por naturaleza" simpatizan con quienes son como ellos y rechazan a quienes son diferentes. De ahí, que las personas de "culturas" diferentes deban permanecer separadas entre ellas, por el bien de todos. La presencia de inmigrantes extra-comunitarios "inasimilables" supone una amenaza a la cultura y a la paz social de la nación receptora, y, en consecuencia, debe ser evitada. En suma, el agresor queda exonerado hasta cierto punto por su comportamiento, puesto que el mismo es algo natural, y en cambio, la víctima se convierte en la desencadenante del mismo. Una vez más la víctima se transforma en culpable. Etienne Balibar (Balibar y Wallerstein, 1991) ha insistido suficientemente en este hecho. Sin embargo, los términos de los que él se sirve, "neoracismo" o "racismo diferencialista", al igual que Taguieff, no nos parecen adecuados, en la medida en que aluden hasta cierto punto a un racismo, que nosotros realmente no somos capaces de descubrir.

Como vemos, no se trata de rechazar al extranjero como miembro de otra nación, y por lo tanto, como un competidor; sólo de que ciertos extranjeros, e incluso ciertas minorías étnicas nacionales, queden excluidas, lo cual supone de facto su más absoluta discriminación. Ello no se deberá necesariamente a su inferioridad biológica o cultural, sino simplemente a su diferencia. Siendo diferentes, no se puede convivir con ellos, ni intercambiar rasgos culturales, y pueden amenazar la cohesión y la identidad del resto de la sociedad. De este modo, no nos encontramos ni ante el nacionalismo ni ante la xenofobia. En todo caso, esta insistencia en la diferencia entre las distintas etnias, sería al igual que en el caso de las naciones, una condición necesaria, pero no suficiente, para que algunas fuesen luego vistas negativamente, y convertidas en merecedoras de la discriminación. Pero aquí no se da este paso, sencillamente se postula que siendo diferentes deben permanecer separados, lo cual implica en el caso de ciertos inmigrantes su discriminación e incluso su prohibición de entrada en el país. Al tiempo, esta idea de la diferencia insuperable concordaría con la visión del extranjero, o mejor dicho, de ciertos extranjeros, de aquellos que lo son en mayor grado, como un agente desestabilizador. Sin embargo, en este caso tendría un carácter más amplio. No se referiría únicamente a la adulteración de la identidad nacional, sino también a la de una identidad étnica más amplia, como puede ser el caso de la identidad cultural europea, amenazada por los inmigrantes tercermundistas. Así, el planteamiento de Stolcke apunta hacia un desarrollo de la idea de que quien es diferente, por el mero hecho de serlo, es un elemento capaz de alterar el orden existente. De igual manera, al asumir que su presencia tiene que provocar ciertos conflictos, que deben ser evitados evitando precisamente esta presencia, se está postulando una moral de carácter sociocéntrico, en la que lo que lo único que importa realmente es lo que le sucede al propio grupo y no a los extraños, y en la que estos últimos son culpables de los conflictos que pueda ocasionar su presencia, aunque sean otros

quienes les agredan. Con ello, la víctima se convierte en culpable de haber incitado con su existencia a una agresión. Por todas estas razones, este planteamiento nos parece muy interesante, aunque se halle poco desarrollado. Por ello, nos gustaría que recibiese una mayor atención por parte de la comunidad investigadora y que se trabajase más en las direcciones que apunta.

Por otra parte, si se considera que las personas están plenamente determinadas por "su cultura" y que ésta es algo más bien rígido e inamovible, quienes la modifiquen o la alteren podrán quedar fácilmente convertidos en "aculturados" o "desarraigados". Habrán renunciado a su verdadero ser. Serán ahora mercancía adulterada. De este modo, al tiempo que al otro se le hace merecedor de exclusión y discriminación por su diferencia, e incluso su inferioridad, cultural se le discute el derecho de eliminar las causas de esta misma exclusión y discriminación, culpabilizándosele cuando lo hace. Una vez más nos encontramos ante una situación de doble vínculo (Potter y Wheterell, 1993: p. 128-139).

Todas estas distinciones tan detalladas entre estas ideologías podrían quizá parecerles a algunos el fruto de un excesivo afán escolástico. Pero no creemos que sea así realmente. Necesitamos distinguir lo más nítidamente posible entre las diferentes categorizaciones de las que pueden ser objeto los extranjeros y evitar, así, cualquier deslizamiento conceptual.

V.8. La ideología modernista

La última ideología de la que vamos a ocuparnos aquí es la que podemos denominar modernista o desarrollista. Se trata de una ideología muy difundida en nuestro tiempo, cuyos componentes forman parte, por tanto, de los repertorios individuales de muchas personas. Esta ideología clasifica las instituciones, las técnicas, las costumbres, las formas de pensar y las personas mediante un principio un tanto especial, al que vamos a denominar *principio modernizador*. Este es, pues, un principio de categorización social, pero es también algo más que eso, puesto que se aplica sobre otros objetos a parte de los seres humanos.

El principal principio integrado en su combinación constituyente es el que ordena cronológicamente los diversos aspectos de la existencia humana, distinguiendo entre los más anteriores y posteriores en el tiempo. Estos elementos tan variados quedan distribuidos, de este modo, entre distintas categorías temporales o etapas. Asimismo, este principio se asocia de un modo igualitario con el que jerarquiza las cosas valorativamente como mejores o peores. Así, lo posterior y lo anterior se asimilan respectivamente a lo mejor y a lo peor, y viceversa. "Moderno", "actual" o "desarrollado" se contraponen a "desfasado", "anticuado" o "subdesarrollado", como lo "bueno" a lo "malo". Entre ambos conjuntos de categorías existe una correspondencia bidireccional. Es mucho lo que es considerado mejor por ser más moderno, pero también aquello que es defendido como lo más valioso en algún sentido es presentado igualmente como lo más moderno, del mismo modo que cuando se desea criticar algo se lo tacha de manera casi automática de "trasnochado", "obsoleto" o "desfasado".

El principio modernizador se asocia además con otros mediante los que se orienta el comportamiento. Aquello que es categorizado como "moderno" lo es también como lo que debe hacerse, y lo contrario ocurre con lo "anticuado". Puesto que se considera que el mundo social cambia, se insta a cada individuo a hacerlo también él mismo, con el fin de "adaptarse" a los "nuevos tiempos" y "ponerse al día". Quien lo haga será elogiado como "progresista" y "abierto", y el que no, quedará descalificado como "retrógrado" y "cerrado". De este modo, no sólo se postula que las cosas cambian; también se defiende que deben hacerlo.

En bastantes ocasiones, un tercer principio simple participa en la combinación constituyente del principio modernizador. Se trata de un principio muy complejo que clasifica las creencias, conductas e instituciones en función del grado de *autonomía* o *libertad* que reportan para el individuo y la colectividad con respecto a los diversos constreñimientos naturales y sociales. De este modo, la *emancipación* será uno de los componentes principales de la modernización. Por eso, quien actúe de un modo favorable para ella será elogiado y quien la obstaculice será censurado. Naturalmente, la "libertad", los "constreñimientos" o la "emancipación" podrán ser luego definidos de unos modos concretos muy diferentes. Es esto precisamente lo que permite que la ideología modernista suministre algunos de los principios centrales de ideologías más complejas, tan diferentes entre sí como, por ejemplo, el liberalismo o el marxismo.

De igual manera, también con bastante frecuencia, se tiende a incluir entre los principios constituyentes del principio modernizador uno que clasifica las cosas en función de su grado de "racionalidad". Esta racionalidad sería además en muchos casos la que permitiría ir independizándose progresivamente de los diversos constreñimientos naturales y sociales. Estaría, así, asociada de un modo dominante con la emancipación. No obstante, la definición de esta racionalidad es una tarea más bien complicada. Se trata de perseguir una serie de metas claras y razonables y de recurrir para ello a los medios capaces de satisfacer estos objetivos en la mayor medida posible y del modo más fácil y cómodo. A partir de esta sencilla definición, pueden desarrollarse otras más complejas. Es el caso de toda la teorización weberiana (1964) tan influyente en las Ciencias Sociales. Pero esta definición en concreto sería un subtipo especialmente sofisticado de una concepción más amplia y sencilla, que es utilizada por la gente en muchas situaciones. Como consecuencia de su aplicación se tiende a asociar lo moderno con lo racional y lo eficiente y lo arcaico con lo irracional y lo menos eficiente. Del mismo modo, se asocia también lo antiguo con el predominio de la afectividad y por ello lo moderno con la frialdad. Ello es así debido a que lo que se busca en este último caso es lograr unos determinados objetivos del modo más efectivo posible, descuidando las satisfacciones que puedan reportar la ejecución del acto en sí, las relaciones con los demás establecidas en el curso de su realización o el sentido global con el que podría haberse impregnado este mismo acto. Este último aspecto de lo moderno permite que a veces se le caracterice también negativamente, mientras que lo tradicional puede revestirse de aspectos positivos, por su mayor "calidez humana". Más adelante veremos el uso que se puede hacer de este particular atributo.

Pero como resulta patente, las facetas de la existencia humana que son tenidas en cuenta a la hora de evaluar el nivel de "progreso alcanzado" no son demasiado numerosas. Esto es lo que apunta lúcidamente Lévi-Strauss en un texto clásico, "Raza e Historia" (1979b). Otras culturas han explorado en profundidad otros aspectos de la existencia. Lo han hecho los melanesios con su estética corporal, los orientales con sus investigaciones sobre los estados espirituales y el control del propio cuerpo o el mundo islámico con su elaboración de una cosmovisión global capaz de articular en gran parte los distintos aspectos de la realidad. Pero estos hechos y otros muchos no son tomados en consideración más que en contadas excepciones. El resultado es que quienes podrían ser juzgados como "adelantados", si se tuviesen en cuenta estos hechos, quedan relegados a la condición de "atrasados".

Esta visión estrecha del progreso favorece el que el mundo no sea considerado uniformemente moderno. Por el contrario, algunas de sus porciones son vistas como mucho más avanzadas que otras. Cada país puede ser ubicado, por ello, dentro de alguna escala de desarrollo. Existiría, así, una jerarquía internacional del desarrollo. Y lo mismo ocurre con porciones más amplias del planeta. Este se divide en varios "mundos", como "El Primero" o "El Tercero". De este modo, aquello que es "tercermundista" es asociado con lo subdesarrollado, lo anticuado, lo irracional, lo pobre, lo caótico. El "Primer Mundo" viene a ser, en cambio, todo lo contrario. Así, se establece una interesante asociación entre el principio que clasifica las cosas en función de su ubicación geográfica y el que lo hace en

función de su posición en el seno de una progresión temporal. Se produce pues un entrecruzamiento entre un eje temporal y otro espacial.

Esta es la versión más popular y difundida de la ideología modernista. Realmente no es especialmente distinta del evolucionismo decimonómico. Las versiones más sofisticadas de la misma, de carácter multilineal y que intentan abstenerse de juicios de valor son, en realidad, muy minoritarias. También lo son los planteamientos globalmente críticos contra la misma de corte "relativista" o "postmoderno".

Por todo ello, no nos debe extrañar que ciertos componentes de esta ideología se hallen muy difundidos tanto entre la población española, como entre la marroquí, aunque en este último caso, sus relaciones con la ideología islámica vayan a resultar muy complejas, tal y como veremos en el Capítulo VIII. De acuerdo con las categorizaciones resultantes de la aplicación de estos componentes modernistas, la sociedad marroquí se encuentra menos "desarrollada" que la española. Esta categorización se basa no sólo en su menor riqueza material, sino también en la presunta menor autonomía individual imperante en su seno en ámbitos muy dispares, que abarcan desde la vida familiar hasta las instituciones políticas; en su naturaleza presuntamente más "autoritaria" y menos "democrática". A ello, habría que añadir también la supuesta menor racionalidad de su forma de vida, con su menor adecuación de los medios a los fines, sus fines más genéricos y la importancia de las satisfacciones afectivas y a corto plazo. De este modo, tendería a primar presuntamente el apego a ciertas tradiciones, la obligación de ajustarse a la normativa religiosa, la valoración de las relaciones personales y el favoritismo hacia los allegados, por encima de la búsqueda de la persona más capacitada para el desempeño de cualquier función.

Como sociedad menos desarrollada, Marruecos va a tender además a ser ubicada en el mundo subdesarrollado o en el Tercer Mundo, del mismo modo que España va a serlo en el mundo desarrollado o en el Primero. Sin embargo, a Marruecos se le puede atribuir una posición relativamente avanzada dentro del primer grupo y a España una inferior a la de otros países dentro del segundo. Estas ideas generales son compartidas ampliamente por muchos españoles y marroquíes. Vamos a empezar por examinar brevemente las de estos últimos.

Entre muchos de nuestros informantes se valora a la sociedad española, y a Occidente en general, como un lugar más moderno, y por ello mejor, que su medio de origen. Se elogia profusamente sus altos niveles de bienestar material y de protección social, el superior nivel educativo de sus habitantes y sus amplias libertades políticas y de costumbres. Por contra, Marruecos es categorizado como una nación "poco desarrollada", con un bajo nivel de vida y educativo. Se insiste además en las profundas desigualdades sociales y en la pobreza de la mayoría: "en Marruecos sólo el diez por ciento tiene dinero, casa, coche, el otro noventa nada" nos decía otro informante. El sistema educativo es especialmente criticado. Se habla de los niños no escolarizados por vivir en aldeas, de los que tienen que abandonar la escuela muy tempranamente para trabajar, de los que no tienen dinero ni para comprar cuadernos o lápices, de la crueldad de los maestros, que son "como policías". Del mismo modo, se alude a las relaciones fuertemente discriminatorias que imperarían en diversos niveles de la sociedad marroquí: desde el poder omnímodo del Rey sobre sus súbditos, hasta el de los padres sobre los hijos, pasando por la arbitrariedad de la policía, las malas maneras de los funcionarios, la subordinación de la mujer, o el gran poder del que goza todo el "que tiene cuartos". En palabras de un informante "no tenemos democracia en nada, no tenemos derechos humanos". Cuando se habla de España, se alaba, en cambio, la rapidez de la Administración y la ausencia de "propinas" para los funcionarios. Del mismo modo, se alude muy a menudo a las "buenas carreteras" de España, en contraposición con las de Marruecos, en especial con las del Norte del país, así como las amplias posibilidades que existen para estudiar.

Puesto que además el principio modernizador se encuentra asociado con ciertos principios orientadores de la acción, el modo de vida de los españoles, y de los occidentales en general, puede convertirse en un modelo a imitar en diferentes aspectos. Es lo que puede ocurrir con las instituciones políticas democráticas, con el modo de organizar las relaciones familiares y de género y de un modo más general con el estilo de vida, en facetas como el modo de vestir o los hábitos de consumo. A este respecto resulta paradigmático lo que nos decía un joven de Nador que deseaba emigrar a España: "España representa todo lo que yo amo: el Progreso, la Civilización...en Marruecos hay mucha miseria."

No obstante, hay que tener en cuenta que este sencillo cuadro que estamos presentando aquí se torna mucho más complejo, desde el momento en que la inmensa mayoría de nuestros informantes utilizan simultáneamente las tres ideologías principales que hemos identificado anteriormente. Como nos recuerda Bruno Etienne (1996) actualmente los habitantes del mundo arabo-islámico son capaces en su inmensa mayoría de "manejar simultáneamente todos los repertorios disponibles, más lo que añaden y lo que inventan". Ello no solamente da origen a unas construcciones mucho más complejas, sino también a la aparición de una serie de contradicciones internas en el seno de las configuraciones ideológicas de cada persona. En el Capítulo VIII nos ocuparemos de ellas. Podremos observar entonces las contradicciones a las que puede dar lugar el uso combinado de la ideología islámica y la modernista. En especial, abordaremos aquellas derivadas de las distintas valoraciones derivadas de la aplicación de cada ideología. Así, los españoles pueden ser mejor valorados que los marroquíes por su mayor "adelanto", pero al mismo tiempo serlo menos por no ser musulmanes (Castien, 1993: p. 177-179 y 2000: apartado VII). Sin embargo, aunque no se produzca esta combinación entre ideologías, el quedar peor valorado que otros por medio de la ideología modernista puede resultar psicológicamente incómodo. El recurso a las otras ideologías puede actuar como elemento compensatorio. Pero sin necesidad de recurrir a ellas, se pueden formular categorizaciones más favorables en comparación con los occidentales, sirviéndose únicamente de la propia ideología modernista.

De este modo, a menudo se van a reivindicar los aspectos más "progresivos" de la sociedad marroquí, como su posesión de una civilización milenaria- lo cual revelaría, por tanto, que ya se habría avanzado notablemente en el proceso de desarrollo -la potente industria de Casablanca y otras ciudades, su brillante elite intelectual o el estilo de vida "moderno" de una parte relativamente numerosa de su población. Casablanca en particular es a veces definida como "el segundo París". Lo mismo ocurre con la frecuente constatación de que desde la independencia el nivel de vida ha mejorado mucho. Especialmente revelador resulta el testimonio de las personas mayores de cincuenta años, cuando evocan la escasez de alimentos, de calzado o de abrigo contra el frío que padecieron en sus aduares durante su infancia y la comparan con la situación existente hoy en día incluso en estos mismos aduares. En segundo lugar, el hecho de que actualmente Marruecos no esté tan desarrollado como podría estarlo, se achaca a factores externos como su régimen político o la herencia colonial prolongada por su actual dependencia económica del "Primer Mundo". Así, resulta más claro aún que la asociación entre lo marroquí y lo atrasado es meramente *contingente*; es un hecho circunstancial, potencialmente superable.

Y asimismo, puede producirse una cierta inversión valorativa. Ya hemos visto como los elementos de racionalización que a veces se consideraban propios de la modernización podían ser objeto en ciertos casos de un juicio negativo. Es lo que ocurría con el individualismo, la impersonalidad de las relaciones sociales, la pérdida de importancia de la dimensión afectiva de la vida y otros. Se trata de hechos que son a menudo criticados, y que han hecho correr mucha tinta desde el siglo XIX. Lo que a nosotros nos interesa aquí es poner de manifiesto cómo algunos de nuestros informantes recurrían a esta crítica contra ciertos atributos habituales de la modernidad como un medio

para revalorizar su sociedad de origen frente a otras en principio "más modernas" que ella. Así, se elogian las relaciones de "más confianza" que existen en Marruecos. Allí, la gente se visita más, se habla más en la calle, "se ríe mucho". Los españoles son "menos simpáticos" entre ellos mismos, poco comunicativos en comparación con los marroquíes. E, incluso, puede llegar a afirmarse que, por culpa del propio "desarrollo", esas virtudes están debilitándose también en Marruecos: "Yo creo que antes los padres eran más cariñosos, en cambio los de ahora...no sé."

El desarrollo va a tener igualmente otras consecuencias criticables y, por lo tanto, aprovechables para la reivindicación moral del menos desarrollado. Una de ellas estriba en la contaminación. Resultan especialmente llamativos los elogios de muchos informantes hacia la comida marroquí, definida como una comida "más natural", y de mayor calidad, en contraposición a la española, que sería "de lata". En palabras de una adolescente tetuaní "cuanto más adelantado es un país, menos sano es todo". Otra consistiría en lo que podríamos denominar la pérdida de ingenio de la gente, acostumbrada a una vida cómoda y sin grandes complicaciones. En este aspecto, algunos informantes declaran que los europeos carecen de la astucia, la agilidad mental o la curiosidad de los marroquíes. Ello se debería a que no han sido afectados por ese acicate para la inteligencia que es la pobreza. Por ejemplo, un antiguo estudiante universitario, empleado ahora en la construcción, se asombraba de que sus compañeros de trabajo españoles no hablasen más que del fútbol y del "amor"; no sabían nada de ningún otro tema. En cambio, según él, en los países del Tercer Mundo la gente pensaba más, tenía más inquietudes, ya que "la miseria obliga a pensar, pero si tienes todo, ¿ para qué pensar ?". Igualmente, a menudo se contraponen el plurilingüismo de una gran parte de la población marroquí con el mayoritario monolingüismo de los españoles, a los que se considera un tanto torpes para aprender nuevos idiomas. El "atraso" que, parecía ser solamente un defecto y un impedimento, puede acabar, así, siendo concebido, al menos en parte, como una auténtica palanca para desarrollar una serie de virtudes. Parafraseando a Goffman (1970: p. 22), termina por convertirse en una "secreta bendición".

Dos de estas virtudes nos son ya conocidas. Una de ellas es la de la sinceridad, la autenticidad, plasmada en la "confianza" al relacionarse con los demás e incluso en una alimentación menos artificiosa. La otra es la sabiduría, ilustrada por la astucia, por el afán de saber o por la habilidad para manejarse con varios idiomas. Vemos con ello una vez más cómo unos pocos principios de valoración moral pueden ser aplicados en condiciones muy diferentes, combinándose con los más variados principios de categorización social. Este nos parece un ejemplo muy notable de la flexibilidad cognitiva en la que venimos insistiendo a lo largo de esta investigación.

En lo que respecta a los españoles, ellos también se encuentran con que, aunque generalmente parezca mejor colocado que Marruecos, su propio país no ocupa tampoco la cima de la jerarquía del desarrollo. Por ello, son otros países los que se convierten en muchas ocasiones en un modelo a imitar. En particular, la identidad europea se correspondería con un elevado nivel de desarrollo. De ahí que la pertenencia y la alineación con la U.E. suponga, entre otras cosas obviamente, un modo de mejorar la propia categorización como país moderno. Pero lo que resulta más interesante es que también en este caso, el propio grupo no es el más valorado. De este modo, en este caso la orientación no es plenamente centrada. Lo propio de uno no es lo mejor, uno puede reconocer que otros son mejores que él. Ello puede suponer quizá una orientación más descentrada y, por lo tanto, una mayor complejidad intelectual.

El hecho de que los diferentes grupos nacionales puedan quedar distribuidos a lo largo de una jerarquía valorativa tiene también otras consecuencias importantes. En primer lugar, podemos entender ahora algunos de los factores cognitivos que conducen a que ciertos extranjeros sean peor valorados o a que ciertos grupos étnicos sean categorizados negativamente. En los apartados anteriores habíamos

constatado este hecho, pero no habíamos podido investigar las razones de su existencia. Ahora podemos ofrecer algunos elementos que nos ayudarán a ofrecer una respuesta. Se trata de la combinación de los principios jerarquizadores propios de la ideología modernista con los de las ideologías nacionalista y xenófoba. De este modo, los primeros pasan a figurar en la constitución de ciertos principios etnonacionales o, al menos, a articularse horizontalmente con ellos. Así, conforman, por así decir, parte del "contenido" de las mismas. Con ello, ciertos extranjeros, especialmente los más diferentes culturalmente, podrán ser considerados, aparte de todo lo demás, como "atrasados" en muchos casos. Y ciertos grupos étnicos podrán ser descalificados y despreciados en razón de este mismo "atraso". Se les contempla como víctimas de una serie de carencia y como desviados con respecto al ideal de la modernidad. Por ello mismo, son vistos como receptores de la ayuda que graciosamente les proporcionan los países más desarrollados (Santamaría, 1994: p. 209-210).

Esta categorización negativa de los miembros de ciertas naciones o etnias "atrasadas" va a propiciar en ocasiones la inferiorización de los inmigrantes extranjeros originarios de las mismas. Esta inicial y sencilla asociación de principios puede ser completada con nuevas asociaciones, dando lugar a resultados mucho más graves. En la medida en que quedan categorizados como inferiores, estos inmigrantes extranjeros pueden serlo también como merecedores de la discriminación. Se produce de nuevo, de este modo, una convergencia de resultados entre ciertos usos de las ideologías nacionalista, xenófoba y modernista. En particular esta categorización como atrasados o "retrógrados" va a ser convergente con la ya vista como amenaza cultural. Pues el inmigrante será entonces no sólo el portador de una cultura distinta, sino además el de una cultura inferior. La difusión de sus propios rasgos culturales podrá, entonces, implicar un atraso o una involución. Este es precisamente el discurso elaborado por ciertos políticos hostiles a los inmigrantes, desde Enoch Powell, en sus tiempos, hasta Haider, más modernamente. Los inmigrantes extranjeros son ajenos a la democracia, a la igualdad entre los sexos; no pueden integrarse y su influencia puede llevar a que se pierdan estos valores entre los propios autóctonos. Desde luego resulta llamativa la flexibilidad cognitiva de ciertas personas, que son capaces de utilizar la ideología modernista, uno de cuyos elementos, en sus versiones más difundidas, es la defensa de la progresiva liberación del ser humano de las trabas de todo tipo que pesan sobre él, para defender la discriminación de una gran parte de la humanidad.

Aún más llamativo resulta el que ciertos componentes ideológicos generalmente integrados dentro de planteamientos no sólo modernistas, sino abiertamente emancipadores o "progresistas" puedan ser empleados con el mismo fin. Es lo que nos muestra el uso de ciertos elementos del feminismo (Müller y Tuckfeld 1994: 185). En este caso, ciertos extranjeros, especialmente los pertenecientes a países islámicos, son duramente atacados por su "mentalidad patriarcal". Su presencia se considera entonces una amenaza cierta contra las conquistas conseguidas por las mujeres occidentales en las últimas generaciones.

Habíamos constatado igualmente en el apartado V.5. cómo al inmigrante extranjero se le podía exigir que se portase bien y que lo hiciese además en muchos casos en mayor medida que los propios autóctonos. Ahora una parte de este mal comportamiento puede ser denunciada además como un comportamiento antimoderno. Si se achaca a determinados inmigrantes el ser vagos, ruidosos, sucios, poco respetuosos con las mujeres o violentos, estos comportamientos pueden ser perfectamente calificados de "bárbaros" de "salvajes", de opuestos al orden y a la racionalidad de la vida moderna.

Todas estas categorizaciones pueden ponerse fácilmente en correspondencia con otras resultantes del fundamentalismo cultural, tal y como lo entiende Verena Stolcke (1993 y 1994). Pues, esta última ideología califica a los grupos culturales de poco propensos al cambio. Ello en principio entra en contradicción manifiesta con la ideología modernista, la cual establece que todos los grupos cambian y que además deben hacerlo. Pero esta contradicción puede superarse mediante una sencilla

operación de particularización. Por medio de ella, se divide a la humanidad en dos grupos, los occidentales y el resto. El primer grupo se va a convertir ahora en exclusiva en el campo de aplicación del principio modernizador. Sus miembros podrán ser más o menos modernos y más o menos dispuestos a modernizarse. En cuanto al resto, es decir, la mayoría de la humanidad, no sólo no son modernos, sino que además no son susceptibles de llegar a serlo. Por ello, quedan fuera del campo de aplicación del principio modernizador. Los diferentes principios ligados a él ya no les conciernen. La humanidad se escinde en dos partes, y una de ellas queda al margen de cualquier proceso de modernización. Cuando se recurre además a elementos tomados de la ideología racista, los no modernos serán aún menos susceptibles de modernización, debido a alguna incapacidad biológica para lograrlo. Si están atrasados es porque son biológicamente inferiores.

Investigaciones empíricas entre la población española nos muestran cómo, en efecto, se puede detectar en ciertos sectores este uso del principio modernizador para desvalorar a los inmigrantes del llamado Tercer Mundo. El Colectivo Ioé en particular ha trabajado intensamente en esta línea (1995). En los grupos de discusión que realiza a propósito de la presencia de extranjeros, se constata como ciertos participantes desarrollan un discurso que los investigadores de este Colectivo denominan el "cosmopolitismo etnocéntrico". Consiste en la valoración de las personas y los grupos de cualquier tipo en función de su grado de modernidad, entendida ésta como el nivel de racionalidad y autonomización personal alcanzado. Se trata, pues, de una concepción de la modernidad que lleva a que los occidentales se conviertan forzosamente en la porción de la Humanidad más valorada. El ideal humano es la persona culta, educada, respetuosa con las normas, capaz de ir aprendiendo, de ser cada vez más libre y más racional. Así, habría personas y sociedades más "abiertas" que otras. Desde esta ideología se puede criticar el nacionalismo o la xenofobia como manifestaciones de hostilidad a lo extraño, de localismo, de sumisión a sentimientos irracionales. Pero aquellos que a parte de ello no son modernos, van a ser también desvalorizados y se va a propugnar su discriminación y su marginación (Balibar y Wallerstein, 1991). Y justamente, una parte substancial de los inmigrantes extranjeros, especialmente los de origen tercermundista, pueden ser vistos como premodernos, irracionales, cerrados y merecedores de un trato desfavorable.

Este "cosmopolitismo etnocéntrico", pese a su condena del nacionalismo, la xenofobia y el racismo, puede articularse, como resulta claro en la investigación del Colectivo Ioé, con una ideología *clasista*. Entenderemos este término en un sentido general. Se trata de aquella ideología que valora a las personas en función de su status social. Este status generalmente se define de un modo muy vago. Se toma en cuenta sus ingresos, su ocupación, o sus estudios. Las "clases" así distinguidas son en realidad una serie de estamentos definidos de un modo poco preciso, por lo cual, no deben ser confundidas, en nuestra opinión, con las clases establecidas por la investigación sociológica. Estas clases, o estamentos, son puestas en correspondencia con ciertas cualidades positivas o negativas. Las personas de clase alta son entonces cultas, refinadas, "con modales", educadas "saben estar", "tienen conversación", son tolerantes y abiertas. En cambio, las de las clases bajas son todo lo contrario, incluso son físicamente desagradables. Resulta evidente que se hace de los criterios de valoración de las clases altas la norma por la que deben regirse todos los grupos sociales (Bourdieu, 1988). Las clases bajas tienen sus propios criterios de valoración y sus propios hábitos, pero éstos son sencillamente ignorados. Con ello, la diferencia es convertida en una carencia.

Estos entramados de principios propios del clasismo pueden asociarse con los del modernismo. Las clases altas van a ser, así, más modernas que las antiguas. Son más "abiertas", cultas, racionales, desprejuiciadas o tolerantes. En cierta forma son la vanguardia de la sociedad. Dentro de un tiempo los demás harán como ellos hacen ahora, aunque para entonces seguramente ellos habrán seguido evolucionando. Así, la ideología modernista puede servir no sólo para desvalorizar a ciertos grupos nacionales o étnicos, sino también a ciertos grupos de status. Evidentemente, se puede sostener que las

clases bajas, según "se vaya progresando" podrán ir volviéndose más racionales, cultas o abiertas, del mismo modo que llegarán a disfrutar del nivel de consumo del que ahora gozan los otros más afortunados. Puede que algún día iguallen a las clases altas. Pero mientras tanto les corresponde un lugar bajo en la escala de valores.

Los inmigrantes de origen tercermundista proceden de países pobres, que pueden ser calificados de atrasados, y ellos mismos en una buena proporción pertenecen a las capas más pobres de la sociedad, a las cuales se puede atribuir además este mismo defecto. De este modo, pueden ser clasificados como doblemente atrasados. Y pueden serlo incluso triplemente, por cuanto que acceden en gran parte a los peores empleos. En cambio, aquellos inmigrantes extranjeros de origen social más acomodado no van a sufrir esta categorización negativa. Así, algunos defensores de este "cosmopolitismo etnocéntrico" señalan cómo las personas cultas y abiertas saben convivir entre sí vengan de donde vengan. Incluso aquellos extranjeros procedentes de países considerados más adelantados que España y poseedores de un status social elevado, serán susceptibles de ser mejor valorados que la mayoría de los españoles. El caso de profesionales y ejecutivos del Primer Mundo que acompañan al desplazamiento de las multinacionales sería ejemplar. En una posición intermedia pueden situarse aquellos latinoamericanos que disfrutaban de una apreciable formación profesional, esto es lo que nos muestra la investigación de Bergere (1992: p.32-52). En ella se nos señala que uno de los criterios que los participantes en los grupos de discusión en los que se basa utilizan para valorar o desvalorar a los diferentes grupos de extranjeros es el status social de los mismos. Para establecer este status se toma en consideración si trabajan en un empleo fijo, o se ganan la vida de forma más irregular- es decir, si cumplen las normas -si su trabajo está bien remunerado y si poseen una buena cualificación profesional. De este modo, el clasismo en combinación con el modernismo sirve para desvalorizar a ciertos inmigrantes, pero puede valorizar a otros. Los desvalorizados son casi precisamente siempre aquellos que mediante la ideología nacionalista eran vistos como más extranjeros y merecedores de discriminación, pues lo moderno y lo occidental y, por lo tanto, en gran medida lo español, tienden a confundirse a estar en parte integrados por las mismas categorías simples.

Y naturalmente hay que tener en cuenta que cuando se coloca a ciertos colectivos de extranjeros en una determinada posición en la escala social, ello se hace "a grosso modo". Se trata de clasificar en bloque, como es propio de cualquier proceso de categorización social. Las distinciones ulteriores son algo que sólo se realiza en contadas ocasiones. Y hay que tener en cuenta además que sólo se hacen cuando es necesario, casi siempre en relación con la propia existencia cotidiana. No es de extrañar, por ello, que como nos relata el escritor anglo-pakistaní Hanif Kureishi (1991) refiriéndose a su infancia, a él siempre se le achacaba proceder de un país pobre y subdesarrollado, aunque él siempre se acordaba entonces de sus acomodados tíos de Pakistán.

Junto a los rasgos anteriores, origen tercermundista y humilde y bajo status socioeconómico en el país de acogida, muchos inmigrantes pueden ser asimismo categorizados de manera desfavorable en función de un cuarto elemento. Se trata de la situación de irregularidad que padecen. Tal situación es contemplada como una infracción que convierte al "culpable" de la misma en un elemento a-social, en una especie de lumpen. Si los miembros de las clases bajas tienden a ser vistos, como infractores, en mayor o menor medida, de las normas o simplemente de las "buenas costumbres" la población más marginal lo es en el mayor grado posible. Así, el "ilegal" entra en la misma categoría que los delincuentes, los drogadictos o las prostitutas, al tiempo que con cierta frecuencia se tiende a encuadrarle dentro de alguna de estas categorías.

Resulta bastante patente que semejante condena del inmigrante, o de cualquier otra persona, en función de su supuesta desviación nos devuelve nuevamente a ese pensamiento egocéntrico y sociocéntrico al que se refiere Windisch (1990) y que podemos considerar una de las características

fundamentales del pensamiento cotidiano. Pues del otro lo único que importa es que es un desviado lo cual le convierte en molesto. Las razones que le pueden haber conducido a esta desviación simplemente no interesan.

Ciertamente, siempre se podría argüir que aunque ciertos grupos sean atrasados en su forma de pensar y de actuar, podrían mejorar, si ello es posible, o que incluso se les podría ayudar. Estos puntos de vista pueden aflorar, pero también se pueden considerar los supuestos problemas del otro simplemente como una molestia de la que hay que protegerse marginándolo. Como vimos en el capítulo anterior, en la orientación cotidiana se tiende a ver como malo lo que es malo para uno mismo, y a intentar rehuirlo sin preocuparse de más. Por ello mismo, nos parece que quizá la denuncia sistemática de las difíciles condiciones de vida de muchos inmigrantes puede contribuir a la difusión de una imagen de los mismos como una molestia y un peligro. Quizá sea mejor exponer también las condiciones de aquellos a los que les van mejor las cosas, con el fin de mitigar este tipo de miedo.

Y, por último, siempre resulta posible dar un paso más y hacer del "atraso" de ciertos grupos una condición insuperable, incluso desde un punto de vista biológico. Es entonces cuando se pasaría a considerar a ciertas "razas" como inexorablemente condenadas a esta situación por los siglos de los siglos y necesitadas de ser dirigidas por otras, a las que les estaría encomendada esta "misión" (Balibar y Wallerstein, 1991), si bien este tipo de planteamientos parecen ser en general más bien minoritarios.

Frente a este tipo de argumentaciones, algunos de nuestros informantes utilizan la ideología modernista para valorizarse a sí mismos y desvalorizar a quienes les desvalorizan y les discriminan. Al mismo tiempo que se propugna la modernidad relativa de Marruecos, tal y como vimos más arriba, se pueden condenar las prácticas discriminatorias de los españoles como "atrasadas". Este atraso va a propiciar que se sea ignorante. Debido a esta ignorancia ciertos españoles "se creen que estamos con los camellos"; "me pregunta una amiga (española)-dice una adolescente de origen tetuaní- si en Marruecos tenemos vaqueros ¿si tenemos muchas fábricas donde los hacemos!. Semejante ignorancia va a ser propia especialmente de aquellos españoles de los que se puede esperar que sean más "cerrados". Por un ejemplo una niña escolarizada en España nos contaba que "en mi colegio casi ninguno es racista. Los que son racistas son casi todos como subnormales, de verdad. Son los que tienen problemas, los que sacan malas notas. Uno de ellos hasta está enfermo y tiene que ir al médico a que le den pastillas". En otros casos se considera que el racismo es cosa "de los viejos", que piensan "como con Franco", o de la gente "que no ha estudiado, ni sabe del mundo". Aunque todas estas aseveraciones sean bastante discutibles empíricamente, lo que a nosotros nos interesa es la correspondencia que se establece entre "racismo" "ignorancia" y "pertenencia a grupos- los viejos, los incultos, los desequilibrados -supuestamente más "atrasados" y "retrógrados" en sus formas de pensar.

Por último, merece la pena realizar una reflexión más general. A lo largo de este capítulo hemos podido constatar cómo se puede desvalorizar a la gente mediante esquemas ideológicos muy diversos. Cada uno de estos marcos ideológicos clasifica a las personas dentro de unas determinadas categorías sociales y les adscribe luego una serie de rasgos más o menos positivos o negativos. Cada uno de estos marcos se rige, pues, por una lógica específica y distinta de la de los demás. El hecho de que con gran frecuencia se pueda recurrir simultáneamente a varios de ellos para obtener una misma conclusión no altera en nada este hecho. Se puede descalificar a la vez a determinados extranjeros por pertenecer a un país subdesarrollado y a una raza inferior. Y aunque ambos ataques converjan y se refuercen, no dejan de ser el producto de dos ideologías distintas e independientes. Podrán ser equivalentes desde un punto de vista funcional, pero no en cuanto a su contenido.

Por ello mismo, cuando se reduce simplemente todas estas categorizaciones, tan distintas y resultantes de unas ideologías tan heterogéneas entre sí, a una serie de posiciones dentro de una escala

de "rechazo" o de "aprobación", a la manera de los procedimientos más ingenuamente "cuantitativistas" se está incurriendo en nuestra opinión en un excesivo empobrecimiento del objeto, que no va a contribuir en nada a aumentar nuestros conocimientos sobre él. No se trata ya sólo de que, como hemos intentado mostrar en los dos primeros capítulos de este trabajo, la gente con gran frecuencia, realice categorizaciones muy dispares, en función de las circunstancias, con lo cual no es tan fácil como podría parecer, atribuirle un conjunto de "actitudes" fijas y claras. Asimismo, aunque se olvide esta relativa variación, estas "actitudes", responden a razones muy distintas. Si se les subsume a todas en una misma escala, se están olvidando las diferencias entre los procesos cognitivos que conforman a unas y otras. Con ello, se obtiene al final una tabla de resultados un tanto ciega, pues no nos dice de dónde vienen unos y otros y a qué diferentes marcos cognitivos se puede remitir cada uno.

V.9. Algunos componentes ideológicos generales

Tras esta laboriosa descripción de una serie de ideologías concretas, vamos a intentar ahora ascender a un nivel de análisis más abstracto. Pretendemos con ello localizar algunos componentes ideológicos muy generales, que formarían parte del núcleo central de todas estas ideologías. Gracias a ello, determinarían una importante porción de las categorizaciones más generales que se realizarían por medio de las mismas. En total, son tres los componentes de este tipo que hemos conseguido aislar. Cada uno de ellos consiste en un combinación de principios muy generales, que se aplica sobre aspectos también igualmente generales de la vida humana.

En el apartado I.5. habíamos señalado la conveniencia de evitar toda contraposición formalista entre el "contenido" y la "forma" o "estructura". Lo que distingue al primero de las segundas es simplemente su mayor nivel de concreción y particularidad. De este modo, lo que se suele llamar contenido es solo una estructura más concreta. En nuestro caso, los componentes ideológicos a los que nos vamos a referir consiste únicamente en combinaciones muy sencillas entre principios bastante simples. Estas combinaciones estructuran otras más complejas. Es ello lo que hace posible que dos ideologías, o dos configuraciones ideológicas, en sí diferentes compartan un mismo componente ideológico general. De este modo, pese a sus diferencias concretas poseen en común una serie de "rasgos estructurales" similares. Para darse cuenta de ello, basta con pensar con el suficiente nivel de abstracción. En consecuencia, podrá afirmarse sin mayores problemas que estas ideologías o estas configuraciones poseen en común ciertos rasgos generales. Por ello, las representaciones de la realidad que se desprendan de su aplicación, aunque resulten distintas en muchos aspectos concretos, pueden guardar también ciertas similitudes generales.

El primero de los tres componentes ideológicos generales que hemos podido localizar consiste en lo que podemos denominar una concepción de la vida humana *grupalista* o, por el contrario, *universalista*. Hemos visto ya como diversas ideologías como la racista, la xenófoba, la clasista o la nacionalista, y otras que iremos viendo en los próximos capítulos, tienden a encuadrar a las personas en una serie de categorías sociales en correspondencia con unos rasgos físicos y psíquicos y con unas orientaciones para la acción relativamente sencillas. Este es un rasgo común a todas ellas, aunque las categorías sociales establecidas en cada caso varían, del mismo modo que lo hacen las cualidades puestas en correspondencia con ellas, así como los comportamientos considerados adecuados al respecto. De este modo, podemos considerar que en todas ellas figuran entre sus principios centrales algunos que determinan una visión de la realidad humana como estructurada en una serie de grupos diferenciados, con cualidades igualmente diferenciadas, y respecto a los cuales es preciso comportarse de un modo también específico. Vamos a denominar *grupalismo* a este componente ideológico general.

Fácilmente se constata que cuando la ideología es grupalista, la categorización social funciona como un mecanismo básico de orientación social. Por el mero hecho en sí de ser una persona, se es acreedor de muy pocas categorizaciones. Y para cada individuo concreto, la gama de categorizaciones que puede recibir está *restringida* por las ya previamente recibidas a consecuencia de su inicial categorización social. Esto se debe a que como existen unas relaciones de correspondencia muy claras entre los distintos tipos de rasgos y comportamientos y las distintas categorías sociales, a ninguna persona se le pueden luego apenas atribuir cualidades o conductas en cuanto que tal persona; es preciso ubicarla antes socialmente. No quedan principios "libres" en el repertorio colectivo para aplicarlos sobre cualquier individuo concreto. Como resultado de esta tendencia a definir al individuo en función del grupo social al que se le adscribe, se tiende a ignorar su concreta idiosincrasia, exagerando un poco, podemos decir que se le "subsume" en el grupo.

Junto a las ideologías ya examinadas existen otras muchas con un componente grupalista. Es el caso de las religiones que distinguen tajantemente entre sus adeptos y los infieles, o aquellas versiones del marxismo en las que todo, o casi todo, lo que es alguien se deriva directamente de su pertenencia de clase. De este modo, a la gente se la puede clasificar en grupos como "burgueses", "pequeño-burgueses" o "trabajadores". Se pueden poseer prototipos muy elaborados de cada una de estas categorías, y de este modo cualquier persona al ser clasificada de este modo se hace acreedora de una fisonomía psicológica enormemente acusada. Cualquier acción humana, desde la pintura a la filosofía, desde la danza, a la ciencia, puede ser categorizada de este modo "clasista", y ello orientará de un modo muy claro la conducta respecto a la misma. A este respecto merece recordarse esa primera tentativa llevada a cabo por Balibar (Balibar y Wallerstein, 1991) de establecer algunas homologías básicas entre las concepciones nacionalistas y racistas acerca de las luchas grupales y los destinos históricos y las que corresponden a las representaciones de las clases y las luchas de clases propias de determinadas versiones del marxismo.

Esto último es un hecho que no conviene olvidar. A menudo se comete el error de suponer que este tipo de planteamientos grupalistas son propios únicamente de ideologías conservadoras. En cambio, para nosotros el componente ideológico grupalista, y otros más que iremos examinando en este capítulo y en el noveno, se encuentran mucho más extendidos de lo que lo están estas ideologías "de derecha". Por ello, a pesar de las críticas que se pueden dirigir contra otras facetas de su trabajo, opinamos que Milton Rokeach (1960 y 1964) tuvo un gran acierto metodológico cuando elaboró su concepto de "dogmatismo" con el fin de proveerse de un concepto lo suficientemente abstracto y general como para abarcar las distintas manifestaciones de este fenómeno, y no únicamente las propias de los ultraderechistas, como ocurría con el de "autoritarismo", empleado por Adorno y sus colaboradores (1965).

Desde un punto de vista más general, se puede afirmar que el concepto de grupalismo resulta muy útil para abstraer un rasgo en común que tienen muchas ideologías entre sí. De hecho la utilización abusiva de los conceptos de racismo y xenofobia a la que nos hemos referido en el apartado V.7. puede considerarse como un resultado de la toma de conciencia de la similitud entre ambas ideologías y otras diferentes. Pero en vez de elaborar un concepto que recoja exclusivamente lo que hay en común entre todas ellas, se transfiere en bloque todo el concepto anterior, importando lo no pertinente junto con lo pertinente, con lo cual acabamos adjudicando al nuevo fenómeno cualidades que en puridad no le corresponden. Es el mismo error que se acomete justamente cuando se asimila cualquier ideología totalitaria o autoritaria al fascismo propiamente dicho.

El componente ideológico opuesto al grupalismo es el *universalismo*. Este componente adjudica, en primer lugar, a todo ser humano, por el mero hecho de serlo, un mayor número de rasgos, valoraciones y comportamientos. El carácter de los mismos dependerá de la concreta forma en que se

categorice a la humanidad de un modo global. En segundo lugar, dispone de un amplio repertorio de categorías que pueden ser aplicadas sobre cualquier individuo *directamente*, es decir, sin la mediación de una previa categorización social. El universalismo también puede funcionar como componente general de ideologías más complejas como ciertas versiones del Cristianismo, el Islam, el liberalismo o el marxismo.

Debemos entender el grupalismo y el universalismo como dos tipos ideales. Una misma persona puede mantener al mismo tiempo en el seno de su configuración ideológica componentes que podemos considerar de uno u otro tipo. De este modo, a las personas se las podrá adscribir a ciertas categorías sociales y ello traerá consigo el que el comportamiento con respecto a ellas se oriente de un determinado modo. Pero generalmente la caracterización resultante de esta categorización social adolecerá de un carácter demasiado general, de la misma manera que lo será la orientación conductual derivada de ella. Será necesario, por ello, completarlas a ambas con otras caracterizaciones y orientaciones más precisas que puedan adscribirse a la persona concreta. Así, es necesario que siempre queden disponibles una serie de principios de caracterización y orientación de la acción, que se puedan aplicar sobre la persona sin asociarse previamente con los de categorización social. Si alguien se relaciona, por ejemplo, con alguien de un status social claramente más bajo, lo hará inicialmente con una cierta idea preconcebida sobre esta persona y sobre cómo debe conducirse respecto a ella. Sin embargo, una interacción con ella más prolongada irá completando esta idea y esta orientación general con otras más ajustadas a las características particulares de la persona. Incluso es posible que ambos tipos de categorizaciones no sólo no se completen, sino que además resulten parcialmente contradictorios. Por ejemplo, esta persona de status más bajo puede acabar siendo más valorada que lo que la otra valora en general a estas personas. Es interesante subrayar, asimismo, como es perfectamente posible que se caracterice de un modo universalista, es decir, abierto a la realidad a las personas de una categoría social a las que se conoce y al mismo tiempo se adscriba a las restantes a un estereotipo prefabricado. En un caso así, y cómo señalan Potter y Wheterell (1993: Cap. V), los otros son definidos en función de su "raza", su "cultura" o cualquier otra cosa, en cambio uno mismo y sus allegados en función de sus características individuales. Nosotros somos personas, ellos, únicamente representantes de un determinado grupo. A este respecto resulta muy interesante la intervención de uno de los participantes en un grupo de discusión organizado por Joelle Bergere (1992: p. 79) en la cual, a lo largo de una discusión en la que se han formulado juicios a veces muy negativos sobre los inmigrantes, se detiene y reconoce que en realidad los inmigrantes a los que se conoce personalmente suelen ser "buena gente".

En realidad, una persona cuya configuración ideológica solamente mantuviese componentes grupalistas sería demasiado rígida; le costaría aprehender la realidad concreta. Pero seguramente el mero universalismo impide orientarse socialmente, poseer expectativas hacia las personas con las que uno interactúa antes de saber como son, y simplificar la vida social. Es por estas razones por las que las personas suelen compaginar ambos tipos de componentes. Lo único que variará será la "proporción de la mezcla" en cada caso¹⁹.

En general, parece razonable la hipótesis de que el componente ideológico grupalista al ser más sencillo, al no exigir tanta atención a la cambiante realidad concreta puede corresponderse con un estilo de categorización creativa igualmente más sencillo. De este modo, cuando las personas utilicen componentes ideológicos grupalistas, pueden tender también a pensar de un modo más simple que

¹⁹ No vamos a ocuparnos aquí de las cuando menos sugerentes tesis de Immanuel Wallerstein (Balibar y Wallerstein, 1991: acerca de la dialéctica entre el universalismo, el nacionalismo y el racismo, que, en nuestra opinión, pese a su interés adolecen quizá de una cierta tendencia a la simplificación excesiva, observable también en otros planteamientos de este mismo autor.

cuando lo hagan de un modo universalista. Volveremos brevemente sobre estas hipótesis en el Capítulo IX. No obstante, esta mayor complejidad potencial del componente universalista atañe únicamente al segundo de sus rasgos definitorios, es decir, a la existencia de un amplio repertorio de principios potencialmente aplicable sobre cualquier persona por el hecho de serlo y con resultados no predeterminados. En cuanto al primero, en cambio, es decir, a la caracterización de todo ser humano como dotado de una serie de rasgos y de derechos y deberes es en realidad más simple, por su generalidad, que cualquier componente ideológico grupalista.

Del mismo modo que en el seno de una misma configuración ideológica se pueden compaginar componentes ideológicos grupalistas y universalistas con funciones complementarias, también se puede optar por unos u otros en función de los fines concretos que se persigan en cada caso. Por ejemplo, una ideología grupalista puede conducir a propugnar para otros un trato discriminatorio. Una forma de contrarrestarla es recurrir a un planteamiento universalista que postule una igualdad de derechos para todas las personas. Este era precisamente el caso de uno de nuestros informantes. Este, un hombre de cuarenta años empleado en la construcción sostenía con manifiesto convencimiento que los españoles iban "a ir al fuego" como infieles. Del mismo modo, defendía que los marroquíes eran trabajadores más duros frente a los españoles que eran unos vagos y unos exigentes. Ello les permitía competir ventajosamente con ellos. Pero al mismo tiempo, por contra, protestaba de la discriminación que él y sus compatriotas sufrían por parte de los españoles. Se quejaba amargamente de que en la obra él cobraba menos que sus compañeros españoles por el mismo trabajo, de que el jefe nunca se decidía a darle de alta, y de que muchas veces se le encomendaban las tareas más peligrosas e ingratas. "¿Es que no somos personas, como ellos?"

También merece destacarse el hecho de que entre muchos autóctonos se utilice por contra el componente grupalista para evitar las conclusiones a las que puede llevar el universalista. Se puede, así, defender la igualdad de derechos para todos los seres humanos y adoptar, de este modo, una actitud favorable hacia los inmigrantes. Pero cuando éstos pueden resultar incómodos por alguna razón, se puede recurrir entonces a algún componente ideológico que propugne su discriminación, como puede ser el caso del nacionalismo, la xenofobia, el racismo o cualquier otro.

Merece la pena señalar que en muchos casos el grupalismo se combina además con un acentuado sociocentrismo, en el sentido que le otorga Windisch al término, propio generalmente de la orientación cotidiana. Así, "los otros" sólo son objeto de interés y de atención, en la medida en que sus acciones afectan al propio grupo. En consecuencia, se tenderá a clasificarlos en función de la naturaleza de esta influencia. Hemos visto ya en el apartado V.4. como cuando esta orientación se aplicaba sobre las diferencias entre grupos nacionales conducía a la división de la humanidad en connacionales y extranjeros, clasificando y valorando a estos últimos en función de su nivel de semejanza con el propio grupo y de las mejores o peores relaciones que parecían mantener con él. Del mismo modo, en muchos casos los juicios morales respecto a los "otros" se derivan del hecho de que sean beneficiosos o perjudiciales para el propio grupo, sin tener en cuenta otras consideraciones. Por esta razón, su conducta puede ser condenada moralmente, aunque no difiera en realidad de la propia. Ya Fromm señalaba (1947: Cap. VI) como Hitler condenaba a los judíos por su afán dominador, aunque él reconocía poseerlo también. Y asimismo, con frecuencia se condena la competencia desleal de los inmigrantes por los puestos de trabajo, aunque no se dirige esa misma crítica contra los españoles emigrados en otros tiempos.

Por el contrario, el planteamiento universalista parecería más fácilmente compatible con una orientación más "descentrada", en el sentido de Windisch, por cuanto cuando se le profesa, cualquier ser humano podría ser objeto de las más variadas categorizaciones. Ello por tanto daría lugar a una mayor flexibilidad cognitiva, que es una de las condiciones necesarias para poder entender y valorar al

otro de un modo relativamente "objetivo", con relativa independencia de la particular naturaleza de las relaciones que mantenga con uno mismo en un momento dado. Justamente en los casos analizados por el propio Windisch nos encontramos con que quienes profesan esta orientación más "descentrada" son también más propensos a juzgar a los demás de un modo más flexible, relacionando en mayor medida su comportamiento con las condiciones externas, en vez de remitirlo de un modo automático a las supuestas características intrínsecas del grupo al que pertenecen. Pero no obstante, el que un planteamiento de corte universalista facilite este tipo de visión no significa en modo alguno que lo produzca. Pues, como ya hemos visto más arriba, en ciertos casos se recurre al mismo únicamente cuando es necesario para defender la propia posición, frente a posibles discriminaciones, al tiempo que, por lo demás, se profesa una orientación autocentrada y unos componentes ideológicos grupalistas.

Junto a este primer componente ideológico grupalista/universalista existe otro segundo, que consiste en la contraposición entre una visión *estática* o *dinámica* de la realidad humana. En el primer caso, se utiliza una combinación de principios que conducen a definir las cualidades y comportamientos de las personas, junto con las relaciones sociales que integran estos comportamientos, como fundamentalmente fijos e inmutables. En el segundo caso, en cambio, se los caracteriza como capaces de cambiar y de modificarse a lo largo del tiempo.

El componente ideológico estaticista resulta claramente compatible con el grupalista. Pues, resulta lógico que si los miembros de una categoría social dada, por el simple hecho de serlo, ostentan unas determinadas cualidades, tales rasgos no van a cambiar a causa de las posibles alteraciones que pueda sufrir el medio social. Esta compatibilidad se vuelve muy clara en el caso de la ideología racista y en el del fundamentalismo cultural. Pero, como es también de todos conocido, el nacionalismo también acostumbra a concebir a los diferentes grupos nacionales como si hubiesen existido en su forma actual desde tiempos inmemoriales. Es ésta una ficción, que, como señaló hace ya mucho tiempo Renan (1983), sólo puede aceptarse recurriendo a una suerte de "olvido colectivo" de los verdaderos procesos históricos mediante los que se ha construido toda nación²⁰. Obviamente, este componente estaticista del nacionalismo queda reforzado cuando se inserta en su seno elementos de carácter racista. Cuando es así, no sólo ocurre ya, como pudimos apreciar más arriba, que las diferencias entre los grupos nacionales se vuelven más claras y que resulta más fácil jerarquizarlos en términos valorativos. De igual manera, estas diferencias se vuelven más perennes, más difícilmente superables. Por ello, coincidimos nuevamente con Balibar (Balibar y Wallerstein, 1991), cuando éste autor señala que el racismo opera a menudo como un *complemento* del nacionalismo, pero disentimos con este autor en el carácter necesario que él le atribuye al mismo.

En principio, la ideología modernista es una ideología dinamicista. Asimismo, sus versiones más difundidas son de carácter universalista, pues se postula que el cambio o la evolución son procesos que afectan, y deben afectar, a toda la humanidad. No obstante, la situación puede complicarse. Ya hemos visto como puede ocurrir que se postule que el cambio sólo va a afectar a

²⁰Por otra parte, no nos parece correcta la asimilación de esta concepción inmovilista con una concepción circular de la temporalidad, tal y cómo hace Windisch (1990: Cap. V). No es en modo alguno lo mismo plantear que ciertos aspectos de la realidad no han cambiado que atribuirles una evolución de acuerdo a un esquema cíclico. De hecho, en los ejemplos analizados por este mismo autor acerca de la visión idealizada y ahistórica de Suiza que profesan algunos de sus informantes, así como su creencia en la degradación que aquélla ha experimentado en los últimos tiempos, no encontramos nada que sugiera en sí una visión cíclica de la historia. Ello sólo sería así, si aquéllos sostuviesen que posteriormente Suiza habría de regenerarse, para volver a degradarse de nuevo más adelante. Por esta razón, nos parece que este autor ha utilizado en este caso una terminología decididamente errónea.

ciertos sectores de la humanidad, o dicho de un modo más preciso, la extensión del campo de aplicación del principio modernizador va a quedar restringida en exclusiva a ciertos colectivos humanos. En este caso tiene lugar además una clara articulación entre la ideología modernista y ciertos componentes ideológicos de carácter grupalista. Es lo que ocurre también cuando se postula que los diferentes grupos humanos evolucionan, pero lo hacen, y deben hacerlo de modo diferenciado. Es lo que sucede asimismo cuando se sostiene que el cambio no debe llevarles a perder ciertas características que supuestamente les definen y les han definido como grupo diferenciado. Este problema planteado aquí de un modo todavía genérico y abstracto constituye el núcleo de uno de los más importantes debates ideológicos de nuestro tiempo. Volveremos brevemente sobre algunas de sus facetas en el Capítulo VIII.

El tercer y último componente ideológico que creemos haber localizado está integrado por las visiones *competitivas* o *cooperativas* de la existencia humana. En el primer caso se presenta a los individuos y a los grupos como detentadores de intereses antagónicos, por lo cual habrán de encontrarse enfrentados entre sí. En el segundo, por el contrario, se atribuye a los individuos y a los grupos la capacidad de cooperar entre ellos por el logro de objetivos comunes, y ello se valora además como un hecho positivo.

La ideología grupalista puede combinarse fácilmente con la competitiva. Esta combinación da lugar a una visión del mundo social como una suerte de mosaico compuesto por una serie de grupos compactos y diferenciados enfrentados entre sí. Pero también puede compatibilizarse con la universalista; creando otro mundo social integrado por individuos antagonistas. En realidad, ambas visiones no tienen por qué ser incompatibles. Se puede postular simultáneamente una competencia entre individuos y entre grupos. Así, las personas competirán, como individuos, con otros miembros de su propio grupo, al tiempo que podrían colaborar con ellos, para competir todos juntos contra los miembros de otros grupos diferentes. Asimismo, por medio de principios más generales, puede incluirse a los miembros de tales grupos distintos dentro de otro grupo más amplio. Y ello posibilitará la colaboración entre todos ellos para competir juntos contra los miembros de esos otros grupos que hayan quedado definidos por estos principios más generales. Como señala Daniel Levinson (Adorno et alii, 1965), este hecho puede ser representado mediante un modelo de *círculos concéntricos*; en cada uno de ellos se produce una solidaridad intragrupal y una competencia extragrupal. Por ejemplo, la ideología nacionalista propugna una competencia, más o menos acusada, entre las distintas naciones, por lo que, sin lugar a dudas, podemos considerar que la ideología competitiva suministra una parte de sus principios centrales. Y esta competencia entre grupos nacionales, puede compatibilizarse perfectamente, de acuerdo con este modelo de círculos concéntricos, con la solidaridad entre grupos supranacionales o la competencia entre los subnacionales.

Por otra parte, la ideología competitiva puede articularse no sólo con la grupalista, sino igualmente con la estaticista. El resultado sería una visión de la sociedad humana escindida en una serie de colectividades enfrentadas desde hace siglos. Este tipo de visión, al estilo del "choque de civilizaciones" tan de moda hoy en día, no es en modo alguno exclusiva de Occidente. Si entre nosotros hay quien postula un eterno enfrentamiento Oriente-Occidente, que puede remontar hasta las Guerras Médicas, si así le apetece, también existen autores musulmanes que hacen otro tanto. No sólo se puede establecer, entonces, una continuidad entre el colonialismo y el Sionismo y las Cruzadas, como agresiones occidentales de una alianza entre un cierto tipo de Judaísmo y Cristianismo, con el fin de someter a los musulmanes, o no sólo se puede establecer una continuidad entre la conquista del Imperio Sasánida y la Guerra Irano-iraquí como expresiones de la rivalidad entre árabes y persas o entre musulmanes y paganos (Lewis, 1990: p. 26). Incluso, estos enfrentamientos se pueden remontar aún más en el pasado. Es lo que hace Ismael Qailani (1987: Cap. I) en una obra consagrada, como otras de su estilo, a demostrar que la idea de la laicidad en el mundo musulmán es el fruto de una

estrategia colonialista para debilitar a los musulmanes. Para él, las agresiones occidentales actuales tuvieron su primer precedente en las conquistas de Alejandro Magno. De este modo, la Persia pagana, conquistadora también de los otros pueblos de la zona, es incluida en la misma categoría que los árabes musulmanes.

En todos estos ejemplos resulta patente que la asimilación entre los grupos sociales actuales y los antiguos se ve facilitada por el uso de un pensamiento cotidiano. Este trabaja con conjuntos de categorías en correspondencia, que transfiere en bloque de un campo a otro. De este modo, quienes se asemejan entre sí en algo son equiparados en muchos más aspectos. El Irán actual es equiparado de un modo global a Persia de los Sasánidas. Los aspectos realmente comunes entre ambos, y su vínculo genealógico, conducen a que se les atribuyan otros muchos en puridad ficticios.

Como vemos, estos componentes ideológicos generales pueden combinarse entre sí de formas muy diversas. Gracias a ello, los fundamentos de las ideologías concretas realmente existentes son tan enormemente variados. La toma de conciencia de este hecho nos debe servir para precavernos contra la suposición totalmente gratuita de que cuando alguno de ellos se encuentra presente, también deben estarlo otros concomitantes. De hecho, la realidad es mucho más compleja. El modernismo se remite generalmente al universalismo, pero a veces lo hace al grupalismo. Y el nacionalismo suele remitirse al estaticismo, pero también puede combinarse con el modernismo, para distinguir entre naciones "modernas" y "atrasadas".

En el caso de la ideología racista, como ha sido señalado en numerosas ocasiones (Heintz, 1969; Adorno et alii, 1965), puede considerársela una parte de una ideología más amplia, de una concepción general acerca del ser humano, la vida social, o la moral. A veces, tal concepción es conocida bajo el nombre de "conservadurismo" o "pensamiento conservador", sin que haya que entender este término como equivalente a cualquier forma de conservadurismo político. Esta ideología se distinguiría por una clara presencia de componentes grupalistas, estaticistas y competitivos. De este modo, por medio de ella se clasificaría a la humanidad en una serie de grupos, como razas, etnias, naciones y clases, con unas características diferenciales bastante marcadas que resultarían aplicables sobre la mayoría de sus miembros. Muchas de estas características pueden ser valorativamente jerarquizadas, con lo cual también lo son los grupos poseedores de unas o de otras. Así, los extranjeros, los "negros" o los más pobres son peor valorados y se les hace merecedores igualmente de un trato social más severo. De igual manera esta situación es presentada como básicamente insuperable, como lo es también el hecho de la competencia entre los distintos grupos e individuos. Un ejemplo extremo de todo este estaticismo nos lo ofrece Gobineau en su célebre *Ensayo sobre la desigualdad entre las razas humanas* (1932: p. 158-172), en el cual niega prácticamente que la humanidad haya experimentado realmente progreso alguno desde la Antigüedad. El ser humano es siempre el mismo, para bien o para mal. El resultado lógico y legítimo de esta competencia entre los distintos individuos y grupos, que se presenta, pues, como un horizonte insuperable, es que los "mejores" de entre unos y otros habrán de imponerse sobre los "peores". Como vemos, nos encontramos ante un caso prácticamente ejemplar de articulación entre tres componentes ideológicos altamente compatibles. Esta articulación daría lugar a una ideología general, respecto a la cual el racismo sería simplemente una de sus ideologías más periféricas. Pero, no obstante, en la práctica las personas pueden utilizar componentes ideológicos racistas al tiempo que otros universalistas, dinamicistas y anticompetitivos. No se debe confundir nunca lo que es en sí la lógica subyacente a sus planteamientos, con los planteamientos de los que ellas se sirven realmente. Es preciso renunciar a hacer pensar a la gente lo que se supone que deberían pensar en teoría.

Capítulo VI

LA IDEOLOGIA ISLAMICA

VI.1. La ideología islámica como ideología religiosa

Tal y como habíamos adelantado en el apartado V.1., vamos a dedicar el conjunto de este capítulo al estudio exclusivo de la ideología islámica, en razón del importante papel que desempeña entre la gran mayoría de nuestros informantes.

El Islam se distingue radicalmente de las otras ideologías que hemos examinado en el capítulo anterior por su eminente carácter global y por su naturaleza religiosa. En virtud de la primera de ambas propiedades, no se limita a categorizar socialmente a las personas, ni a prescribir unos determinados modos de comportamiento con respecto a ellas, sino que hace mucho más que eso. Expone algunos de los rasgos fundamentales del mundo, del ser humano y del lugar que este último ocupa en el seno del primero. De este modo, articula un sistema metafísico bastante complejo con una serie de códigos legislativos que en ocasiones pueden ser enormemente detallistas. Semejante articulación implica la existencia de un núcleo de principios muy generales, con los cuales se definirían los elementos fundamentales de la realidad, y a los cuales se encontrarían luego supeditados otros más particulares, que se aplicarían sobre aspectos más específicos de la misma, como lo pueden ser en concreto los derechos y deberes de los distintos grupos sociales. Pero el Islam, ya lo hemos dicho, es también una ideología religiosa o, simplemente, una religión. Es una ideología que se ocupa no sólo del mundo empírico que tenemos ante nosotros, sino también de otras entidades como Dios, los ángeles, las almas o los genios. Dada la amplitud del concepto de religión, vamos a tener que empezar por detenernos brevemente para aclarar qué es lo que queremos decir exactamente cuando afirmamos que el Islam es una religión.

VI.2. El concepto de religión

Para nosotros la religión es únicamente un tipo particular de ideología. Por ello, podemos calificar de religiosa a toda ideología que posea ciertas características específicas. Estas características van a ser en su caso distintas de las ostentadas por las ideologías de naturaleza secular. Con esta definición, nuestro objeto de estudio deja de ser el sustantivo "religión", para pasar a serlo el adjetivo "religioso". Dejamos, así, de intentar delimitar la naturaleza de una entidad completamente diferenciada de otras, para conformarnos con estudiar algunas de las propiedades que puede poseer a veces un tipo de objeto que ya conocemos bien, como lo es la ideología.

Al definir la religión de este modo, estamos además desentendiéndonos por completo del plano de la actividad práctica. La religión es para nosotros una ideología, no una práctica. Tan sólo vamos a considerar como religiosas aquellas actividades o instituciones que mantengan una relación directa, privilegiada, con alguna ideología religiosa. De este modo, aquéllas podrán ser calificadas como religiosas únicamente en la medida en que su significado subjetivo venga dado de un modo decisivo por una determinada ideología de este tipo, como ocurre, de un modo paradigmático, en gran parte con los rituales, o en la medida en que constituyan un medio para desarrollarla y reproducirla, como es el caso de la actividad institucional de las organizaciones eclesiásticas del más diverso tipo. Esta decisión metodológica supone una drástica restricción en la aplicabilidad de este terminología. Creemos que se trata de un paso necesario, pues si adoptásemos una definición más amplia, como por ejemplo la de considerar como religiosa cualquier actividad orientada, aunque sea parcialmente, mediante componentes ideológicos de carácter religioso, nos encontraríamos con el problema de que una inmensa cantidad de actos de lo más variado podrían pasar a figurar dentro de esta categoría, hasta el

punto de anegar en muchos casos una gran parte de la vida social en ciertas culturas. Con ello, nuestros conceptos resultarían excesivamente genéricos y, en consecuencia, seguramente poco operativos.

Tras esta primera delimitación de la extensión de este concepto, nuestras preocupaciones van a restringirse en lo fundamental a la localización de los rasgos que distinguen a una ideología religiosa de otra secular. Para ello, vamos a tener que discutir brevemente algunas definiciones muy conocidas del concepto de religión. El objetivo que perseguimos con ello no es en modo alguno el de hacer un inventario de las numerosas definiciones existentes acerca de la misma, ni mucho menos el de realizar una síntesis entre todas ellas, lo cual seguramente sea imposible. Nuestras aspiraciones son bastante más modestas. Lo único que pretendemos es elaborar una definición que resulte útil para nuestros propios fines particulares, sin tener por qué tratar de abarcar todas las posibles facetas de lo religioso.

En nuestra opinión Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982: Cap. I) realizó una valiosa discusión sobre este problema, si bien algunas de sus conclusiones nos parecen demasiado apresuradas. Aquí nos interesa únicamente su definición de lo religioso. Su teoría sobre el origen y las funciones de este hecho social, pese a su obvia conexión con esta definición, no está incluida realmente dentro de nuestras preocupaciones actuales y, dado que se la puede disociar analíticamente de esta última, podemos desentendernos aquí de ella. Nuestro acuerdo con este autor es absoluto en lo que atañe a la imposibilidad de establecer una definición del hecho religioso a partir de la creencia en deidades, ya que ciertamente existen religiones, como es el caso de ciertas versiones del budismo, que pueden ser calificadas de ateas, por más paradójico que ello nos pueda parecer a simple vista. Del mismo modo, también coincidimos plenamente con él, cuando concluye que una definición de lo religioso tampoco se puede basar simplemente en la creencia en realidades sobrenaturales. Pues para establecer la existencia de un nivel de realidad sobrenatural es necesario haber hecho antes lo propio con la de un nivel natural. Tiene que haberse trazado una distinción entre ambos planos. Y esta distinción no se ha producido en todo momento y lugar. De hecho, la concepción de un mundo natural relativamente autónomo con respecto a los designios divinos y regido, por lo tanto, por sus propias leyes no se ha desarrollado en el mundo occidental hasta la época moderna. Lo más habitual es que ambos niveles de realidad no se diferencien, de tal modo que la gente considere que ciertos seres sobrenaturales son tan reales y tan "naturales", como los demás. En este último caso vamos a encontrarnos con la ausencia de principios categorizadores que distingan entre ambos niveles de la realidad y adjudiquen a cada uno de ellos un conjunto de características diferenciales. De este modo, puede que los seres sobrenaturales y los naturales formen parte del mismo mundo. Incluso puede llegar a ocurrir que algunos seres sobrenaturales, formen parte de los sistemas de clasificación del reino animal como otros miembros más del mismo, como, por ejemplo, entre los bukua de Nueva Guinea (Lowie, 1976: Cap. III). De igual manera, las personas pueden contar entre sus antepasados con seres sobrenaturales, de tal modo que su linaje se halle integrado también por seres de este tipo, hecho este enormemente difundido, que encontramos presente desde el Antiguo Egipto (Frankfort, 1988) hasta China o Birmania (Friedman, 1977; Leach 1976), por recordar sólo dos ejemplos bien conocidos.

Pero aunque es completamente cierto que la distinción entre lo natural y lo sobrenatural se halla con gran frecuencia ausente y que, por lo tanto, no se puede definir sin más la religión a partir de la creencia en realidades sobrenaturales, no nos parece adecuada la decisión que toma Durkheim de prescindir, por ello, en su definición de la religión de cualquier alusión a la naturaleza de los seres a los cuales ésta se refiere. La distinción entre los seres naturales y los sobrenaturales posee en primer término un carácter ontológico. Atañería a la particular ontología profesada por un determinado colectivo. Pero esta distinción no tiene únicamente esta dimensión ontológica. También posee otra epistemológica. Los seres sobrenaturales no se perciben generalmente del mismo modo que los naturales. Mucha gente cree en ellos sin haberlos percibido nunca. Frecuentemente sólo llegan a hacerlo, presuntamente, algunos privilegiados y a menudo únicamente sólo cuando alcanzan ciertos

estados psicológicos, como en los trances o los éxtasis místicos. También es habitual que su existencia sea simplemente probada mediante los supuestos efectos de su actividad, por ejemplo, cuando una curación inesperada es considerada el resultado de un milagro. En definitiva estos seres son difíciles de percibir empíricamente. Ello nos permite definirlos como *supraempíricos* o *suprasensibles*.

Podríamos entonces considerar, a modo de primera definición provisional, que una ideología religiosa es aquella en la cual figuran representaciones acerca de realidades suprasensibles. Dicho en nuestros propios términos, podemos decir que una ideología será religiosa cuando se integren en ella combinaciones de principios que generen categorías de seres entre cuyos atributos se encuentre el de no ser perceptibles por los medios habituales con los que lo son los demás, es decir, el de poseer una existencia supraempírica. En el Islam éste es precisamente el caso de Dios, los ángeles, los genios, los demonios, las almas, el Paraíso o el Infierno. Pero también lo es el de entidades impersonales en otras ideologías como el célebre *wakan* de los amerindios o el no menos citado *maná* de Melanesia. Y en lo que respecta a aquellas versiones del budismo a las que antes no referimos, tendríamos el *karma*, el *atman*, el *sansara* etc. Lo suprasensible abarca, pues, entidades personales e impersonales. Por ello, la objeción durkheimiana contra una definición de lo religioso basada en la creencia en dioses personales no afecta a nuestra definición.

La caracterización de ciertas entidades como suprasensibles o supraempíricas posee, queremos insistir en ello, un carácter exclusivamente epistemológico. No establecemos juicios ontológicos acerca de la posible existencia de cualquiera de estas entidades. Esta es en principio una cuestión de carácter filosófico que aquí no nos concierne en absoluto.

Naturalmente este rasgo epistemológico puede corresponderse de ordinario con otros de carácter ontológico. De este modo, la dificultad con la que son percibidas las entidades cuya existencia propugnan las religiones puede deberse a ciertos rasgos de su constitución. Así, muchas de ellas ostentan una naturaleza inmaterial; son "espíritus", "almas", "fuerzas" etc.

Sin embargo, el hecho de que a algunos de estos seres supraempíricos se les atribuyan estos peculiares rasgos ontológicos no implica, sin embargo, necesariamente que haya de constituirse con ellos una determinada categoría basada en tales rasgos. Dicho de otro modo, no resulta en absoluto imprescindible el que el sistema de clasificación nativo, o *emic*, para utilizar esta terminología tan extendida en la Antropología, establezca una distinción entre dos tipos de seres, entre lo natural y lo sobrenatural. Simplemente es necesario que les atribuya a algunos de ellos ciertos rasgos ontológicos, aunque no los utilice luego como el fundamento de ninguna distinción. Del mismo modo, el hecho de que estos seres no sean de facto perceptibles de la misma manera que los demás no implica tampoco en modo alguno el que en el sistema de clasificación *emic* o nativo se les clasifique de este modo. El concepto de lo suprasensible o lo supraempírico es una categoría fabricada por el propio investigador o, dicho de otro modo, de carácter *etic*.

Pero no siempre los seres supraempíricos son distintos ontológicamente de los perceptibles con arreglo a los procedimientos habituales. Es lo que ocurre, por ejemplo, con muchos de los personajes de la mitología clásica, como los unicornios, los faunos, los centauros y demás. Todos estos seres son de carne y hueso. Por esta razón, tendrían que ser fácilmente perceptibles por la gente. Pero viven en lugares poco accesibles, o son poco numerosos. Con ello, resulta explicable el que los seres humanos se topen con ellos con tan escasa frecuencia. De este modo, estos peculiares seres, pese a su vulgaridad ontológica, reúnen ciertas cualidades accesorias que les vuelven también supraempíricos.

Asimismo, esta propiedad de existir de un modo supraempírico puede definir no sólo a ciertos seres, como totalidades, sino también únicamente a ciertos aspectos parciales de los mismos. De este

modo puede ocurrir perfectamente que aunque el ser en sí sea empíricamente perceptible, posea supuestamente ciertas cualidades que no lo son. Por ejemplo, a un determinado ser humano se le pueden atribuir dotes taumáticas o proféticas. Estas dotes podrán considerarse supraempíricas, pero no así la existencia de su portador. Pocos dudan, así, de que Jesucristo haya existido, pero sólo los cristianos le consideran hijo de Dios y prácticamente nadie cuestiona que Mahoma sea un personaje histórico real, pero sólo los musulmanes le creen un profeta.

Por otra parte, el que ciertas entidades sean suprasensibles no significa en absoluto el que no exista ninguna similitud entre ellas y las entidades empíricas que todos conocemos. En realidad, una gran parte de los rasgos que las caracterizan no difieren de los de estas últimas. Por ejemplo, los dioses y demonios ostentan a menudo cualidades morales que no difieren más que cuantitativamente de las de los seres humanos normales. Son bondadosos o malvados, soberbios o generosos. E incluso las propias cualidades que les distinguen del resto de los seres también consisten en una ampliación o, por el contrario, en una inversión de las cualidades de las criaturas corrientes. Su sabiduría o su poder son una ampliación de algunas de ellas. Y su inmaterialidad o su ubicuidad son una inversión de otras distintas. De este modo, una parte, al menos, de los atributos que caracterizan o definen a estas entidades suprasensibles han sido construidos a partir de los que poseen las demás. Ello supone que una parte de las categorías simples que constituyen las categorías más complejas que conforman estas entidades suprasensibles, o al menos, una parte de aquellas que se hallan en correspondencia con ellas, por medio de la necesaria articulación horizontal, son en realidad categorías referentes al mundo empírico²¹.

²¹ Por otra parte, el hecho de que ciertos principios de categorización generen categorías en las que van a quedar encuadradas entidades suprasensibles, y posiblemente inexistentes, posee una relevancia añadida en relación con el modo en el que hemos conceptualizado el proceso de categorización en el apartado III.2. Como se recordará, en este apartado habíamos distinguido dos vertientes dentro de este proceso: la categorización creativa, o fabricación de nuevas categorías, y la operativa, o reconocimiento de los objetos concretos como integrantes o no de una determinada categoría. Esta distinción suponía que ambos procesos eran en sí independientes, aunque las personas habitualmente tuvieran que realizar ambos. Al ser independientes, nos encontramos con que se pueden crear categorías que luego quizá no puedan ser reconocidas. Ciertas entidades suprasensibles, por el hecho de serlo precisamente, no pueden ser detectadas, ni, en consecuencia, reconocidas. Cuando se detecta la presencia de una entidad de este tipo, generalmente lo que se detecta en realidad son ciertos Asíntomas≡de su existencia, ciertos hechos que son interpretados como indicadores de su presencia. Es lo que ocurre cuando se ve en una determinada enfermedad la acción de un agente maléfico. En un caso así lo que es susceptible de ser reconocido mediante la categorización operativa son sólo ciertos hechos que, una vez encuadrados en la categoría pertinente, pueden ser puestos en correspondencia con la entidad suprasensible de la que se trate. Pero ésta no es en sí objeto de esta operación, ano ser que se la perciba directamente, lo cual, a decir verdad, no es muy frecuente.

Así, puede darse una operación de categorización creativa sin que tenga que venir acompañada forzosamente de otra operativa. Pues estas peculiares categorías de las que nos estamos ocupando, así como los principios que las generan, no van a ser propiamente aplicadas sobre la realidad, sino que tan solo se va a operar con ellas, articulándolas de diversas formas. En definitiva, como vemos, la categorización es algo más que un proceso de organización de la realidad empírica, es también todo un proceso de construcción y elaboración de categorías un tanto autónomas con respecto a ella.

Todo ello no se ve rebatido por el hecho de que el proceso de construcción de categorías referentes a las entidades suprasensibles pueda basarse también, como ya hemos visto, en gran parte en la combinación entre categorías más simples, que se refieren a los seres empíricamente perceptibles. Pues aunque así sea a veces, la entidad suprasensible sigue siéndolo, es decir, sigue sin poder ser directamente percibida, al menos mediante los medios usuales. Podrá tener rasgos en común con determinadas entidades empíricas, pero, como entidad suprasensible que es, no puede ser reconocida del mismo modo que lo son los objetos corrientes.

No obstante, bajo ciertas condiciones puede ser preciso determinar si una concreta entidad suprasensible puede ser adscrita o no a una determinada categoría clasificatoria, en función de sus distintos atributos. Este problema puede plantearse incluso independientemente de que se crea o no en la existencia de la entidad en cuestión. Por ejemplo, podemos discutir acerca de la naturaleza de los centauros, las ninfas o los faunos sin necesidad de aceptar su

Como puede apreciarse, el tipo de definición de religión que hemos elaborado posee un carácter más substantivo que funcional, utilizando la terminología adoptada por Fierro (1979: Cap. I). De este modo, se basa en ciertos rasgos constitutivos del hecho a definir, y no en las funciones que presuntamente desempeña el mismo. Nos parece que, en general, es así como debe procederse. De hecho, las definiciones de carácter funcional, al menos las que nosotros conocemos, como por ejemplo la de Geertz (1987: Cap. IV), para el cual se trata de un sistema cultural, de símbolos, que promueven ciertas orientaciones hacia la acción y ciertos estados de ánimo, no otorgan a la religión unas funciones diferentes de las de ciertas ideologías seculares. Se puede optar entonces por asumir este hecho y tratar a ciertas ideologías como "religiones seculares". Pero dejando aparte su utilidad como instrumento político de descalificación contra los adversarios, esta elección no nos parece metodológicamente muy adecuada. Podemos coincidir en que ciertas ideologías seculares pueden desempeñar funciones similares a las de la religión, pero seguimos sin saber realmente en qué consiste esta última. Y si llegamos a la conclusión de que una religión es simplemente eso, aquello que desempeña unas determinadas funciones, y que, por lo tanto, las ideologías seculares en cuestión son solamente un subtipo de la misma, seguimos sin saber entonces realmente *cuál* es la naturaleza de este tipo de entidades, *qué* es exactamente lo que les capacita para desempeñar este tipo de funciones.

Este tipo de crítica puede ser dirigida también contra el mismo Durkheim. Su definición substantiva de la religión a partir de la noción de lo sagrado tiene como objetivo el servir como puente para pasar casi de inmediato hacia su teorización sobre los orígenes y las funciones de la misma. Quizá fuese ello lo que le llevó a dar por clausurada tan apresuradamente la discusión acerca del posible contenido común de las creencias consideradas habitualmente como religiosas. Y de hecho, como tantas veces ha sido señalado, nos encontramos con que lo sagrado, en el sentido de algo que es objeto de adoración y de una serie de prohibiciones preventivas, o en el de algo que suscita una intensa reacción emocional positiva, pero en ocasiones también negativa, es una realidad que trasciende obviamente las fronteras de lo que comúnmente se entiende por religión. No hace falta más que evocar los sentimientos que se experimentan ante el líder político, la patria y sus símbolos, los ídolos deportivos y musicales o la persona amada. Por otra parte, no siempre los hechos conocidos habitualmente como religiosos son objeto de tales reacciones emocionales. Muchas veces se viven de un modo vulgar, prosaico. Por ello, se puede dudar de que las reglas que los regulan, los sistemas de prohibiciones y de mandatos establecidos con respecto a ellos, sean distintos en este aspecto de los que actúan en otras facetas de la existencia.

De este modo, una porción substancial de lo que habitualmente es concebido como religioso no podría serlo ahora, al tiempo que mucho de lo que no lo es generalmente pasaría a quedar englobado dentro de este concepto. Este hecho en sí no tiene nada de sorprendente. Resulta perfectamente lógico y previsible, por cuanto las nociones científicas no tienen que delimitar necesariamente el mismo sector de la realidad que las preconociones del sentido común, como nos diría el mismo Durkheim. Pero siendo esto así, si lo único que interesa es la delimitación de aquellos ámbitos en los que opera la

existencia. En casos como éste se puede intentar clasificar las entidades suprasensibles dentro de determinadas categorías. Este es justamente el problema con el que se enfrentan habitualmente los investigadores occidentales cuando se preguntan acerca de si las entidades suprasensibles postuladas en sociedades diferentes de las suyas propias pueden ser consideradas en concreto Adioses≡, Ademonios≡, Aespíritus≡ o cualquier otra cosa. Pero este proceso de adscripción de las entidades suprasensibles a distintas categorías no tiene en sí nada que ver con el proceso de categorización operativa. Pues en este caso de lo único de lo que se trata es de determinar su adscripción a una categoría compleja en concreto, en función de las previas adscripciones realizadas con respecto a las categorías simples que la constituyen. La entidad suprasensible ha sido ya calificada como poseedora de ciertos atributos. Y en función de estos atributos va a ser objeto de una determinada categorización compleja. Pero, en principio, no se observa la entidad suprasensible en sí con el objetivo de establecer cuáles son sus características reales. Es por ello por lo que en su caso no tiene lugar un proceso de categorización operativa.

noción de lo sagrado, podemos preguntarnos entonces qué utilidad tiene, metodológicamente hablando, seguir empleando el término religión, estando tan imperfectamente superpuesto como está con esta nueva noción, y pudiendo dar lugar, con ello, a tal profusión de malentendidos.

Todo ello no quiere decir que no nos parezca enormemente meritorio el poner de manifiesto las homologías existentes entre el conjunto de fenómenos cubiertos por el concepto habitual de religión y otros clasificados con arreglo a etiquetas como "la política", "el deporte", "el amor", etc. Pero el hecho de que todos estos conjuntos de hechos tan variopintos compartan ciertos rasgos en común no significa que se les pueda asimilar sin más entre sí, pues ello supondría igualarlos tanto por lo que realmente les asemeja, como por lo que no. Nuestra opinión es que no se debe construir una definición de lo religioso únicamente a partir de la noción de lo sagrado. Esta es una noción muy valiosa y su aplicabilidad sobre diversos ámbitos nos debe servir no para extender más y más el campo de lo religioso, sino, por el contrario, para recortarlo con una mayor precisión, al permitirnos caer en la cuenta que hechos tales como la devoción, los tabúes, el miedo a la contaminación o la ritualización de la actividad, tan asociados a las creencias estrictamente religiosas, no son quizá en sí mismos hechos religiosos y no son los que definen a lo religioso en sí.

Asimismo, la definición de Durkheim podría ser fácilmente objeto del mismo tipo de críticas que las que él dirigió contra las basadas en la noción de lo sobrenatural. Pues del mismo modo que uno se puede cuestionar muy fundamentadamente que esta última noción posea un carácter universal, también parece dudoso que exista en todas partes alguna noción equivalente a la de sagrado, noción que él desarrolló por cierto, y con total legitimidad, a partir de la noción de "lo santo" de Rudolf Otto que se extrae de la visión sobre Dios desarrollada por la teología protestante (Fierro, 1979: Cap. I). De lo que se trata no es de que los miembros de una determinada sociedad posean explícitamente una determinada noción, sea la de lo divino, lo sobrenatural o lo supraempírico, o sea también la de lo sagrado, sino de que cuando se analizan sus ideologías se puedan deducir estas nociones. Pero justamente como acabamos de ver, resulta dudoso que una noción como la de lo sagrado pueda deducirse del conjunto de las creencias y prácticas rituales consideradas habitualmente como religiosas, al tiempo que puede serlo de otras muchas prácticas y creencias que poco tienen que ver con el ámbito de lo religioso, tal y como es generalmente entendido.

En consecuencia, somos de la opinión de que un análisis como el de Durkheim resulta demasiado apresurado en sus conclusiones. No hay razones de peso para pasar tan rápidamente de la crítica de ciertas definiciones substantivas muy extendidas a otra en la cual el elemento substantivo sirve únicamente como trampolín hacia una definición de carácter funcional. Creemos que debe procederse más cautelosamente.

Por nuestra parte, asumimos por completo la necesidad de comenzar con una definición de carácter substantivo. Al hacerlo, estamos partiendo del presupuesto de que existe realmente un conjunto de elementos compartidos por ideologías muy diversas que pueden ser calificados como religiosos, y que esta clasificación es muy útil, ya que estos fenómenos poseen ciertos rasgos enormemente relevantes, no sólo desde el punto de vista sociológico, sino también desde el psicológico, como intentaremos demostrar un poco más abajo. En consecuencia, asumimos que, en este caso en concreto, la sociología espontánea ha desarrollado una noción que apunta hacia un objeto que parece científicamente interesante. Por lo tanto, no se trata, en este caso, de eliminar esta pre-noción, sino de depurarla y elaborarla.

Nos hallamos por ello en desacuerdo con las conclusiones fundamentales a las que llega Alfredo Fierro en su obra, por otra parte de enorme valor, *Sobre la religión* (1979). Este autor renuncia expresamente a elaborar ninguna definición de la religión, como componente de un discurso científico,

por considerar que realmente no existe nada en común entre las distintas entidades que habitualmente se califica de religiosas, a partir de lo cual se pueda construir con ellas una verdadera clase lógica. Pero muy significativamente, interesado como está en el estudio en concreto del Cristianismo, reemplaza como objeto de estudio la religión en general por el Cristianismo en particular. Entiende por este último todo aquel conjunto de fenómenos que tienen su origen en Jesús de Nazaret. Este nuevo objeto de estudio es en sí un amasijo de prácticas, instituciones y creencias completamente heterogéneo. Con esta sustitución Fierro no consigue, en nuestra opinión, ningún avance epistemológico digno de tal nombre. Sustituye solamente la mezcolanza de hechos con la que se enfrentaba originalmente por otra igualmente confusa. Y con ello, desperdicia todos los beneficios que le podían haber proporcionado sus valiosas reflexiones epistemológicas.

No obstante, nuestra propia definición del carácter religioso de una ideología a partir de la presencia en la misma de representaciones acerca de entidades suprasensibles podría hacerse acreedora de una importante crítica. Pues se podría sostener que los conceptos abstractos propios del pensamiento científico o de ciertas ideologías no son distintos en este aspecto, con lo cual no estaríamos delimitando realmente nuestro objeto de estudio con tanta precisión como pretendemos. Este viene a ser el punto de vista sostenido por Robin Horton (1988), cuando equipara a este respecto las entidades con propósitos explicativos generadas por el pensamiento científico moderno y por el pensamiento tradicional africano.

Pero a nosotros nos parece que sí pueden establecerse diferencias entre ambos tipos de entidades. En el caso de una teoría científica bien construida puede argumentarse que las entidades explicativas de las que se sirve, por más abstractas que puedan resultar a veces, pueden remitirse en última instancia a la realidad empírica, aunque los vínculos con ella sean enormemente complejos. No es lo mismo un electrón que un espíritu maléfico. Por ello, no nos parece correcto sostener que estas entidades particulares ostentan un carácter supraempírico.

En cuanto al carácter empírico o supraempírico de las construcciones de ciertas filosofías e ideologías la situación nos parece similar. Entidades como la "patria" o el "progreso" poseen ciertamente con gran frecuencia una serie de atributos que es muy difícil localizar en las realidades empíricas a las que en principio se las remite. Sin embargo, pese a todo ello, se refieren a unas realidades que existen realmente, aunque los criterios para recortarlas como tales puedan ser discutibles. Del mismo modo, algunos de los atributos que se les adjudican a estas realidades pueden ser ficticios, como ocurre cuando la patria o la historia son personificadas hasta el punto de que se les atribuyen intenciones. Pero la realidad o falsedad de estos atributos puede ser determinada por los medios empíricos habituales; no se trata de propiedades supraempíricas. Por todo ello, en nuestra opinión, estas entidades mantienen una relación con la realidad empírica superior a la de las representaciones religiosas, por más escasa que pueda ser también. Van a constituir, por ello, una especie de entidades intermedias entre las del pensamiento cotidiano o el pensamiento científico y las entidades religiosas. Van a ser, en consecuencia, una suerte de entidades semireligiosas.

El carácter supraempírico de las entidades de las que se ocupa la religión es el responsable de una gran parte de la utilidad que reviste para nosotros la definición de la misma que hemos acuñado aquí. La existencia de las entidades supraempíricas, independientemente de que en verdad sean reales o no, parece especialmente susceptible de ser puesta en duda. Pese a ello, muchísimas personas no solamente creen en ellas, sino que les conceden además una importancia central en sus vidas. En nuestros propios términos, una parte fundamental de los principios centrales de sus configuraciones ideológicas se refieren a entidades de este tipo. Son muchos los que se han preguntado a lo largo de la historia por las razones de este hecho. A nosotros en esta investigación no nos concierne una respuesta a este problema en términos de causa eficiente ni final. No pretendemos ocuparnos ni de las causas ni

de las funciones de las representaciones religiosas, sean ellas psicológicas o sociológicas. Pero sí nos interesa, en cambio, el estudio de los procesos de categorización creativa que conducen a su conformación. Dicho de otro modo, nos interesa el *cómo* cognitivo más que los *por qué* sociológicos o psicológicos. Y más en concreto, vamos ocuparnos de dos hechos.

El primero consiste en el tipo de orientación general que se corresponde con el uso de los componentes ideológicos de carácter religioso. Para ello, trataremos de definir esta orientación y de investigar sus relaciones con esas otras orientaciones a las que ya nos hemos referido antes. Se trata, pues, de estudiar los objetivos y la visión general de la realidad que caracterizan en particular esta orientación *religiosa*. El estudio de las relaciones entre unas y otras orientaciones nos llevará hasta cierto punto a rastrear las condiciones que favorecen el desarrollo de esta última. Únicamente en este sentido limitado vamos a ocuparnos de problemas de causalidad.

El segundo hecho que nos interesa aquí es el de los procesos de categorización creativa, y operativa, que permiten construir, apropiarse y sustentar este peculiar tipo de componentes ideológicos, así como combinarlos con los de naturaleza secular. Pero la discusión de este último problema la vamos a inscribir dentro de otra más general acerca de las relaciones entre el pensamiento y la orientación religiosa y las orientaciones y el pensamiento más o menos innovadores o conservadores, de la que no nos ocuparemos hasta el Capítulo IX.

Empezando por la primera de estas dos cuestiones, para llegar a entender la naturaleza de la orientación que se corresponde con el uso de una ideología religiosa, tenemos que comenzar por examinar la idea general sobre el mundo empírico y material que parece caracterizar a todas estas ideologías. Arriesgándonos a incurrir en una generalización abusiva, podemos afirmar que este mundo material es definido en ellas como desprovisto de los elementos capaces de dar cuenta de sí mismo. La explicación de todo o parte de lo que ocurre en su seno debe buscarse, por consiguiente, fuera de él. Incluso, también se le puede considerar carente de sentido, y necesitado, por ello, de un sentido prestado desde el exterior. Se le atribuye, así, una radical insuficiencia ontológica. Y es ésta la que le condena necesariamente a una dependencia o *heteronomía* más o menos intensa respecto al mundo de lo supraempírico. En definitiva, las representaciones religiosas resultan necesarias desde el preciso momento en que el mundo empírico es categorizado como ontológicamente insuficiente (Lukács, 1967: p. 127-145).

Al ser así este mundo empírico, es preciso que las explicaciones y legitimaciones de algunos de los acontecimientos que ocurren en su seno incluyan entre sus elementos constituyentes algunas entidades suprasensibles. En el caso de las explicaciones, entendidas, claro está, en ese sentido "blando" al que ya nos hemos referido más de una vez, de lo que se trata es que ciertas categorías de acontecimientos se coloquen en correspondencia con ciertas entidades suprasensibles, que den cuenta de su existencia como hecho en sí, de un modo factual. Esta heteronomía tiene muchas manifestaciones. Por ejemplo, puede considerarse que los seres vivos, especialmente el ser humano, son accionados por espíritus; que los diversos acontecimientos desde una simple enfermedad hasta el origen del Universo requieren de una intervención sobrenatural, o que los sentimientos considerados más "nobles", como por ejemplo el amor, tienen un origen divino. Las formas más extremas de este heteronomismo las podemos encontrar en ciertas elaboraciones filosóficas. Ahí tenemos la tesis de Berkeley de que es Dios quien nos proporciona realmente la imagen del mundo que recibimos por nuestros sentidos, o del ocasionalismo de Malebranche o de los *asharíes*, en el mundo islámico, quienes, salvando todas las distancias, coinciden en que el ser humano no acciona realmente su propio cuerpo, sino que es Dios quien lo hace, de un modo que suele coincidir con nuestra voluntad (Arnaldez, 1974 y 1975; Cruz Hernández, 1996: Cap. VIII; Gelot, 1973).

En el caso de la legitimación moral, nos encontramos con que ciertos acontecimientos son juzgados positiva o negativamente por medio de las correspondencias pertinentes con determinadas categorías religiosas. Por ejemplo, pueden ser aprobados o rechazados en función de su grado de ajuste con un supuesto mandato divino. Como vemos, tanto en el caso de la explicación factual como en el de la legitimación moral, de lo que se trata es de establecer una dependencia del acontecimiento concreto con respecto a una o más entidades supraempíricas. Esta correspondencia constituye una correspondencia unidireccional en favor de la entidad empírica, es el resultado de una asociación jerarquizada entre dos principios, del tipo de la explicada en el apartado III.9.

Las personas que creen en la existencia de estas entidades supraempíricas creen también que las mismas actúan sobre el mundo, y especialmente sobre los seres humanos. Pueden incluso llegar a creer en que mantienen con estos últimos auténticas relaciones sociales. Es por ello por lo que las entidades supraempíricas no son algo en cuya existencia simplemente se cree; también se considera que en mayor o menor medida actúan sobre el mundo habitado, que son importantes en la vida de uno y que, de algún modo, hay que relacionarse con ellas. Por esta razón, una religión es algo más que una simple filosofía que explica el mundo recurriendo a entidades no perceptibles empíricamente. También exige que el ser humano se comporte de un determinado modo; prescribe algún tipo de normas de conducta; contiene una ética.

En consecuencia la orientación religiosa es en primer término una orientación que busca mantener una relación apropiada con las entidades suprasensibles. Gracias a ellas, se podrá recabar en muchos casos ciertos beneficios, en ésta y en la otra vida, entendiendo por tales beneficios una gama de ventajas muy amplia que abarca desde el bienestar material hasta el psicológico. Es ésta la orientación *trascendente* que caracteriza a las diferentes ideologías religiosas (Lukács 1967: p. 127-145). Este concepto de lo trascendente puede plantearnos algunos problemas. Ciertamente, no se trata de plantear que todas las ideologías religiosas distinguen explícitamente entre los niveles trascendente y cismundano de la realidad. Esta distinción, como todas las demás a las que nos hemos referido arriba, es una distinción deducida por el propio investigador, es una distinción *etic*. Por ella hemos de entender este conjunto de entidades diferentes del mundo empírico y de las cuales depende éste hasta cierto punto, con independencia de que los propios sujetos puedan concebirlas como co-extensivas del mismo, más que como disociadas de él.

La orientación religiosa es una orientación en la que la relación con lo trascendente resulta prioritaria. Generalmente esta orientación va a encontrarse combinada con otras orientaciones distintas, como la cotidiana, por ejemplo. Cuanto más importante sea la orientación religiosa dentro del conjunto de las orientaciones del sujeto, más va a contribuir a determinar lo que podemos denominar su orientación global, o dicho de un modo menos enrevesado, su actitud global ante la existencia, lo cual va a consistir en una síntesis entre estas diferentes orientaciones parciales. De este modo, dado que la orientación religiosa va a ostentar un peso variable en el seno de las orientaciones globales de las diferentes personas, los componentes ideológicos de carácter religioso van a jugar también unas funciones más o menos centrales en el seno de sus configuraciones ideológicas. Y asimismo, dado que el sujeto podrá desarrollar de un modo preferente unas orientaciones u otras con respecto a las diferentes facetas de su existencia, vamos a encontrarnos igualmente con que estos componentes ideológicos de naturaleza religiosa se aplicarán en mayor o menor medida, dependiendo de la particular faceta de la vida de la que se trate en cada caso. Este hecho va a resultar de gran importancia para entender el modo en el que algunos de nuestros propios informantes son capaces de compaginar el empleo de componentes ideológicos seculares y religiosos. Pero de todo ello no nos ocuparemos en profundidad hasta el Capítulo VIII.

Si bien hemos establecido ya que la orientación religiosa es una orientación en la que prima la relación con entidades trascendentes, puesto que el mundo empírico se encuentra en gran medida subordinado a aquéllas, aún no hemos determinado la naturaleza de otros componentes de esta misma orientación. En concreto, tenemos que aclarar todavía cuáles son las cualidades de lo trascendente y de lo mundano que en ella parecen resultar más relevantes para el sujeto. Dicho de otro modo, nos interesa el modo en el que se concibe la relación entre el sujeto y el mundo exterior.

Con el fin de avanzar en este cometido, vamos a recurrir, una vez más a una serie de observaciones de Georg Lukács (1967: 134-145) que nos parecen de un enorme valor. De acuerdo con este autor, existen importantes similitudes entre las dos orientaciones que nosotros hemos denominado aquí la religiosa y la cotidiana. De este modo, la primera viene a constituir en ciertos aspectos un desarrollo de la segunda. Es una orientación más compleja y ambiciosa, ya que en su caso no interesa únicamente aquello con lo que el sujeto se relaciona de un modo más inmediato y que resulta además más vital para su propia reproducción física y social, sino que se trata igualmente de ofrecer una representación mucho más global acerca del mundo y su relación con el sujeto²². Pero justamente, en razón de este interés primordial por el mundo únicamente en cuanto que se relaciona con el sujeto, esta orientación no supone un cuestionamiento radical de la cotidiana. Por el contrario, la desarrolla y la engloba, preservándola, pero sin transformarla.

Sin duda estas afirmaciones merecen un desarrollo más detallado. Una de las propiedades distintivas de la orientación cotidiana consiste, como ya hemos visto, en su carácter centrado. Del mismo modo, la orientación religiosa no se dirige a construir una representación pretendidamente objetiva de la realidad, sino ante todo una representación subjetivamente satisfactoria. Naturalmente, puede pretenderse una coincidencia entre ambas exigencias, pero, de hecho, la naturaleza de la representación se va a subordinar casi siempre en lo fundamental al objetivo prioritario de proporcionar un sentido a la existencia individual. Esta afirmación ha sido formulada muchas veces, pero lo importante no es que se proporcione un sentido, cosa que forzosamente ha de hacer cualquier filosofía global, sino, ante todo, el hecho de que el sentido del mundo es establecido en función del individuo, o en un sentido más amplio de un grupo social, o hasta de la humanidad entera; se intenta organizar el todo en función de la parte, el sentido del mundo en función de uno o algunos de los seres que lo habitan. Así, la religión va a ser egocéntrica, sociocéntrica y antropocéntrica.

Este afán por dar sentido a la propia existencia, fabricando una visión del mundo acorde a tal fin, supone una preocupación prioritaria por lo que Lukács denomina la salvación individual, entendiendo este término no de un modo estrecho, sino amplio. Esta puede abarcar, así, desde la búsqueda de la inmortalidad, hasta el aniquilamiento del yo, propio de ciertas versiones del budismo, pero en cualquier caso el centro de las preocupaciones es siempre la propia personalidad individual, y de un modo más amplio la de los demás. Desde este punto de vista, la religión supone la no superación de la perspectiva privada, propia del sentido común, preserva pues, en este sentido, la privacidad. Como vemos, lo trascendente interesa, es decir, es definido como algo que existe y con lo que hay que relacionarse, en la medida únicamente en que la representación ideológica de la que forma parte

²² Esta globalidad, esta mayor profundidad existencial, sería según Lukács (1967: p. 117-133) lo que diferenciaría a la orientación propiamente religiosa de la asociada a la magia. Nosotros hasta ahora no nos hemos ocupado de esta última, debido a que los criterios habituales para distinguir entre la magia y la religión nos parecen demasiado tajantes. En coincidencia con Mary Douglas (1996: Cap. I), nos parece muy criticable la construcción que se ha hecho del concepto de magia como una especie de categoría residual y primitiva en comparación con la religión, desprovista especialmente de relaciones con creencias sofisticadas acerca de la realidad y con el sistema de valores y normas morales de la sociedad. Sin embargo, la diferencia entre estos dos tipos de orientaciones, mágica y religiosa, planteada por Lukács, en la cual la primera vendría a constituir un tipo más próximo a la orientación cotidiana nos parece en sí prometedora y merecedora de atención.

permite dar un sentido a la existencia del sujeto y del grupo. Se trata de un sentido elaborado desde los sujetos y para los sujetos.

Naturalmente, esta orientación autocentrada puede corresponderse también con ideologías que no se refieran a entidades suprasensibles, es decir, con ideologías seculares. Del mismo modo, estamos dispuestos a aceptar sin ningún problema que una ideología religiosa e incluso una orientación preferente hacia lo trascendente podrían corresponderse con orientaciones de otro tipo distinto del que acabamos de exponer. Sin embargo, nos parece que esta correspondencia tiene lugar en bastantes casos y ello nos abre una interesante vía de investigación y reflexión. En particular, nos ayuda a entender las razones por las cuales muchas personas muestran tanto interés en conservar a toda costa sus ideologías religiosas. Pues, simplemente lo hacen porque les resulta útil y una orientación como la que acabamos de describir más arriba conduce a la conservación de lo personalmente útil, aunque ya no lo sea de un modo tan inmediato, sin tomarse la molestia de mayores cuestionamientos. El mismo no cuestionamiento de la realidad empírica tal y como es percibida de un modo inmediato que habíamos localizado en el caso de la orientación cotidiana se produce ahora en relación con las entidades suprasensibles. Así, en este sentido, la orientación religiosa sería también en cierta forma "empirista" (Lukács 1967: p. 123-124). Pero, a pesar de estas similitudes y de estos vínculos funcionales nos parece que es necesario distinguir ambas orientaciones, así como las ideologías que pueden corresponderse con cada una de ellas. En este punto nos parece muy criticable la asimilación entre las dos que realiza Geertz (1994: Cap. IV). Es lo que hace en una discusión, por lo demás muy interesante, cuando tiende a considerar como parte del sentido común de la cultura navaja su reverencia hacia los gemelos, cuando ésta se inscribe dentro de un sistema metafísico de carácter religioso, bastante complejo, por más que luego sea asumido como un hecho obvio.

Hay que subrayar también que las ideologías religiosas, aunque pueden ser en muchos casos el producto de un arduo trabajo de elaboración intelectual, operan muy a menudo con unos presupuestos acerca de la realidad que, al igual que ocurre con la orientación cotidiana, no son en sí objeto de una reflexión crítica. De este modo, la curiosidad o el afán inquisitivo que se despliega en las construcciones teológicas tiene un alcance muy restringido, desde el momento en que no se realiza cuestionamiento alguno de los componentes ideológicos más centrales de la propia ideología y rara vez interesa hacerlo.

Quizá no hayamos explicado todavía con la suficiente claridad en qué consiste exactamente la relación a la que estamos aludiendo entre la búsqueda de un sentido personal o grupal y la orientación autocentrada. Vamos a intentar ahora colmar este vacío. Hemos señalado ya que el sentido es siempre un sentido en relación a un sujeto. Ello vale tanto con respecto al sentido de un acontecimiento concreto, como al de la propia vida en general. Se trata de un *para qué* específico, de una respuesta a la pregunta de qué fin, en relación con un individuo o un grupo, tiene un hecho aislado o un encadenamiento de sucesos. En otras palabras, las interrogaciones sobre el sentido responden a un planteamiento teleológico orientado hacia el sujeto. Este hecho se puede desglosar, por otra parte, en varias dimensiones.

En primer lugar, las preguntas de este tipo se refieren a cualquier acontecimiento o a la vida en general en la medida en que tienen que ver con nosotros mismos. Un buen ejemplo de ello nos lo ofrece Evans-Pritchard (1976) en su célebre estudio sobre la brujería entre los azande. Como señala este autor, los azande no se plantean cuestiones metafísicas. Tampoco están interesados en sí en descubrir quién es brujo y quién no. Lo único que les preocupa realmente es saber si cuando sufren alguna desgracia, ésta puede ser achacada a la brujería y, en el caso de ser así, quién puede ser el culpable de la misma. Dicho de otro modo, sólo les interesa la brujería y sus resultados en la medida en que consideran que les afecta a ellos o a sus allegados. Entre nosotros mismos, cuando nos

preguntamos acerca del sentido de algo, como lo puede ser nuestra carrera profesional, un determinado proceso político, la vida misma, o cualquier otra cosa, resulta claro que se trata casi siempre de aquello que tiene que ver más directamente con nosotros o nuestros allegados. Cuando nos interrogamos acerca del sentido de la vida nos preguntamos ante todo acerca del "por qué", o mejor dicho el "para qué" de nuestra propia vida, no de la de cualquier desconocido.

Asimismo, generalmente nos preguntamos acerca del sentido de algo generalmente sólo cuando experimentamos un sufrimiento, cuando ese algo lleva consigo algún tipo de pesar y, por lo tanto, vuelve problemática y difícil nuestra relación con él. Nos preocupamos por el sentido de la vida sobre todo cuando sufrimos, como ocurre al experimentar algún fracaso personal o perder algún ser querido. Y como toda existencia humana implica en algún momento sufrimiento y va a quedar truncada al final por la muerte, casi todos nos planteamos este tipo de preguntas alguna vez. Esta problematicidad originada por el sufrimiento incita al sujeto a hacerse preguntas que desbordan el marco de la orientación cotidiana. Pero, si bien estas preocupaciones rebasan las propias de la cotidianeidad, en lo que atañe al objeto al cual se refieren, por otra parte, el propósito que se demanda a este objeto sigue siendo similar al que caracteriza la orientación cotidiana, es decir, su existencia con respecto al sujeto. Nada de esto es muy diferente de ese despertar del interés por la brujería entre los azande cuando les afecta alguna desgracia personal cuya explicación mediante el sentido común habitual resulta dudosa, como, por ejemplo, cuando una vasija se quiebra durante su fabricación, pese a que el alfarero está cualificado y ha tomado todas las precauciones habituales contra esta eventualidad.

Pero no se trata únicamente de que lo que tienda a interesar sea en gran parte lo más relacionado con uno mismo y que además ello interese exclusivamente en la medida en que resulta problemático. Más allá de estas dos primeras constataciones, cuando se busca el sentido de algo se presupone que ese algo tiene que haber ocurrido en relación con el sujeto, no sólo que ha ocurrido efectivamente y que le ha afectado, sino que, al menos hasta cierto punto, ha ocurrido *para* afectar al sujeto positiva o negativamente. De este modo, el mundo está centrado en torno al sujeto. Se encuentra teleológicamente orientado con respecto a él. Justamente, por ello, cuando acaece algún suceso desgraciado se experimenta una contradicción. No se trata sólo del sufrimiento padecido debido al daño sufrido. Junto a ello, se sufre el dolor generado por un hecho que parece no tener sentido. Es como si el mundo actuase contra uno mismo. Por ello, es necesario encontrar una explicación a este dolor como efecto de un ataque malvado, de un castigo, de un trance pasajero de un sacrificio necesario o de cualquier otra cosa. En este sentido, no existe una gran diferencia entre nuestras preocupaciones acerca del sentido de las cosas y las de los azande en torno a la brujería. Cuando, en el celeberrimo caso recogido por Evans-Pritchard, estos últimos atribuyen a la acción de la brujería el que un granero se haya derrumbado sobre alguien en concreto, ya saben que los graneros se desmoronan por causas naturales, lo que les preocupa es que el granero lo haya hecho precisamente cuando ese alguien en particular se encontraba allí. Les interesa el sentido del acontecimiento en relación con la persona concreta.

Como vemos, el sentido de algo para la orientación religiosa es un sentido en referencia al propio sujeto o a sus allegados. Estos allegados pueden ser desde sus seres más queridos hasta la humanidad en general, pero serán unos u otros únicamente en función de un proceso de amplificación de la extensión de la categoría de los más cercanos, de aquellos que forman parte de un nosotros. Y siempre hay límites. Una epidemia que diezme a una población puede ser vivida como una catástrofe, a la que hay que encontrar sentido en cuanto que tal catástrofe. Para los microorganismos que la han provocado ha sido todo lo contrario. Pero resultaría francamente sorprendente que se les incluyese en ese "nosotros" afectado por la desgracia. Así, el sentido es siempre, en definitiva, un sentido con

respecto a alguien, con respecto a una parte de los implicados, por más numerosos que puedan ser éstos, no respecto a todos los seres que se encuentran involucrados en un acontecimiento.

La orientación opuesta a esta búsqueda del sentido en relación con el sujeto consistiría en intentar determinar el sentido de la vida del individuo, el grupo o la especie en función de lo que se sabe sobre la realidad más amplia en la que todos ellos se hallan inmersos. En este caso, el sentido tendría que ser algo que se añade al mundo tal y cual se conoce, habría de ser algo que se adapte a él. Las cosas no ocurrirían en función de nadie, simplemente ocurrirían y a veces le afectarían a uno, y, siendo esto así, habría que intentar después organizar los propios proyectos vitales a partir de estos acontecimientos.

La oposición radical entre estos dos tipos de orientaciones nos muestra cómo la función de dar sentido a la existencia desempeñada por la religión es una función que sólo puede aparecer cuando exista la necesidad de encontrar este sentido teleológico a la realidad, como resultado de la existencia previa de una peculiar orientación con respecto a ella. Se busca este sentido subjetivamente orientado, porque las categorías fundamentales con las que se organiza la percepción del mundo hacen obligado encontrarlo. En numerosas ocasiones se obvia este hecho. Este parece ser justamente el caso de autores como Geertz (1987: Cap. IV) y también el de todos aquellos quienes defienden la función existencial panhumana de la religión, en general, sin tener en cuenta las específicas condiciones ideológicas que determinan su aparición, como ocurre con autores como Fierro (1979) o Houtart (1989).

Como quiera, una vez dada esta necesidad ideológica, las ideologías religiosas son el medio más habitual para satisfacerla. Por ello, cumplen ciertamente una función existencial global. Esta función fundamental puede darse al mismo tiempo que ciertas funciones sociológicas, que pueden desempeñar ciertas religiones en ciertos momentos, como, por ejemplo, la de promover una visión del mundo acorde con las exigencias de un determinado orden social o la de, por el contrario, suministrar esperanzas a los oprimidos por él. Por ello mismo también, aunque estas últimas funciones desaparezcan o se modifiquen, puede mantenerse, sin embargo, esta otra función existencial.

Por último, la formulación de este objetivo de dar sentido a la existencia, nos permite sentar las bases para una superación de la antinomia entre las explicaciones hedonistas y antihedonistas sobre el origen de la religiosidad. A este respecto, merece la pena volver, aunque sea brevemente, sobre una antigua divergencia entre dos grandes clásicos de la Antropología. El primero de ellos, Bronislaw Malinowski (1985: p. 98) sostenía que las creencias mágicas y religiosas ayudaban a neutralizar los diversos miedos y sufrimientos que acarrea la existencia, desempeñando, con ello, un importante papel en la supervivencia de la especie. Este punto de vista fue acertadamente criticado, en nuestra opinión, por Radcliffe-Brown (1985: p. 169-172). Según él, aunque pudiese mitigar ciertos pesares y temores, la religión originaba otros nuevos, como el miedo a los malos espíritus. Por ello, concluía él, la razón de ser de estas creencias debía buscarse en su funcionalidad social. En nuestra opinión, aunque Radcliffe-Brown acertase en su crítica de la explicación malinowskiana, ello no nos permite prescindir en bloque de cualquier explicación de carácter psicológico, para quedarnos únicamente con las sociológicas. Pues, de lo que se trata en el caso de las primeras no es de mitigar tal o cual sufrimiento concreto, sino de establecer una visión del mundo que permita dar un cierto sentido global a la propia existencia, con sus temores y sus alegrías, y que resulte además concordante con otros elementos de la configuración ideológica. En cierta forma, se puede decir que esta diferencia de puntos de vista entre estos dos grandes antropólogos refleja claramente las limitaciones de los enfoques teóricos de cada uno de ellos: un individualismo y psicologismo demasiado toscos y un sociologismo demasiado abstracto y, por ello, en última instancia reduccionista.

Esta funcionalidad existencial de la religión va a ostentar para nosotros una gran importancia. Pues creemos justamente que es debido a su existencia por lo que muchos de nuestros informantes van a tratar de conservar una gran parte de sus componentes ideológicos islámicos, compaginándolos en la medida de lo posible con otros componentes ideológicos distintos, de los que se van a servir para otros fines distintos.

VI.3. Dios, el mundo y el ser humano en el Islam

Una vez que hemos establecido los rasgos básicos que determinan el que una ideología o una orientación posean un carácter religioso o secular, vamos a tratar de aplicar algunos elementos de este análisis al estudio de la específica ideología religiosa que profesan la inmensa mayoría de nuestros informantes. Para ello, vamos a empezar por exponer muy someramente el modo en el que esta ideología concibe a Dios, el mundo y el ser humano, junto con las relaciones que los tres mantienen entre sí. Ello nos va a obligar a describir sus principios más centrales. Después, en los siguientes apartados nos ocuparemos de aquellos principios suyos más periféricos, y supeditados a los primeros, por medio de los cuales se organiza la actividad práctica en diversos ámbitos, insistiendo en especial en los más relacionados con la categorización social. Una exposición de esta naturaleza requiere de algunas aclaraciones previas. Existen evidentemente diversas versiones muy diferentes del Islam. Por ello, cualquier aseveración general acerca del mismo se arriesga a extrapolar a todas ellas lo que en puridad es propio tan sólo de algunas de ellas. No obstante, aquí vamos a intentar eludir este riesgo, ocupándonos únicamente de las más difundidas, especialmente entre nuestros informantes, y desentendiéndonos de las más minoritarias.

Estas versiones más difundidas no tienen por qué ser también necesariamente las más "ortodoxas". Desde una perspectiva religiosa, la doctrina islámica ha sido revelada por Dios y éste no puede estar en desacuerdo consigo mismo. Por ello, ciertas interpretaciones de su mensaje pueden ser "erróneas". En este caso, lo correcto será lo ortodoxo y lo incorrecto lo heterodoxo. Pero, desde una perspectiva laica, imprescindible en una investigación como la nuestra, desde un "ateísmo metodológico", en el sentido en el que lo entiende Berger (1971), hemos de partir de la hipótesis de que el Islam, al igual que cualquier otra ideología, es una obra humana, y además la obra de muchas personas a lo largo de varios siglos. Esta admisión nos tiene que llevar a aceptar igualmente como casi segura la existencia en su seno de diferentes posiciones acerca de los más diversos asuntos humanos y divinos, las cuales podrán resultar incluso contradictorias entre sí. Además cada uno de estos planteamientos podrá desarrollarse luego potencialmente en distintas direcciones, con lo cual las diferencias y las contradicciones se incrementarán aún más. Sin embargo, desde esta perspectiva, no podemos establecer qué posiciones son las "verdaderamente" islámicas. En gran medida, como señala Alfredo Fierro (1979: p. 64-66), los términos "ortodoxo" o "heterodoxo" son ante todo armas empleadas en las luchas ideológicas entre facciones. Los heterodoxos son siempre los otros. Y la ortodoxia es únicamente la posición predominante en un momento dado. A lo sumo, y con la mayor prudencia, se podría determinar en nuestro caso que ciertos planteamientos actuales se parecen más a lo que parecen ser los recogidos explícitamente en los textos fundamentales del Islam, es decir el Corán y las recopilaciones de *hadices*, o dichos del Profeta, pero admitiendo que éstos no tienen por qué ser monolíticos, que pueden existir contradicciones entre ellos, que pueden ser desarrollados en distintas direcciones y con distintos objetivos, y que, por tanto, pueden coexistir diferentes "lecturas", igual de "fieles" todas ellas, de los textos fundacionales.

Este hecho no nos tiene por qué resultar especialmente sorprendente. Y así lo reconocen, al menos hasta cierto punto, muchos musulmanes. Por poner un ejemplo, una amplia porción de la *Shar'ía*, de la llamada "Ley Islámica", es el resultado de las elaboraciones realizadas por los ulemas a lo largo de los siglos. Estas elaboraciones han tomado ciertamente como punto de partida los textos

fundacionales del Islam, pero también han constituido un intento de compaginar las normas que se podrían deducir de unas realidades concretas enormemente complejas y variadas. Esta compaginación ha llegado a exigir en ciertos casos la integración de normas éticas generales y de costumbres concretas, necesarias para regular la vida social, a las cuales se presumía compatibles con el conjunto de la doctrina islámica (Aguilera Pleguezuelo 1980: p. 5). El reconocimiento de este hecho permite que en el Islam se admita la existencia de distintas escuelas jurídicas "ortodoxas", entre las cuales existen algunas diferencias tanto en lo que respecta a sus metodologías, como a los resultados de la aplicación de las mismas. De este modo, se acepta que al menos una parte de esta Ley es obra humana y que, en consecuencia, puede ser objeto, hasta un cierto límite, de legítimas divergencias. Ciertamente, mientras que los musulmanes reformistas van a insistir en este hecho, en la humanidad e historicidad de una importante porción de la Ley, los conservadores van a tender a primar por el contrario su dependencia y ajuste con un supuesto mensaje divino inicial. Pero, en ambos casos, se asume que la divergencia de opiniones puede darse y que ello no tiene por qué ser forzosamente condenable.

Vemos así como no resulta en modo alguno sencillo determinar qué elementos del Islam realmente existente se ajustan al supuesto mensaje divino. Si los expertos musulmanes no lo consiguen más que hasta cierto punto, no vamos a ser nosotros quienes vayamos a solucionar este problema. Pero, en realidad, tampoco tenemos necesidad de hacerlo. En vez de preocuparnos de encontrar lo más ortodoxo, vamos simplemente a describir lo más difundido, lo que disfruta de una aceptación más amplia entre el conjunto de las personas que se definen a sí mismas como musulmanas. Este va a ser para nosotros el Islam ortodoxo. Por ello, la exposición que sigue será aplicable ante todo sobre ese Islam sunní, profesado precisamente por la mayoría de los marroquíes, que como apunta Hourani (1983: Cap. I), se ha ido perfilando a lo largo de la historia a través de su contraposición con las "exageraciones" de los chiítas en su culto a los imanes, con los "errores" dogmáticos de ciertos filósofos medievales o con las "desviaciones" de toda índole de determinados sufíes. Por ello mismo, en lo que respecta al Islam marroquí no vamos a prestar más que una atención muy limitada, prácticamente tangencial, a fenómenos como el del marabutismo. Pues, dejando aparte el hecho de que hoy en día se influencia es, en términos generales, menor que en el pasado, estudiarlos también nos llevaría a ampliar demasiado los límites de nuestra investigación.

Tras esta necesaria aclaración metodológica, vamos a intentar describir a continuación los elementos fundamentales de la ideología islámica, es decir, sus concepciones básicas acerca del mundo y del ser humano. Estas concepciones son generadas mediante sus principios más centrales. A ellos se encuentran supeditados luego otros más periféricos, mediante los que se establecen algunas de las características generales de la vida social y mediante los que se categoriza socialmente a la gente y se le adjudican una serie de derechos y deberes. Realmente son estos principios periféricos los que más nos interesan aquí. Por ello, este apartado tiene como objetivo fundamental la localización de aquellas combinaciones de principios más centrales, a las cuales, por lo que parece, se pueden remitir aquellas otras más periféricas de las que se valen muchos de nuestros informantes. No estamos interesados, en cambio, en realizar ninguna exposición resumida del credo islámico. Existen ya muchos y muy acertados compendios de este tipo. Nosotros pretendemos centrarnos únicamente en una parte de las ideas a las que se suelen referir estos compendios y examinarla con una cierta intensidad, intentando desentrañar su lógica interna y su influencia, aunque sea indirecta, sobre los sistemas normativos islámicos.

El Islam, como todos sabemos, es una de las tres grandes religiones monoteístas del mundo, y reúne elementos que son comunes al Cristianismo y al Judaísmo. Sin embargo, esta posesión en común de ciertos elementos debe ser interpretada con suma prudencia. Pues, como iremos viendo a lo largo de todo este capítulo, ciertos elementos presentes simultáneamente en estas tres ideologías

desempeñan, sin embargo, funciones diferentes en el seno de cada una de ellas. Dicho de un modo más preciso, unas combinaciones de principios básicamente similares se articulan luego con otras distintas, dentro de cada ideología, y ocupan en cada caso unas posiciones más o menos centrales o periféricas.

Sin duda el principio de categorización más importante dentro del Islam es aquel que distingue entre el Creador y su Creación, estableciendo entre ambos una disparidad ontológica radical. Dios queda definido como absolutamente trascendente respecto al mundo. Muchos musulmanes esgrimen frecuentemente esta aseveración en contra del Cristianismo, cuyo dogma de la Encarnación, que supone una suerte de fusión entre lo divino y lo humano, denuncian como una violación de esta separación. No obstante, ciertas corrientes del sufismo, al que para entendernos, podemos definir como la tendencia mística dentro del Islam, parecen cuestionarla. por medio de la absorción de la Creación dentro de su Creador, o por medio de una suerte de fusión entre el místico y Dios, lo cual conduciría a una suerte de panteísmo, o por medio de la santificación de ciertas personas y objetos, al parecer, investidos de la bendición de Dios, o *baraka*. Pero estos puntos de vista han sido condenados, e incluso perseguidos por otros musulmanes durante siglos (Ayape, 1974; Cuevas 1972; Galindo 1987, 1994 y 1996; Valderrama Martínez 1992). Para los musulmanes, además de trascendente, Dios es también por entero omnisciente y omnipotente. Gobierna totalmente su creación, entre la cual y él existe una distinción jerárquica absoluta. El es superior en todo a sus criaturas. Esta concepción radicalmente heteronomista puede desembocar en ocasiones en la privación de cualquier autonomía para estas últimas. Tal es el caso de la célebre teoría del *kasb* o "adquisición", según la cual no es el ser humano el que mueve su propio cuerpo, sino que es Dios mismo quien lo acciona, aunque en consonancia con la voluntad de aquél (Arnaldez, 1974: p. 2-3 ; Cruz Hernández, 1996: Cap. III; Gelot, 1973: p.3).

El ser humano es la más excelsa de todas las obras divinas. Incluso los ángeles, auxiliares de Dios, le deben pleitesía. Según el Corán (Azora II, v. 32), la rebelión de Iblis, el Angel Caído, contra Dios comenzó precisamente cuando aquél se negó a postrarse ante Adán. El mayor don del ser humano es su libre albedrío, rehusado por el resto de la Creación, pero aceptado por él en su osadía (A. XXXIII, v. 72). Al igual que en el Cristianismo y el Judaísmo la postulación simultánea de la omnipotencia divina y de la libertad humana ocasiona numerosas tensiones entre las distintas combinaciones de principios integrantes del Islam. Durante siglos, los teóricos musulmanes han tratado de conciliar estos dos postulados mediante complejas elaboraciones teóricas a menudo enfrentadas (Arkun, 1992: p. 43-45; Cruz Hernández, 1996: Cap. III). Como veremos en el Capítulo VIII, algunas de estas estrategias cognitivas han resultado posteriormente más compatibles que otras con los principios de la ideología modernista.

Pese a su dignidad especial, el ser humano debe someterse también de un modo absoluto a la voluntad de Dios que es en todo superior a él (Arnaldez, 1975; Gelot, 1973). Justamente, como tan a menudo se recuerda "Islam" significa sumisión, a la voluntad de Dios y el *muslim*, el musulmán, es aquel que se somete a él. Pero debido a su libre albedrío, el ser humano no es gobernado por Dios de la misma forma que los demás seres. Estos son gobernados directamente por su Creador, pero él no. Dios le informa de lo que desea de él y utiliza los premios y castigos en esta vida y en la otra como medios para incitarle a obedecer. Pero él puede desobedecerle, puede alejarse de él. Lo que le exige es que le adore a él solamente y que actúe de unos modos que propicien la felicidad terrenal del individuo y de la comunidad (Heikal, 1977: p. 31-56). Vamos a analizar estos dos hechos por separado. Primero nos ocuparemos de lo que Dios ordena al ser humano y después del mecanismo mediante el cual le trasmite estos requerimientos.

Dios exige obediencia absoluta. Una de las facetas de esta obediencia consiste en la obligación de adorarle y de no adorar nada más que a él. Adorar cualquier ser que no sea Dios es asociacionismo

o *shirq*. Este concepto es muy amplio. Atañe a la idolatría de los politeístas, pero no se restringe a ella. Por ejemplo, el Corán acusa de asociacionistas a los cristianos por adorar a Jesucristo como a un Dios. De este modo, el Islam es presentado por sus fieles como un monoteísmo renovado, como una renovación del mandato monoteísta, frente a las desviaciones en las que han ido incurriendo los judíos y los cristianos (Asad, 1995; Cuevas, 1972: Cap. II). Pero también pueden ser acusadas de idolátricas muchas acciones de los propios musulmanes. Es el caso de la devoción considerada excesiva hacia ciertas personas. Así, el culto a los santos, tan arraigado tradicionalmente en el Magreb, o incluso la referencia que en las cofradías sufíes se profesa hacia sus *cheij* son tachados por otros musulmanes de asociacionismo. Lo mismo ocurre con la devoción excesiva hacia ciertos dirigentes políticos o con el apego desmesurado hacia los bienes materiales o hacia los placeres carnales. Es esta un género de idolatría del que en hoy en día para ciertos musulmanes sería un claro exponente el modo de vida occidental (Asad, 1995: p. 29-48).

Junto a esta exigencia de una adoración exclusiva, Dios quiere también que los seres humanos acaten una serie de normas de vida. Muchos de estos mandamientos persiguen al mismo tiempo la felicidad terrena y la ultraterrena. Por ejemplo, los tabúes alimenticios y sexuales pueden ser justificados a la vez como actos de obediencia a Dios y como medios para preservar la salud física y moral del individuo y de la colectividad (Heikal, 1977: p. 31-56). Por ejemplo, se puede justificar el tabú contra la carne de cerdo por sus efectos perniciosos para la salud. De este modo, la mayoría de estos principios reguladores del comportamiento pueden ser legitimados simultáneamente mediante su vinculación a una combinación de principios religiosos y a otra de principios seculares. En este segundo caso, se considerará a estos mandatos especialmente acordes con la verdadera naturaleza humana. Por ello, estas normas resultarían potencialmente aceptables incluso para el no musulmán. Es esto justamente lo que sostienen muchos musulmanes. No en balde, la apología islámica se ha servido durante siglos de esta supuesta utilidad mundana, en apoyo del carácter globalmente racional del Islam. Sin embargo, muy a menudo estas justificaciones seculares constituyen tan sólo un mero *apoyo auxiliar* para las legitimaciones religiosas. Por sí solas, resultan insuficientes. Como veremos en el Capítulo VIII, los principios mundanos a los que se remiten pueden ser integrados dentro de ideologías seculares, distintas de la islámica, que entonces quedará combinada con ellas. Y, sin lugar a dudas, el empleo de este tipo de legitimaciones, con la visión de la propia religión que implica para muchos musulmanes, se contrapone de un modo absoluto a esa imagen tópica, en gran manera favorecida por determinadas versiones de la ideología modernista, del Islam como una religión irracional y "retrógrada".

Gran parte de estas legitimaciones mundanas se asientan sobre una particular concepción de la vida social como eternamente susceptible de hundirse en el caos. Por ello, muchas normas concretas apuntan hacia el objetivo general de preservar la cohesión social, combatiendo las causas que desencadenan los conflictos entre las personas. Así, la solidaridad económica, plasmada en el precepto de la *zakat*, o limosna legal, pretende, entre otros objetivos, mitigar la desestabilizadora desigualdad económica. Del mismo modo, el deseo, sobre todo el sexual, debe ser satisfecho de un modo reglamentado, que no suscite desórdenes sociales (Mernissi, 1992); de ahí la vital importancia del pudor. Así, la ocultación total o parcial de la mujer, mediante la vestimenta o el enclaustramiento, ante los ojos de quienes no son parientes suyos es justificada como un instrumento para evitar los trastornos que podrían darse en el caso contrario. Esta preservación del orden es prioritaria respecto a la satisfacción individual, que, en ocasiones, habrá de ser sacrificada en aras de ella. La capacidad para hacerlo, sometándose a las normas, será, por consiguiente, una cualidad muy valorada, que Dios habrá de recompensar.

Si la vida social es tan acusadamente susceptible de hundirse en el caos, ello es debido a la debilidad de la que adolece el entendimiento humano. Pues las personas, aunque potencialmente

puedan llegar a descubrir por sí mismas qué es lo que les conviene y qué es lo que es lógico que quiera Dios de ellas, pueden extraviarse también muy a menudo, a causa de su escasa capacidad de raciocinio y de la fragilidad de su voluntad ante esos impulsos que, más allá de un determinado límite, pueden volverse antisociales. A ello se debe, por ejemplo, la perenne tendencia del ser humano a recaer recurrentemente en la idolatría y de un modo más general a desviarse del camino recto. Una de las facetas de esta desviación es la que ofrecen ciertos dirigentes políticos, quienes en vez de obedecer los mandatos de Dios, intentan gobernar según su capricho, violando las leyes establecidas por él. El paradigma de este comportamiento es, como ya vimos, el faraón al que se enfrentó Moisés. Esta debilidad humana es la que hace necesaria la predicación de los profetas, así como la coacción divina para los más recalcitrantes. De este modo, quienes desobedecen a Dios se van a enfrentar no sólo con castigos ultraterrenos, sino también con castigos terrenales, algunos de los cuales pueden afectar de un modo colectivo a las comunidades impías. Este el caso de las catástrofes, como, por ejemplo, el diluvio al que sobrevivieron Noé y los suyos, o el terremoto que exterminó a los tamudíes, pueblo legendario de Arabia que no escuchó al profeta Salé (A.7 v.71-77), o las plagas que azotaron Egipto.

El hecho de que muchos mandamientos islámicos tengan como propósito asegurar la felicidad terrenal revela la gran importancia que esta última recibe en muchas versiones del Islam. Esta valoración tan positiva se debe a varias razones. La primera consiste en una visión más favorable de la naturaleza humana que la postulada por la mayoría de las versiones del Cristianismo. Al contrario que en el caso de estas últimas, la humanidad no se encuentra contaminada por el pecado original (Asad, 1995; Talbi, 1989). Dios expulsó a Adán del Paraíso por su pecado de desobediencia, pero luego le perdonó (A. XX, V. 120). Por ello, no ha hecho falta nunca ningún sacrificio redentor como el que, según los cristianos, llevó a cabo Jesús, ni tampoco un bautismo purificador. El Corán exalta también la belleza del mundo material y los goces corporales, que han de ser satisfechos si bien de un modo ordenado. Esta vida no es sólo una dura prueba para merecer el Paraíso; posee también un valor en sí misma (Asad, 1995: p. 15-28; Heikal, 1977: p. 31-57). A este respecto un *hadiz* declara que hay que afanarse por esta vida como si nunca se fuese a morir y por la otra vida como si se fuera a morir mañana mismo. Así, a riesgo de incurrir en una simplificación abusiva, podemos afirmar que en general en el Islam la felicidad terrenal es más accesible y deseable que para el Cristianismo, en sus formas más habituales. Y las corrientes escapistas y ascéticas, a pesar de su innegable influencia, se han enfrentado siempre con críticos muy acerbos entre sus correligionarios.

El procedimiento que Dios ha elegido para transmitir sus mandamientos consiste en una cadena de revelaciones proféticas. Este proceso se ha iniciado con Adán, ha proseguido con figuras como Noé, Abraham, David, Salomón, Moisés o Jesús y ha concluido definitivamente con Mahoma, el "sello de los profetas". Pero, no obstante, permanece vigente la tarea de interpretar correctamente lo revelado y aplicar esta interpretación sobre un medio social que varía en el tiempo y en el espacio. Es ésta la tarea que corresponde a los ulemas, a los "sabios", los expertos en los textos fundamentales y en las distintas interpretaciones de las que han sido objeto. Por medio de la cadena de revelaciones proféticas sucesivas, el mensaje divino se ha ido desplegando a lo largo del tiempo, preparando poco a poco a la humanidad para captarlo en su plenitud. Se ha tratado de ir haciendo madurar poco a poco a las personas hasta hacerlas capaces de asimilar el mensaje divino con toda su complejidad. Para ello, los diferentes profetas se han adaptado a las peculiaridades de cada tiempo y lugar. Pero éste no ha sido el caso de la última de las revelaciones, la de Mahoma, que es definitiva y de validez universal (Cuevas, 1972: Cap. I; Jomier, 1972: p. 2-5).

De este modo, los profetas son personajes cuya misión es la instrucción y la exhortación. No existe, por ello, ninguna misión redentora en el sentido cristiano del término. Pues no hay, como hemos visto, ningún pecado original que deba ser borrado. Por ello, los profetas son seres humanos

como los demás. Solamente se distinguen por su carácter especialmente virtuoso, que les hace conducirse de un modo ejemplar (Jomier, 1972: p. 2-5). Ciertamente pueden obrar milagros, pero en realidad simplemente Dios es el que actúa para favorecer su misión profética. Y en lo que respecta en concreto a Mahoma, aunque las tradiciones populares le atribuyen diversos milagros, éstos no son aceptados como artículo de fé (Andrae, 1991; Irving, 1964). Sin embargo, en muchos casos los profetas, en especial Mahoma, junto con sus descendientes, los *shurafá*, y sus compañeros, han sido venerados de unos modos que para otros musulmanes supondrían lisa y llanamente idolatría (Hourani, 1991; Munson, 1993). En el caso de los grupos heterodoxos, como los drusos o los alawíes, de los cuales no nos vamos a ocupar aquí se ha llegado a una auténtica divinización de los mismos (Cahen, 1975; Cruz Hernández, 1996; Eickelman, 1997). Esta capacidad que a veces ostenta el profeta para realizar actos milagrosos, es en realidad una mera manifestación particular de un hecho mucho más amplio, como lo es la protección y apoyo que Dios dispensa a sus mensajeros. Por ello mismo, los profetas triunfan sobre sus enemigos. Y es por ello también por lo que, junto a la ausencia de la necesidad de un sacrificio redentor, los musulmanes rechazan la idea de que Jesús muriera en la cruz (Jomier, 1972: p. 2-5; Merad, 1972).

Esta exposición de algunas de las categorías básicas del Islam debe ser ahora completada con otra ya más centrada en aquellos aspectos particulares suyos por los que estamos más interesados. Si hemos constatado que el Islam suministra una serie de normas para vivir, debemos dilucidar si éstas reglamentan realmente el conjunto de la vida humana o únicamente una porción de la misma, si constituyen unas indicaciones generales o unas instrucciones detalladas y si se pueden combinar o no en la práctica con normas procedentes de otras ideologías. Asimismo, en lo que respecta en concreto a la categorización social, nos interesa averiguar de qué modo el Islam suministra una serie de principios para encuadrar grupalmente a las personas, en qué medida también pueden compaginarse con otros principios distintos y en qué medida le podemos considerar, aunque sea tan sólo de un modo muy aproximado, una ideología universalista o grupalista. Estas son las tareas a las que nos consagraremos en los siguientes apartados.

VI.4. Una globalidad limitada

En varias ocasiones a lo largo de esta investigación hemos definido al Islam como una ideología de un carácter marcadamente globalizante, que comprende simultáneamente una metafísica y una legislación. En la Introducción y en el Capítulo I habíamos señalado además que esta globalidad iba a resultarnos de gran utilidad para nuestro estudio de la dialéctica entre la actividad práctica y la cognitiva. Pues implicaba por fuerza que una gran cantidad de los componentes ideológicos aplicados sobre la distintas facetas de la existencia se iban a encontrar altamente integrados entre sí. Como resultado de ello, la modificación de algunos de estos componentes, en aras de la adaptación de la actividad práctica a las cambiantes circunstancias externas, podría tener ulteriormente ciertas repercusiones sobre las demás porciones de esta ideología. De este modo, la dialéctica triádica entre el pensamiento, el comportamiento y el entorno se manifestaría aquí de un modo particularmente intenso y, por lo tanto, más fácilmente observable.

Este planteamiento, expuesto aquí de un modo tan general, es el que ha estado guiando una gran parte de nuestro trabajo. Afortunadamente el esfuerzo realizado en los capítulos anteriores nos va a permitir ahora desarrollarlo de un modo mucho más preciso y operativo y, por ello mismo, matizarlo en cierta medida. Cuando caracterizamos al Islam como una ideología globalizante, estamos presentándolo como una ideología en la cual existe un núcleo de principios centrales muy generales a los cuales se hayan supeditadas una serie de combinaciones de principios más particulares, que se aplican sobre una serie de ámbitos más restringidos. De este modo, se trata de una ideología que se asemeja a una configuración global dentro de la que se hayan integradas una serie de configuraciones

más parciales. Es así como, en este caso particular, el Islam posee una combinación de principios centrales, que acabamos de describir en el apartado anterior, mediante la que se establecen los rasgos básicos de Dios, el mundo, el ser humano y la sociedad, y otros más parciales, que consistirían en un conjunto de reglas que regularían el comportamiento humano en aspectos tales como la organización política, la actividad económica o las relaciones sexuales, por poner sólo tres ejemplos especialmente patentes.

El hecho de que el Islam no sea únicamente una ideología globalizante, sino además una ideología religiosa añade además nuevas complicaciones. Pues algunas de las categorías más centrales generadas mediante esta ideología van a referirse ahora a ciertas entidades suprasensibles y a las relaciones que supuestamente sostienen con el mundo empírico. En consecuencia, una gran cantidad de las combinaciones de principios que regulan las distintas facetas de la actividad humana van a encontrarse supeditadas a otras de carácter claramente religioso. Siendo esto así, van a ser legitimadas y explicadas en gran medida a través justamente de esta supeditación, como por ejemplo, como actos de obediencia a un mandato divino. Por ello mismo, quienes actúen de modos diferentes podrán ser condenados por su rebelión contra Dios.

Asimismo, el mundo va a ser en gran medida explicado mediante el recurso a entidades suprasensibles. Estas explicaciones no se van a limitar únicamente al origen del mundo o al de ciertos acontecimientos en particular. Igualmente van a ser aplicadas sobre la naturaleza humana. Si el ser humano es como es, es porque Dios lo ha querido así. El es quien le ha otorgado su peculiar naturaleza, o *fitra*. Si es inteligente para descubrir el bien, pero débil para dejarse arrastrar por el mal, es Dios quien lo ha querido de este modo (Chartier, 1974: p. 6-8; Talbi, 1987: p. 4-6). Del mismo modo, si, como en muchas versiones del Islam, los dos sexos no poseen exactamente las mismas cualidades intelectuales y emocionales, Dios es también el responsable de esta diferencia. La mujer es, como afirma un célebre *hadiz* "deficiente en entendimiento y religión" (*naquisatan aqlan wa dinnan*) (Scattolin, 1995: p. 3), aludiendo también al hecho de que durante la menstruación les está vedado rezar o guardar el ayuno del Ramadán, por lo cual su nivel de cumplimiento de los preceptos rituales va a ser durante gran parte de su vida inferior al del varón. Este es obviamente un hecho establecido por Dios. De igual manera, si no posee la suficiente capacidad de autocontrol, si se deja arrastrar por sus emociones, la razón de todo ello reside igualmente en la peculiar naturaleza que Dios le ha otorgado.

Estas concepciones sobre la naturaleza humana, en general, y sobre la femenina, en particular, van a determinar de un modo decisivo las legitimaciones de ciertas normas, y no sólo aquellas que se remiten a un supuesto mandato divino, sino también las de carácter mundano. Es lo que ocurre cuando se prescribe que la mujer debe mantenerse sometida a la tutoría masculina o que su testimonio ante los tribunales debe valer la mitad que el de un varón, como sigue siendo el caso de muchos códigos legislativos en los países islámicos, por más que en las últimas décadas se haya producido un intenso cambio en este sentido, en el curso del cual en ciertos lugares las mujeres han empezado a tener una cierta presencia en el ámbito político o a desempeñar funciones judiciales. De este modo, se puede intentar justificar esta posición subalterna de la mujer sin recurrir expresamente a un mandato religioso, sino aludiendo a la misma naturaleza de las cosas. La mujer, por ejemplo, no podrá ser una buena juez, porque, como nos decía uno de nuestros informantes, "va siempre a ser como una madre. Como tiene buen corazón va a querer perdonar al criminal". Se trata entonces de una legitimación en la que la norma se remite a unos hechos que a su vez se encuentran en correspondencia con una peculiar concepción de carácter religioso. Aunque no se aluda expresamente a la voluntad de Dios, el hecho es que las concepciones de las que se parte tienen un origen islámico y, justamente por esta razón, no son cuestionadas. Concebir a la mujer de otro modo podría entrar en contradicción con algunas de las categorías centrales que organizan la propia visión del mundo. Así, finalmente, la legitimación

mundana resulta hallarse apoyada en concepciones religiosas implícitas y es, por ello, también una legitimación religiosa, aunque de naturaleza indirecta. Volveremos a ocuparnos más en profundidad de esta cuestión en el Capítulo VIII, una vez que nos hayamos provisto de los instrumentos analíticos necesarios para ello.

En definitiva, la determinación de los principios centrales, más "metafísicos", sobre los periféricos, más "normativos", se va a realizar fundamentalmente de tres modos diferentes. La primera va a consistir en la puesta en correspondencia de ciertas normas con ciertos supuestos mandatos divinos. La segunda, en la atribución a las personas y, en consecuencia, a las relaciones que estas últimas mantienen entre sí, de una determinada naturaleza en particular. Esta peculiar naturaleza es la responsable de que determinadas normas parezcan más lógicas que otras. Lo mismo ocurre justamente con la tercera forma de determinación con la que nos vamos a encontrar. Esta última estriba en la utilización de una serie de principios de categorización social, especialmente el basado en la confesión religiosa, a los que luego se van a encontrar asociados otros de caracterización y de orientación de la acción. Todos estos entramados de principios van a encontrarse supeditados también, como iremos viendo a partir del siguiente apartado, a los componentes ideológicos más centrales de la ideología islámica.

Por otra parte, la articulación entre la ideología religiosa y orientación del mismo cariz implica también en nuestro caso el que los componentes ideológicos periféricos, que están regulando diversas facetas de la actividad práctica, se encuentren supeditados en última instancia a una orientación de carácter religioso. Esto supone, en primer término, su supeditación a una orientación trascendente. En virtud de la misma, una gran parte de las motivaciones subjetivas ligadas a la vida cotidiana apuntarán hacia el logro de una relación adecuada con Dios. En segundo lugar, el logro de esta relación puede inscribirse dentro de un proyecto más amplio, en el cual lo fundamental es obtener una representación de la realidad, con las prácticas acordes con ella, que le otorgue un sentido en relación con uno mismo, sin que importe más que de un modo secundario la adecuación de estas representaciones a los hechos empíricos o, incluso, su coherencia lógica. Siendo esto así, una eventual alteración en estas combinaciones periféricas no sólo implicaría una contradicción con los principios más centrales de la ideología de la que forman parte, cosa que ocurre tanto más en cualquier ideología cuanto mayor es su nivel de integración, sino que asimismo podría entrar también en contradicción con los objetivos existenciales designados como prioritarios. De este modo, la modificación de ciertas combinaciones de principios periféricos orientadores de la acción, con el fin de adaptarlos a unas nuevas condiciones sociales, podría dar lugar a una contradicción entre la nueva combinación modificada y aquellas otras que establecen como primordial el logro de una relación adecuada con la divinidad, objetivo éste que se inscribe en el marco de una representación global de la realidad de carácter egocéntrico y antropocéntrico. Así, la reforma de ciertos aspectos del modo de vida podría llegar a suponer un desafío en contra de la necesaria sumisión a Dios y del sentido de la propia existencia. Es lo que ocurre, como veremos en especial en el Capítulo VII, cuando, por ejemplo, con el fin de lograr la aceptación por parte de los españoles o con el fin de aprovechar el menor control social para autoafirmarse agonalmente, se modifica el modo de vestir, especialmente en las mujeres, se consume alcohol en público o se abandona la práctica de la oración.

Esta globalidad inherente a la mayoría de las versiones del Islam contrasta, al menos a simple vista, de manera muy acentuada con una serie de ideas muy difundidas acerca de la naturaleza que poseen- y que deben poseer -las ideologías propias de una sociedad moderna. De acuerdo con algunas de las versiones de la ideología modernista, a las que ya hemos aludido en el capítulo anterior, la modernización supondría una mayor racionalización de la existencia humana. En la versión weberiana de este planteamiento (Weber, 1964), tal racionalización supone una clarificación de las metas y de los medios para culminarlas. Ello conduce a que la actividad humana tienda a ir parcelándose

progresivamente en distintas esferas de actividad, en cada una de las cuales se perseguiría unos objetivos específicos mediante una serie de normas de conducta también específicas. Esta tesis desarrolla una idea más antigua que podemos encontrar ya perfectamente expresada en Spencer (1968), tal y como nos recuerda Peter Burke (1987: p. 103-113). Esta idea consiste en una visión de la evolución como un progresivo incremento de la especialización, la complejidad y la heterogeneidad. En la formulación weberiana, como consecuencia de esta progresiva especialización, tendría lugar también una progresiva fragmentación de la existencia humana. Cada una de sus distintas facetas tendería a regirse cada vez en mayor medida por una normativa autónoma de la de las demás. El desenlace lógico de este proceso consistiría en la descomposición de cualquier ideología capaz de organizar el conjunto de la existencia humana; no sólo no habría ya un sistema de normas integrado, sino tampoco una visión de conjunto acerca de la realidad. No hace falta que recordemos toda la tinta que ha hecho correr esta concepción, ni tampoco la fertilidad de la misma.

Este proceso de fragmentación progresiva supondría igualmente en la mayoría de los casos una secularización igualmente progresiva. La secularización consistiría en la progresiva organización de más y más aspectos de la existencia humana, por medio de ideologías de carácter secular, no basadas en la existencia de entidades supraempíricas. En sí, en términos lógicos, ambos procesos no tienen por qué marchar siempre necesariamente asociados. Pero lo van a estar en una gran cantidad de casos por dos razones. La primera consiste en que históricamente, en la medida en que este proceso de fragmentación es real, pese a ciertas exageraciones en las que se incurre demasiado a menudo, las ideologías que organizaban de facto una gran parte de la existencia eran ideologías religiosas. Por ello, la fragmentación ha de suponer el retroceso de estas ideologías religiosas. Ahora bien, podría ocurrir perfectamente que las ideologías más parciales que pasasen a reemplazar a la más globales también fuesen de naturaleza religiosa. Pero, y ésta es nuestra segunda razón, este hecho es poco probable. Pues, dado que de lo que se trata en cada ámbito, sea la investigación científica, el arte o la técnica, es de lograr unos objetivos propios, particulares e independientes, éstos tienen poco que ver con aquellos que persigue la orientación religiosa. Por lo tanto, lo más lógico es que las nuevas combinaciones de principios que tiendan a desarrollarse sean de naturaleza secular. Esta secularización de una gran parte de la existencia no tiene que implicar por fuerza la desaparición de la religión. Únicamente restringe su campo de actividad, pues en la medida en que subsista la necesidad religiosa, la necesidad de encontrar un sentido global a la existencia en función del sujeto, habrá de darse algún tipo de religión o, si no, una filosofía laica con este mismo tipo de orientación antropocéntrica (Lukács, 1967: p 134-145). Volveremos más detenidamente sobre este punto en el Capítulo VIII.

Si la modernización es esto, incluyendo la secularización, se nos plantea a la fuerza el problema de si el Islam, tal y como lo hemos estado definiendo más arriba, como una ideología globalizante y religiosa, es o no entonces compatible con la misma. Nuestro interés en esta cuestión no se debe en absoluto a ningún afán de estudiar en sí las posibles líneas de evolución que podrían seguir en el futuro las sociedades en donde el Islam es la ideología predominante. Tampoco estamos interesados aquí en formular ningún juicio de valor acerca de la cuestión. Nuestras opiniones morales acerca de si este proceso es positivo o negativo no son pertinentes en este contexto. Precisamente en el capítulo anterior, cuando nos dedicamos a describir tan someramente la ideología modernista, el lector pudo darse cuenta perfectamente de cómo estábamos intentando describir de un modo intencionadamente aséptico y neutral las categorías básicas de una ideología que, más seguramente que cualquier otra, goza hoy en día de un inmenso arraigo y difusión. Es por ello mismo, por lo que es muy fácil asumir sus presupuestos como hechos obvios y no como elementos ideológicos, que, igual que cualquier otros, han de ser necesariamente explicitados y problematizados, es decir, analizados, diseccionados y puestos en relación con unas determinadas condiciones sociales. Es necesario observar esta ideología, al igual que cualquier otra, desde fuera, en vez de intentar desarrollar un discurso científico desde dentro de ella, a partir suyo.

Frente a este tipo de preocupaciones, propias de la macrosociología o de la ética, y que son desde luego completamente legítimas, nuestras propias intenciones son bastante más modestas. Lo que nos interesa son fundamentalmente dos problemas. El primero consiste en determinar cómo y en qué medida el Islam puede compaginarse, en el caso de nuestros informantes, con los cambios que en efecto se sobrevienen en ciertas facetas de la existencia. Nuestro interés no es evidentemente dictaminar si ciertas conductas o ciertas elaboraciones ideológicas son más o menos "ortodoxas," o si son "realmente islámicas". Esta es una tarea que dejamos a los propios musulmanes. Lo que sí nos interesa es estudiar hasta qué punto aparecen contradicciones al compaginar ciertas prácticas y ciertas representaciones con algunos componentes de la ideología islámica, junto con los modos en los que se procura solventar de alguna forma estas contradicciones. Por lo tanto, pretendemos averiguar si es posible de algún modo compaginar el Islam, en la vida de las personas concretas y no de un modo abstracto y teórico, con diversas prácticas y representaciones autónomas respecto a él y, por ello mismo, en gran medida secularizadas.

El segundo problema central en nuestra investigación estriba en que muchas de estas prácticas y representaciones ahora desarrolladas se asemejan a las que se dan en el mundo occidental, tomado tan a menudo como paradigma de sociedad modernizada. Por ello, el problema que se plantea en este caso no es únicamente el de la compatibilidad del Islam con ciertos procesos de transformación sociológicos, con la aparición de nuevas prácticas y representaciones, sino asimismo su compatibilidad con la ideología modernista.

Los análisis sobre estos dos problemas que vamos a iniciar en este apartado, y a continuar en los próximos capítulos, no tienen obviamente por objetivo agotar una cuestión tan compleja. Hay que tener en cuenta que muchos de estos procesos se dan ya en las sociedades de origen desde hace muchas décadas, sin necesidad de que se tenga que emigrar a ninguna parte. Por ello, el estudio de un colectivo inmigrante en particular no puede agotar esta cuestión. A lo sumo, y ésta es nuestra única aspiración, puede aportar algunos elementos de juicio interesantes.

El objetivo que perseguimos con la exposición que sigue a continuación es el apoyar la tesis de que el Islam es una ideología innegablemente globalizante, pero no tanto como a veces se pretende. Únicamente es capaz de suministrar una serie de principios generales acerca de la realidad y unos principios más particulares acerca de algunos aspectos un tanto específicos de la misma, como puede ser el caso de la vida familiar. Esto es ya de por sí mucho, pero bastante menos de lo que muy a menudo pretenden tanto ciertos musulmanes, como ciertos investigadores occidentales. Para los primeros el Islam ostentaría la virtud de ser capaz de proporcionar algo así como una forma integral de vida, capaz de superar la existencia fragmentada de los occidentales (Asad, 1995: p. 13-48). De este modo, el Islam suministraría, al menos las bases, de una organización política, económica, familiar, de un ethos, de unas costumbres, incluso de toda una concepción filosófica integradora de las diferentes ciencias y artes. Curiosamente éste es también el punto de vista de algunos investigadores de Occidente, para los cuales en esta globalidad residiría precisamente su dificultad, sino es que no su imposibilidad, para "adaptarse" a la llamada "modernidad". Con el fin de argumentar nuestra propia posición, vamos a hacer discurrir a nuestra exposición por dos grandes líneas que frecuentemente se entrecruzarán. Por una parte, vamos a realizar un breve análisis histórico, acerca del proceso de formación de esta ideología y de algunas de las vicisitudes que ha experimentado desde su época clásica hasta la actualidad. Y paralelamente nos embarcaremos en un análisis más detallado de la constitución interna de esta ideología.

Con gran frecuencia se ha subrayado el contraste existente entre globalidad del Islam y la distinción que traza de partida el Cristianismo entre la esfera de lo religioso y la de lo secular,

ejemplificada magistralmente por la frase "dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César". La ideología islámica, al contrario que la cristiana, no reservaría lugar alguno para una normatividad autónoma con respecto a la religión, un ámbito secularizado regido por una orientación vital diferente. La mayor prueba de ello sería la inexistencia en su caso de dos instituciones, Iglesia y Estado, con dos campos de actuación separados. Esta tesis general ha sido objeto a lo largo del tiempo de desarrollos y usos de lo más variado. Una de ellas ha consistido en la atribución a las sociedades cristianas de una mayor preparación previa para emprender el proceso de modernización. Mientras que la amplia autonomía de partida existente en el Cristianismo prepararía, e incluso constituiría un primer paso en esta dirección, hacia una mayor autonomización posterior, el Islam, con su alto nivel de integración interna, se presentaría como un auténtico obstáculo para la modernización de las sociedades en las que se encuentra asentado. Pero muy significativamente esta tesis ha encontrado una amplia respuesta desde el lado musulmán. Así, ya desde Al Afgani (1839-1896) (Hourani, 1983: Cap. V) se ha insistido reiteradamente en que en realidad el Cristianismo sería una religión opuesta al progreso científico y la libertad política y social. Ello sería el resultado de sus dogmas irracionales, como el de la Trinidad o la Encarnación, unidos al despotismo de la Iglesia, opuesta al progreso científico y a las libertades. Esta tesis sigue encontrando en nuestros tiempos numerosos seguidores (Asad, 1995: p. 29-48; Qailani, 1987: p. 46-123). Asimismo, para Al Afgani la absoluta trascendencia de Dios respecto a su creación defendida por el Islam permitiría una visión de la misma como más autónoma, como más "desencantada" en el sentido weberiano, nos atreveríamos a decir, propiciando la desaparición de las prácticas rituales, de carácter mágico, a las que se atribuye eficacia por sí mismas. Las que se dan entre los musulmanes, especialmente, en las ligadas al llamado marabutismo, serían el resultado de una desviación con respecto al verdadero Islam. Por todo ello, el proceso de secularización emprendido por Occidente a partir del Renacimiento y la Reforma habría resultado tan positivo para él. En cambio, el Islam propiciaría el progreso social y científico, siendo plenamente compatible con ellas. De ahí que la secularización que han experimentado las sociedades islámicas no haya favorecido ninguna de ambas, sino todo lo contrario (Asad, 1995: p. 63-82; Qailani, 1987: 46-123). La modernización y la secularización sólo se encontrarían asociadas en el mundo cristiano, no en el islámico.

Nosotros, por nuestra parte, no pretendemos sumergirnos aquí en ninguna polémica acerca de los posibles méritos o deméritos de cada una de estas dos religiones. Pero nos parecen dignos de tener en cuenta los diferentes usos de las que pueden ser objeto los hechos históricos en apoyo de unos planteamientos completamente opuestos.

Y este ejemplo también nos instruye acerca de lo diferentes que pueden ser las concepciones acerca de la llamada modernidad y de sus diferentes componentes. En el apartado V.8. habíamos observado que la autonomización progresiva con respecto a toda suerte de constreñimientos naturales y sociales podía ser concebida como un resultado del incremento de la racionalidad en la vida humana. Y habíamos observado igualmente que esta racionalización exigiría en muchos casos una autonomización de las distintas esferas de la existencia y una acusada secularización. Pero resulta posible imaginarse la situación opuesta. Resulta posible imaginar que se puede ir racionalizando más y más las relaciones que las personas mantienen entre sí y con el medio, siempre y cuando se disponga de una ideología global adecuada, es decir, de una ideología global intrínsecamente racional. Aquí no vamos a discutir si el Islam es no esta ideología, sino que vamos a intentar determinar únicamente en qué medida es de verdad tan global. Por ello, vamos a posponer el examen de sus relaciones con los otros aspectos de la llamada modernidad hasta el Capítulo VIII.

Para explicar las diferencias a este respecto entre las dos religiones se ha recurrido a diversos factores. Por una parte, se han recordado reiteradamente las diferentes condiciones históricas en las que se han desarrollado cada una de ellas. El Cristianismo comenzó como una religión perseguida,

cuyo fundador fue crucificado. En cambio Mahoma se convirtió ya en vida en un poderoso dirigente político. Y los cristianos fueron oprimidos durante los primeros siglos de su existencia, mientras que los musulmanes vivieron durante ellos una sucesión de triunfos espectaculares. No resulta sorprendente entonces que pudiesen percibir con más facilidad la autoridad política como un instrumento útil, apto para extender la comunidad de los creyentes y organizarla, en vez de como un enemigo opresor (Lewis, 1984: p. 13-14; y 1990: p. 52-53). Del mismo modo, se ha señalado también que el Cristianismo se desarrolló inicialmente en el seno del Imperio Romano. Este era una sociedad en la cual estaba ya muy extendido el escepticismo religioso entre las elites, en la cual el Derecho se trataba de justificar en una gran medida sin recurrir a mandatos divinos y en la que la reflexión filosófica y moral estaba también en gran medida secularizada (Asad, 1995: p. 29-48). Por esta razón, el Cristianismo asumió en gran medida este hecho, admitiendo la autonomía de ciertas esferas de actividad, aunque frecuentemente en la historia ésta no haya sido respetada. A este respecto, la ruptura con la Ley Mosaica, con un modelo de organización extremadamente meticuloso de las costumbres sociales, que definía la pertenencia a una comunidad, habría tenido una importancia decisiva. Pues habría supuesto la posibilidad de que el Cristianismo se combinase, dentro de unos límites, con diversos códigos seculares de conducta, adquiriendo una inusitada flexibilidad. Nada de esto habría ocurrido en el caso del Islam. En su caso, se asumía la idea de que la vida social tendría que ser regulada, como en el antiguo Judaísmo, mediante una estricta normativa de origen divino (Lewis, 1984: p. 14-17 y 1990: p. 58-59). Este no es el lugar para discutir la validez de estos argumentos, que a nosotros personalmente nos parecen muy interesantes, aunque acaso necesitados de una cierta matización. En cualquier caso, si se asumen con moderación, nos van a sugerir que ciertos factores históricos han propiciado que en el Islam sea más difícil el reconocimiento de la autonomía de ciertas facetas de la existencia humana.

Junto a todos estos factores de carácter social, que habrían contribuido a modelar desde el exterior el desarrollo de cada una de estas dos ideologías, podemos tener en cuenta también aquellos que habrían actuado, en cambio, desde el interior de cada una de ellas. Se trata de ciertos presupuestos doctrinales muy sencillos contenidos en su seno. Estos presupuestos doctrinales consisten, más exactamente, en una serie de combinaciones de principios centrales, a las cuales se encuentran supeditadas otras más periféricas, que, en consecuencia, pueden remitirse fácilmente a ellas. Así pues, únicamente hay que hacer uso de una lógica muy sencilla para poner en correspondencia las categorías generadas por ambos conjuntos de combinaciones. De este modo, de algunos de los presupuestos ideológicos generales del Islam, expuestos en el apartado anterior, se puede deducir fácilmente la idea de que la vida terrenal necesita ser rigurosamente reglamentada. El primero de estos presupuestos estriba en esa visión más bien positiva de la existencia terrenal a la que ya nos hemos referido. Pues siendo esto así, resulta lógico, entonces, que esta vida terrenal se vuelva más interesante y que, por lo tanto, a igualdad de condiciones, se tienda a legislar sobre ella, con el fin de hacerla lo más dichosa posible. Naturalmente, podría darse el caso, sin embargo, de que esta reglamentación tan deseable tuviese lugar mediante unos códigos de carácter secular, y que el Islam únicamente categorizase de un modo favorable este hecho. Pero aquí interviene el segundo presupuesto, que hemos examinado ya. Ocurre que el ser humano es débil, propenso al error, a obrar de un modo perjudicial para él mismo y los demás. Por ello, le hace falta la guía de la Revelación, para organizar con su ayuda, al menos una parte de su existencia.

Como quiera, como resultado de estos dos tipos de factores, el Islam regula, por lo que parece, una gran parte de la existencia humana. Pero queda por plantearse en qué medida lo hace exactamente. La respuesta que nos atrevemos a formular a esta pregunta consiste en que únicamente suministra una serie de principios de orientación muy generales y en que únicamente reglamenta detalladamente ciertos aspectos muy concretos, aunque también muy importantes, de la existencia humana, como lo son la sexualidad, las relaciones dentro de la familia o las normas de la herencia. Únicamente en estos

casos nos encontramos con un conjunto de normas explícitas que cubren totalmente un campo de aplicación y, al tiempo, son lo suficientemente detalladas como para aplicarse sobre sus diversos aspectos particulares. En cambio, por ejemplo, como señala Albert Hourani (1983: Cap. VI) las disposiciones jurídicas en campos como el derecho administrativo, el mercantil o el penal son mucho más escasas. Esta es la razón por la que los principios periféricos de esta ideología no cubren totalmente todos los ámbitos de actividad humana. Existiría, así, una suerte de vacío dentro de la legislación islámica, una serie de lagunas en su interior.

Cuando pasamos de la ideología a las configuraciones ideológicas concretas, nos encontramos con que, en vista de la existencia de estas lagunas, los componentes ideológicos de carácter islámico van a tender a combinarse con otros de orígenes diferentes, si bien estos últimos desempeñarán a menudo una función periférica o subalterna respecto a ellos. De este modo, existirá de hecho, al menos, un cierto espacio ideológico para la secularización. El Islam va a constituir, así, una porción esencial, pero en definitiva sólo una porción, del repertorio ideológico colectivo de cualquier sociedad islámica y del repertorio ideológico individual de cualquier musulmán. El resto de este repertorio puede estar en parte articulado con él, pero, aún así, disfruta de una importante autonomía de facto. Este un hecho que data de antiguo. En las sociedades islámicas siempre han subsistido ámbitos de actividad relativamente autónomos (Charfi, 1983: p. 5), regidos parcialmente por combinaciones de principios no sólo ajenas, sino incluso potencialmente incompatibles en ciertos casos con las del propio Islam. Justamente, esta generalidad, esta capacidad de compaginarse con distintos componentes ideológicos, esta flexibilidad, otorgaría al Islam una notoria capacidad de adaptación a condiciones sociales muy variables. En ello ven algunos una de las razones fundamentales de su éxito (Asad, 1995: p. 13-28). Pues, en efecto, esta ideología, sobre todo en los primeros siglos de su existencia, exhibió una extraordinaria capacidad para absorber e integrar elementos de origen externo.

En apoyo de este postulado, vamos a recordar una serie de datos históricos bastante conocidos. El primero consiste en el hecho de que debido a este vacío normativo al que acabamos de referirnos más arriba, en las sociedades musulmanas las disposiciones jurídicas propiamente derivadas del Corán y el *Hadiz*, o al menos susceptibles de serlo directamente de ellos, hubieron de compaginarse con otras pertenecientes al *'Orf* o costumbre preislámica, a la secularizada sabiduría política, en parte de origen persa, o a ese saber cortesano que fue el *Adab* (Borrmans, 1974 y 1975; Hourani, 1991: Cap. IV). Ciertamente, muchos de los principios de estas ideologías pudieron ser integrados dentro del Islam, como parte de su periferia jurídica. Para ello, fue preciso que se extrajeran los que parecían ser los principios éticos más generales de esta religión. Estos principios, con nociones como la del bien común, podían servir luego como criterio para aceptar o rechazar luego normas y costumbres de origen externo (Hourani, 1983: Cap. I).

Por todas estas razones, el funcionamiento, por ejemplo, de los sistemas políticos realmente existentes en el mundo islámico a lo largo de los siglos no puede ser contemplado en modo alguno únicamente como el fruto de las regulaciones ejercidas por la ideología islámica. De hecho, desde los primeros tiempos los vínculos tribales y las reglas del honor preislámicas disfrutaron de una influencia indiscutible, teniendo una profunda repercusión en la sucesión de guerras civiles que se desencadenarían a partir de la muerte del tercer califa Ozman. El poder fue cayendo después progresivamente en manos de diversas dinastías, cuya capacidad para conservarlo y acrecentarlo dependía ante todo de su potencial militar. Estos gobernantes no solían formar parte de ninguna manera de lo que podemos denominar el clero musulmán y eran, en ese sentido, laicos. Es por ello por lo que el régimen político tradicional de los estados musulmanes no puede ser considerado una teocracia (Lewis, 1990: Cap. III).

La actividad política de los ulemas solía reducirse a la fiscalización de las acciones de estos dirigentes políticos, que, teóricamente, tenían, y tienen, la obligación de consultarles acerca de la concordancia o no entre sus decisiones y los principios del Islam. De este modo, el control ejercido por ellos era más bien laxo. Resulta, por ejemplo, de particular interés el hecho de que las exigencias planteadas a los gobernantes no fuesen por lo general excesivas. La conducta de muchos de ellos, tanto en lo que respecta a su actividad política, como a su vida privada, podría haber sido duramente censurada de acuerdo a la moral religiosa imperante. Las conspiraciones y las intrigas eran un hecho corriente, del mismo modo que lo era el que éstas tuvieran al final un desenlace sangriento. Sin embargo, por lo general, lo que se les exigía básicamente a los gobernantes era que no desafiasen abiertamente las normas, que no impidiesen que la población pudiera practicar el Islam (Hourani, 1983: Cap. I; Lewis, 1990: Cap. V). También resulta muy significativo el que el interés de los tratadistas políticos se desplazase progresivamente desde el problema de la legitimidad del gobernante hasta el del ejercicio de su actividad. Tal desplazamiento implicaba la asunción de que era imposible controlar las condiciones en las que se producían el acceso al poder. Se aceptaba a los gobernantes que se habían hecho con el poder mediante la fuerza y lo conservaban de igual manera, siempre y cuando no desafiasen abiertamente el Islam (Lewis, 1990: Cap. V; Hourani, 1983: Cap. I). Como señala Hourani (1983: Cap. I), se establecía, así, una suerte de división del trabajo y de sistema de convivencia entre los ulemas, en cuanto que grupo social, y los gobernantes, que muchas veces pertenecían a dinastías de origen extranjero.

Con frecuencia el poder político podía además coaccionar o sobornar a los ulemas para que se pronunciasen en favor suyo, práctica que ha continuado, por cierto, hasta el día de hoy. En determinados momentos, ciertos hombres de religión podían alzarse contra las decisiones de los dirigentes, pero con ello podían arriesgarse incluso a perder su vida (Munson, 1993: Cap. II; Tharaud, 1930: Cap. III). Asimismo, los ulemas mantenían con gran frecuencia lazos familiares y matrimoniales con los grandes comerciantes o con los altos funcionarios o los jefes tribales, o alianzas políticas y económicas con todos ellos, tendiendo a integrarse, así, en las oligarquías urbanas y rurales (Anderson, 1974: p 512-538; Ben Alí, 1983: p. 264-282; Cahen, 1990: Cap. VIII; Grunebaun, 1975: Cap. I; Hourani, 1991: Cap VIII y X; Laroui, 1977: Cap. II; Lewis, 1990: Cap. III; Munson, 1993: Cap. II; Tharaud, 1930: Cap. III). Por todas estas razones, la regulación externa que podían ejercer los ulemas sobre el sistema político se encontraba un tanto condicionada por los propios intereses que muchos de sus miembros poseían en común con los grupos más poderosos de la sociedad. Por ello, su rol de censores del poder o frecuentemente de portavoces de la población ante las instancias políticas se encontraba un tanto coartado por estas alianzas (Hourani, 1991: Cap. V y VIII).

Asimismo, con el tiempo fueron apareciendo algunos fenómenos un tanto interesantes. Por un lado, se tendió a desarrollar, como ya hemos apuntado más arriba, toda una sabiduría política de origen persa y preislámica, en la cual jugaba un papel clave la necesidad de mantenerse en el poder frente a los enemigos externos e internos, así como la de velar por la armonía entre las diferentes clases sociales. Por el otro, resulta muy significativa la creación de una justicia diferente de la de los cadíes, que era impartida de un modo más rápido y expeditivo por parte del soberano o sus agentes (Borrmans, 1974).

Lo que ocurría en el plano de la política no era algo en modo alguno excepcional, si bien resulta muy significativo, a causa de la importancia del mismo. De igual forma que su funcionamiento real no solamente no estaba completamente regulado por la ideología islámica, sino que además se enfrentaba, en muchos casos, a sus presupuestos éticos generales, lo mismo ocurría exactamente en otras facetas de la existencia, incluso en una tan expresamente codificada como la de las relaciones familiares. Por ejemplo, en lo que respecta al sistema de herencia existe una norma explícita que establece el derecho de las hijas a recibir un tercio de la misma. Pero esta norma ha sido ignorada en

muchos lugares, en donde se las ha privado de esta tercera parte a la que tendrían derecho, como ha sido el caso de la Kabilia argelina (Pérez Beltrán, 1998; Lacoste-Dujardin, 1998). En cambio, en otros parajes, como entre los tuareg, podía transmitirse una parte de la herencia por vía materna (Claudot-Hawad, 1993: Cap. IV). Otro ejemplo muy interesante, y estudiado de manera singularmente concienzuda por Maxime Rodinson (1966), es el de la actividad comercial. En este caso las prohibiciones coránicas contra la *ribá* o usura eran esquivadas mediante una multitud de argucias jurídicas a cual más ingeniosa. Otro ejemplo destacado es el de la vivencia de la sexualidad entre muchos musulmanes. No podemos olvidar la presencia de un intenso erotismo, incluso de cariz homosexual, tan abundantemente recogido por la literatura, que no se atenía en modo alguno a las severas regulaciones religiosas que pesaban sobre la sexualidad (Heller y Mosbahi, 1995). Algo semejante ocurrió con el elogio presente en la obra de tantos literatos y médicos medievales de primera fila hacia las bebidas espirituosas por sus benéficos efectos para el cuerpo y el espíritu (Waines, 1994). En general, la autonomía de la que gozaban todos estos ámbitos en tiempos pretéritos se ha acentuado a raíz de los intensos cambios sociales acaecidos en los últimos dos siglos.

En todos los casos que acabamos de examinar resulta además muy llamativo el hecho de que muchas de estas prácticas, autónomas, o incluso contradictorias, con respecto a la ideología islámica puedan llevarse a cabo, como resulta tan patente en el caso de las artimañas para eludir la prohibición de la usura, de un modo disimulado, vergonzante. En efecto, se considera que es preciso someterse a los mandatos del Islam, y que infringirlos es algo malo. Por ello, es preciso ocultar la infracción. De igual manera, se intenta legitimar en función del Islam ciertos comportamientos que en realidad no se basan en el mismo. A lo largo de los capítulos siguientes ofreceremos algunos ejemplos de estos modos de proceder.

VI.5. Islam y categorización social

Uno de los procedimientos mediante los que el Islam regula una parte importante de la vida social consiste, lógicamente, en el empleo de una serie de categorías sociales, que se corresponden con otras referentes a los rasgos psíquicos de la persona y a los comportamientos más adecuados en relación con ella. Mediante todas estas categorías se estructura la actividad del creyente musulmán en diversas facetas de su existencia. Pues por medio suyo se determina lo que le corresponde hacer en cuanto tal, lo que debe esperar de los otros según la específica categoría social a la que se encuentren adscritos, así como la particular categorización que puede recibir él y los demás en función de su manera de proceder en la vida.

El Islam postula una igualdad natural entre todos los seres humanos, aunque muchas de sus versiones achacan a la mujer una menor fortaleza intelectual y emocional, que justificaría la tutela masculina de la que es objeto. Este igualitarismo conduce a muchos musulmanes al rechazo absoluto de toda discriminación entre razas, etnias, naciones o clases. En esta línea, entre nuestros informantes hemos recogido a menudo declaraciones en las que se postula este universalismo, esta posesión de partida de unos mismos derechos y deberes por todos, en las que se propugna que "todos somos iguales para Dios". Sin embargo, esta ideología contiene también un principio de categorización social que distingue radicalmente entre el musulmán y el no musulmán, entre quien cree en la Revelación coránica y sigue sus mandatos y quien no lo hace. Le denominaremos *principio religioso*. Este principio ostenta una gran relevancia social y psicológica; es un principio de categorización dotado de un elevado grado de centralidad, semejante en ello a la que ostenta el principio nacional en la ideología nacionalista. Así, como señala Bernard Lewis (1990: p. 16), "...en la mayor parte de los países musulmanes el Islam sigue siendo el criterio último que define la identidad de grupo y los motivos de lealtad. Es el Islam lo que distingue entre uno mismo y el otro, entre el de dentro y el de fuera, entre el hermano y el forastero". Naturalmente este particular principio de categorización no actúa en el vacío.

Junto a él siempre se aplican otros. Pero en el caso de la ideología islámica estos otros principios van a ostentar un carácter más bien periférico. Y en lo que respecta a las configuraciones ideológicas de aquellas personas cuyos componentes centrales sean susceptibles de ser remitidos a esta ideología, estos otros principios de categorización social desempeñarán una función subalterna. De todo ello nos ocuparemos más detenidamente en el Capítulo VIII.

Como vemos, entonces, este principio de categorización social depende claramente de otros de carácter metafísico. Es un principio que se halla integrado dentro de toda una doctrina extremadamente elaborada. En ello se diferencia de otro principio como el nacional, que depende de una ideología como la nacionalista, cuyos principios más centrales consisten a lo sumo en componentes ideológicos muy generales, como es el caso del grupalismo, al que nos referimos en el apartado V.9., que a lo sumo abarcan los rasgos generales de la humanidad, pero no del Universo en su totalidad.

La combinación de principios existente en torno al principio religioso establece los rasgos morales diferenciales de los musulmanes y de los no musulmanes y el comportamiento a seguir respecto a unos y a otros. Existe una superioridad moral de los primeros sobre los segundos. Estos últimos son unos ignorantes, de buena o mala fe, que desconocen total o parcialmente la Revelación. No viven de un modo acorde con los mandamientos de Dios. Y como es Dios quien sabe verdaderamente lo que le conviene al ser humano, cuando éste carece de su guía, vive de un modo imperfecto. Así, la *Yahiliya*, el estado de ignorancia propio de las sociedades no musulmanas, se asocia con el caos y el desorden (Mernissi, 1992). De este modo, el principio de valoración moral que distingue entre el sabio y el ignorante encuentra aquí una de sus aplicaciones más importantes y, seguramente, ésta ha constituido el origen de las otras. Por el hecho de compartir unas creencias y unas normas de vida, muchos musulmanes consideran que forman parte de una *Umma* o comunidad. Entre sus miembros ha de existir una solidaridad mutua frente a los no musulmanes, quienes tradicionalmente fueron encuadrados en comunidades jurídicamente autónomas, pero discriminadas, sujetas al pago de impuestos especiales, a la prohibición de realizar proselitismo entre los musulmanes y cuyos miembros no podían acceder en modo alguno a la máxima jefatura política. En diferente medida según los estados, algunas de estas normas se han seguido manteniendo hasta el día de hoy (Foda, 1994: p.5-8; Lagarde, 1993). Asimismo, el apóstata, el *murtad*, puede ser fácilmente considerado como un desertor, sobre el cual se puede aplicar incluso la pena de muerte, castigo que sigue existiendo en estados como Arabia Saudí, Sudán o Mauritania (Abu Saglieh, 1995)²³.

Sin embargo, este principio religioso puede ser, en ocasiones, muy *flexible*. Ello significa que es posible añadir o extraer algunos de los principios que participan en su combinación constituyente, complejizándolo o simplificándolo según el caso. De este modo, determinadas categorías simples figurarán o no dentro de la composición de las categorías complejas "musulmán" y "no musulmán". Y, en consecuencia, unas mismas personas podrán quedar adscritas a una u otra categoría. Así, para poder ser considerado musulmán puede bastar con sustentar ciertas creencias metafísicas o puede exigirse también una conducta determinada. Y esta última exigencia puede centrarse en el seguimiento de los preceptos rituales, o apuntar hacia un modo de comportamiento global, revelador de un talante virtuoso. Las polémicas sobre la importancia relativa de cada requisito dividen a los musulmanes desde hace siglos. Tuvo mucha relevancia, por ejemplo, la suscitada por el ascenso de los Omeyas al Califato. Los métodos inmorales utilizados por ellos para alcanzarlo plantearon el problema de si se les podía seguir considerando o no musulmanes y, por lo tanto, merecedores de esta dignidad (Arkoun, 1992: p. 33-45). Por otra parte, como es bien sabido, toda una tendencia del moderno pensamiento

²³ Es conocido el *hadiz* al respecto: "A aquel que cambia de religión, matadle". Aquí no vamos a discutir si es auténtico o apócrifo, tal y como pretende, entre otros, Mohamed Talbi (1987: p. 1).

islamista sostiene que los modernos regímenes existentes en las sociedades musulmanas no son realmente islámicos, y que deben ser combatidos violentamente como manifestaciones de una nueva *Yahiliya* (Kepel, 1984: Cap. II, III y VII).

En el caso de ciertas elaboraciones del sufismo se insiste particularmente en la relevancia de las creencias generales y del talante moral de la persona. Tratando de explicarlo todo del modo más sencillo posible, este movimiento surge como un intento de profundizar en la experiencia religiosa, en los sentimientos asociados a ella, más que en los actos rituales en sí (Ayape, 1974). Los actos rituales pueden convertirse entonces más bien en instrumentos para acceder a ciertos estados espirituales y para expresar el amor que se profesa a Dios (Galindo, 1987, 1994 y 1996). Esta desvalorización relativa del acto ritual en sí mismo va a conducir a su pérdida de importancia como atributo definidor de la identidad religiosa.

Todas estas ideas se encuentran relativamente difundidas entre nuestros informantes. Para algunos de ellos lo que define al musulmán, lo que marca su diferencia con los que no los son, son actos como el de la práctica de la oración o el Ramadán. Por ello, pueden negarles la condición de musulmanes a los malos practicantes, a quienes entran en los bares a beber alcohol, incluso en Ramadán o a las mujeres que no portan el *hiyab*. A veces se sostiene que un mal musulmán de este género es a lo sumo un *mu'min*, un creyente, pero no un *muslim*, un musulmán, ya que para ser esto último no basta con una mera adhesión formal, con una pronunciación de la *shahada*, o profesión de fe. Otros en cambio, insisten reiteradamente en que más importante que eso es el talante moral general, la posesión de "un corazón puro, un corazón blanco", pues "al que es musulmán de verdad, no le hace falta vestirse de blanco, ni salir a la calle a rezar". De este modo, uno de ellos nos decía: "Nuestro Profeta nos ha dicho: si hay dos mujeres y una reza mucho, pero luego siempre está hablando mal de todo el mundo, ésa se va a ir al fuego. Y si hay otra que reza poco, pero es buena con la gente, esa irá a la Gloria". Y de tanto en cuando se profieren agrias críticas contra quienes rezan y van a la mezquita, pero luego no se comportan con los demás como es debido. De todas formas, hay que señalar que, como ya hemos ido viendo desde el apartado III.11., el ejercicio de la práctica religiosa es considerado muy a menudo como un indicador de posesión de una serie de virtudes morales. Es por ello por lo que, a igualdad de condiciones, se tiende a estar especialmente bien predispuesto hacia el buen practicante, así como lo contrario. Es esta disparidad de pareceres la que hace posible que alguien se considere a sí mismo un buen musulmán y al mismo tiempo para otros lo sea "sólo de nombre".

Como se aprecia especialmente en las declaraciones que acabamos de recoger, en este caso es ampliamente utilizado el principio de categorización moral que distingue entre el sincero y el hipócrita, entre lo verdadero y lo aparente, que, como en el caso del principio basado en el grado de sabiduría poseído, tiene aquí uno de sus campos de aplicación originarios. En la Segunda Parte estudiaremos detenidamente la relación entre estas distintas maneras de definir la identidad musulmana y las diferentes estrategias para insertarse en la sociedad española.

Dado que la categoría "musulmán" posee una constitución tan compleja y tan flexible, quienes no profesan el Islam pueden quedar, sin embargo, encuadrados en muchas de las categorías simples que la constituyen. La proporción de estas categorizaciones similares con relación a las diferentes variará, lógicamente, en función de cuáles sean exactamente los principios simples que participen en la constitución del principio religioso. Por esta razón, en muchos casos, más que en una *dicotomía* rígida entre musulmanes y no musulmanes, resulta más apropiado pensar en un *continuum*, en uno de cuyos extremos figuraría el musulmán ejemplar y en el otro el impío absoluto. Muchos musulmanes son, así, plenamente conscientes de la similitud entre el Islam y otras ideologías religiosas, en lo que atañe a sus creencias y normas éticas generales. Algunos sufíes llegaron incluso a reducir las diferentes religiones a diferentes vías hacia Dios, semejantes en lo fundamental y distintas tan sólo en lo accesorio,

asimilando con ello a sus respectivos creyentes. Ello resulta lógico dado que su desvalorización relativa de la práctica ritual como un instrumento permitía pensar que se podía llegar a experiencias religiosas similares mediante rituales distintos. Y del mismo modo, la primacía que se establecía en muchos casos en favor de esta experiencia religiosa y el talante moral sobre el seguimiento de las normas o sobre aspectos doctrinales hacía posible asimilar a quienes coincidieran en lo primero, pese a diferir en lo segundo (Galindo, 1987, 1994 y 1996). Estas fueron las conclusiones a las que llegaron aproximadamente algunos sufíes. Así, Yunaid asimilaba la esencia de religión al agua y las diferentes religiones existentes a los recipientes que la contenían (Galindo, 1987: p. 3). E Ibn Arabi llegó a escribir "mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas: en pradera de las gacelas y claustro de los monjes cristianos, templo de ídolos y Kaaba de peregrinos, Tablas de la Ley y Pliegos del Corán" (Cit. en Galindo, 1987: p.6) y que lo que él profesaba era "la religión del amor". De este modo, se construye una categoría muy general y extensa en la que pueden figurar los miembros de diversas religiones. Pero, esta generalización del principio religioso ha de llevar necesariamente consigo también su simplificación. Es por ello por lo que esta nueva categoría más general es mucho menos compleja y posee una "intensión", o un contenido, mucho más reducido. Asimismo, no hay que olvidar que esta equiparación ha sido rechazada airadamente por otros muchos correligionarios suyos, que han llegado hasta el punto de tacharla de sugerencia del Demonio (Al Gazali, 1982: p. 7). Evidentemente, este no es el lugar para emprender ninguna exposición en profundidad sobre el sufismo y sus relaciones con otras corrientes del Islam. Lo único que pretendemos es poner de manifiesto cuál puede ser el desenlace final al que puede conducir una de las posibles maneras de definir la condición religiosa que pueden darse en su seno.

En general, los musulmanes distinguen, de un lado, entre los otros monoteístas, las llamadas "gentes del Libro" judíos, cristianos y, a veces, mazdeístas, y los politeístas y ateos, del otro. La idea de una revelación escalonada explica las semejanzas con los primeros como resultado de la recepción previa de una parte de la misma y las diferencias como el fruto de su posterior *adulteración*, o *tahrif*. Así, por ejemplo, las tesis cristianas acerca de la Encarnación y de la Trinidad serían el fruto de una adulteración de este tipo, consistente en introducir ideas distintas de las presuntamente predicadas en realidad por Jesucristo. Este modelo explicativo se ha aplicado incluso sobre religiones no pertenecientes a la tradición monoteísta mediorienta. Es el caso de aquellos musulmanes chinos que han aceptado como profetas a Confucio y Lao-Tse (Ting, 1958: p. 75). Y quien esto escribe escuchó en una ocasión a un pakistaní que había viajado por América Central sostener que Quetzacoalt debió de haber sido un profeta enviado por Dios a esas tierras. En todos estos casos, se considera que estas comunidades religiosas se encuentran a medio camino entre los musulmanes y los puros idólatras. Según cual sea exactamente la versión del principio religioso que se aplique, resultará que los musulmanes y estos otros grupos religiosos figurarán dentro de una cantidad mayor o menor de categorías simples comunes, y serán, por lo tanto, más o menos semejantes entre sí. Por otra parte, históricamente desde los tempranos tiempos del Islam, este hecho se ha convertido en la base de una tolerancia restringida, de una tolerancia hacia el inferior. Por ejemplo, los derechos limitados a los que nos hemos referido más arriba han tendido a ser casi siempre restringidos a las "gentes del Libro", mientras que el trato a los idólatras podía ser mucho más duro, llegando con frecuencia a plantearseles la opción entre la conversión y el aniquilamiento (Lagarde, 1993: p. 15-17). No obstante, la situación ha variado mucho históricamente. Por ejemplo, en la India los gobernantes musulmanes hubieron de llegar a un cierto *modus vivendi* con sus súbditos hindúes, aceptándolos como funcionarios, como personas socialmente influyentes e incluso permitiendo que se dedicasen cuantiosos fondos públicos a la construcción de templos hindúes (Grunembaum, 1975: Cap. III).

En lo que atañe en particular a los cristianos, se les acusa de haber adulterado la porción de la Revelación recibida por ellos, introduciendo, como ya hemos visto, ideas falsas como la de la naturaleza trinitaria de Dios o la de la filiación divina de Cristo, incompatibles con la concepción

islámica acerca de Dios. Por ello, suelen ser colocados a medio camino entre los musulmanes y los infieles absolutos. No siempre se les aplica el despectivo término *kufar* (sing. *káfer*), "infieles", muy asociado con rasgos negativos como la suciedad o la deslealtad. Este término es definido básicamente de un modo negativo. Es una categoría que se basa en la ausencia de ciertos rasgos, no en la posesión de otros. Se define a la persona por lo que no es, no por lo que es. En el Corán se detecta una llamativa ambivalencia hacia los cristianos y los judíos. Los versículos amistosos se alternan con los marcadamente hostiles. Acaso, ello se deba a las cambiantes relaciones políticas que el Profeta sostuvo con los grupos tribales judíos y cristianos (Andrae, 1991: Cap. VI; Vernet, 1980: p. 45-47). Del mismo modo, en la Segunda Parte podremos observar justamente como hoy en día muchos inmigrantes marroquíes extraen de su repertorio de máximas islámicas juicios positivos o negativos hacia los cristianos, en función del cariz particular que tomen sus relaciones con los españoles.

VI.6. Universalismo y grupalismo en el Islam

Hemos visto ya cómo el Islam, aunque categoriza socialmente a las personas mediante el principio religioso, es también al mismo tiempo una ideología universalista. Todo ser humano, por el mero hecho de serlo, disfruta en ella de una serie de cualidades generales, como lo son la posesión de un alma, la capacidad de distinguir entre el bien y el mal y de obrar autónomamente, y, en consecuencia, de adorar a Dios y cumplir su voluntad, pues todo ser humano es un musulmán en potencia (Asad, 1995: p. 28 y Lewis, 1990: p. 158). En este sentido, todas las personas son iguales en ciertos aspectos básicos, al tiempo que pueden diferenciarse luego entre sí, en función de cual vaya a ser el devenir concreto de su vida personal. Por todo ello, este universalismo puede servir para rechazar las jerarquizaciones entre razas, castas, naciones, etc... Todas ellas introducirían una desigualdad de base entre los seres humanos, que entraría en contradicción con esa posesión compartida de ciertas cualidades que el Islam les atribuye. Del mismo modo, este universalismo favorece la crítica contra la adoración de ciertas personas como si fuesen superiores a los demás y la condena de la tiranía, en la medida en que la igualdad de facto entre todos debe corresponderse con una igualdad de derechos y deberes. Así, el universalismo se utiliza no sólo contra la discriminación, sino también en contra de los gobernantes que "piensan que los demás somos animales, pero Dios nos ha hecho iguales". Del mismo modo, esta igualdad radical entre todos los seres humanos era aducida por una joven informante procedente de Rabat para rebatir las supuestas dotes milagrosas de los morabitos: "¿Quién se lo cree? Son hombres como los demás, ni ir a su tumba, ni hacer regalos puede servir para nada. El único que tiene poder es Dios. Abajo de él los demás no podemos".

Este universalismo islámico es utilizado igualmente por algunos de nuestros informantes para descalificar las discriminaciones de las que pueden ser víctimas en España. Ya vimos en el apartado V.9. como la categorización de todos los seres humanos como iguales en ciertos aspectos resulta muy útil para contrarrestar una jerarquización desfavorable en contra de uno mismo, con arreglo a un determinado principio de categorización social. Esto era precisamente lo que ocurría cuando se recurría a la común condición humana, con el fin de descalificar como injusto el trato discriminatorio que, de acuerdo a la ideología nacionalista, correspondería al inmigrante o al promovido por cualquier tipo de ideología xenófoba. Pero este universalismo en general puede presentarse en ocasiones como un universalismo islámico. Ello supone que el componente ideológico universalista va a encontrarse en este caso combinado con los principios centrales del Islam. Va a ser un universalismo determinado por los principios de carácter más metafísico de esta religión. Entre nuestros informantes se pueden encontrar a veces declaraciones del tipo de que el Islam establece que a todos nos ha creado Dios, o de que todos somos hermanos, y que por ello nadie debe tratar mal a nadie. En palabras de uno de ellos: "en Islam no hay ricos, no hay pobres, no hay países, no hay fronteras, quita ya la frontera" o en palabras de otro: "en Islam no hay eso de que tú eres español, el otro marroquí, ése, francés...no, todos igual". De este modo, el Islam no es, en este caso concreto, utilizado como una ideología que conduce

a establecer unas diferencias más o menos marcadas y superables como los españoles, sino como la ideología que postula, por el contrario, una igualdad de hecho y de derecho entre ellos y el propio grupo nacional.

Quizá sea en ciertas elaboraciones del sufismo en donde este universalismo islámico se presenta en su forma más desarrollada. Ya vimos antes como la reiterada insistencia de muchos de los representantes de este vasto movimiento en el valor de la experiencia íntima religiosa podía conducir a una cierta asimilación entre las distintas religiones, lo cual suponía que el principio religioso había de perder, como mínimo, una gran parte de su relevancia y centralidad, volviéndose más periférico y subalterno. Pero además de ello, en la medida en que se reconoce a todo ser humano esta capacidad de llegar a Dios, todos los seres humanos quedan igualados entre sí en este aspecto. Lo mismo ocurre cuando se insiste en que la Creación es una obra de Dios, que, por medio de determinados desarrollos filosóficos muy complejos, en los que no vamos a entrar aquí, lo refleja y participa de su gloria. Esta postura ha sido denunciada repetidamente a lo largo de la historia por otros musulmanes como un panteísmo opuesto por completo a la idea genuinamente islámica de la trascendencia divina (Cruz Hernández, 1996: Cap. VI; Valderrama Martínez, 1992). Pero a nosotros lo que nos interesa subrayar aquí es que en el caso de estas versiones del Islam, es posible considerar que todos los seres humanos son una creación de Dios que en cierto modo participa de su naturaleza, por lo que todos ellos resultan a un mismo tiempo ennoblecidos y equiparados.

No obstante, esta utilización universalista del Islam parecería hallarse en contradicción con la existencia en el seno de esta misma ideología de varios entramados de principios para la orientación social supeditados a diversos componentes ideológicos grupalistas. El más claro ejemplo de ello es el del uso del principio religioso. Pero no es desde luego el único. Junto a él tenemos la existencia en la mayoría de las versiones de la ideología islámica de una jerarquización en cualidades y en derechos y deberes entre hombres y mujeres. Y esta jerarquización encuentra un claro apoyo en una serie de versículos coránicos y de *hadices*. Sin embargo, paralelamente, a partir de otros versículos se puede deducir una igualdad entre todos los seres humanos, por encima de diferencias de género (Al-Sa'adawi, 1991). A ellos es a los que han tendido a recurrir los reformistas (Bessis y Belhassen, 1994; Daoud, 1993), tal y como veremos brevemente en el Capítulo VIII. Mientras tanto, ya podemos constatar la existencia dentro del Islam de una primera tensión interna entre universalismo y grupalismo.

Asimismo, si bien actualmente es una cuestión escasamente relevante, hay que hacer mención también, aunque sea brevemente, a la cuestión de la esclavitud. En efecto, los legisladores musulmanes han autorizado hasta tiempos recientes esta institución, con todo lo que comporta de distinción jurídica radical entre las personas. Sin embargo, no se postulaba expresamente que ésta fuese la condición que correspondiese de un modo necesario a los miembros de una determinada etnia o raza. El esclavizamiento era más bien el resultado de los azares de la vida, como la captura en guerra o la condición de los padres. En principio, ningún musulmán podía ser esclavizado, aunque la conversión no suponía en sí la manumisión. Ciertamente, a lo largo de la historia nos encontramos con que fueron ciertos grupos quienes fueron las víctimas preferentes de la esclavitud, como, por ejemplo, las poblaciones negras del Sahel. En este caso, aunque gran parte de ellas eran de confesión musulmana, el mandato en contra de su apresamiento era habitualmente desoído (Ennaji, 1993:). De este modo, ningún grupo étnico o racial tenía que estar predestinado de por sí a la esclavitud según la Ley, aunque en la práctica podía parecer estarlo, al entrar en juego otros componentes ideológicos aparte del Islam, que sí propugnaban la inferioridad de determinados grupos de personas con respecto a otras. Así, la contradicción entre el consentimiento de la esclavitud y la postulación de la igualdad humana no era absoluta, en la medida en que, bajo ciertas condiciones, cualquiera podía convertirse en esclavo o dejar de serlo. Se trataba únicamente de una contradicción temporal y situacional, susceptible de ser

superada. La superación consistía en la liberación del esclavo. Y precisamente la autorización de la esclavitud y del esclavizamiento de nuevos contingentes humanos, convivía con recomendaciones en favor de un trato moderado a los esclavos o de la valoración como un mérito ante Dios de su manumisión, considerada una obra de caridad, que en muchos casos se realizaba como disposición testamentaria (Ennaji, 1993). Como vemos, aunque la esclavitud era en sí aceptada, se trataba de mitigar relativamente su severidad, con disposiciones que aunque en la práctica no fueran seguidas, servían, al menos, en el nivel meramente ideológico para atenuar la contradicción existente entre la postulación de la igualdad humana y el hecho de que, por diversas circunstancias, una parte de la humanidad sufriese un trato opresivo por parte de otra. Justamente la abolición legal de la esclavitud en tiempos modernos se ha justificado mediante este universalismo islámico.

Resulta, por último, muy significativo el que la conciencia de la existencia de una tensión entre el igualitarismo del Islam y la existencia hasta el Protectorado de la esclavitud en Marruecos lleve a algunos informantes, en las escasas veces que el tema afloró en nuestras conversaciones, a considerarlo como un fenómeno de poca importancia. Por ejemplo, para uno de ellos: "en Islam no hay eso. Puede que antes, pero tendría que ser algo prohibido, secreto... como ahora el contrabando."

Lo aprendido con el examen de la desigualdad entre el hombre y la mujer y entre el esclavo y el hombre libre nos puede ayudar ahora a entender un poco mejor el modo en el que se hace compatible el uso del principio religioso con la postulación de una igualdad fundamental entre todos los seres humanos. Ciertamente, el entramado de principios en torno al principio religioso puede conducir a una clara jerarquización moral, y social, entre las personas. Sin embargo, en principio todo ser humano puede convertirse en musulmán, por lo cual, puede ascender en la escala valorativa. Así, resulta muy llamativo el afán de muchos por convertir al conocido, especialmente cuando la relación personal con él se intensifica e importa más la suerte que pueda llegar a correr en la otra vida, a lo cual se une, sin duda, el prestigio que puede reportar el logro de esta conversión, así como el mérito que puede suponer ante Dios. Lo mismo ocurre cuando, con frecuencia en el curso de estos intentos, se recuerda que hay españoles y otros occidentales que se han convertido. Este hecho demostraría no sólo la bondad del Islam, sino también su no restricción a ninguna etnia o nación. Con todo ello, la distancia valorativa entre el individuo musulmán y el que no lo es resulta concebida como un hecho potencial, y deseablemente, superable. No existe, pues, en este nivel, una contradicción absoluta entre el universalismo y la utilización del principio religioso y de todo el entramado que le acompaña.

De hecho, podemos establecer un fácil paralelismo entre lo que ocurre en este caso y el modo en el que en nuestra sociedad se concibe a los delincuentes. Se trata de personas que, aún siendo en principio similares a las demás, han incurrido, por diversas razones, en una serie de faltas que les han hecho acreedoras de una desvalorización moral y de un conjunto de sanciones. Cualquiera puede en principio convertirse en delincuente. Y quienes ya lo son pueden, al menos en cierta medida, rehabilitarse. Así, no existe en este aspecto una contradicción ni absoluta ni insuperable.

Pero ésta puede aparecer, sin embargo, en ciertos casos. Es lo que ocurre cuando se asocia el comportamiento delictivo con la pertenencia a ciertos grupos sociales en concreto. Mediante la misma se modula la categorización social como delincuente, que deja de ser igualmente propia en potencia, de cualquier ser humano, para serlo en especial de ciertos colectivos. Y esta modulación supone la introducción de un componente ideológico grupalista. Lo mismo ocurre cuando se atribuye a quienes desarrollan en efecto un comportamiento delictivo una serie de rasgos psíquicos, e incluso físicos, que pueden no poseer realmente, con lo cual este comportamiento se convierte, secundariamente, en un criterio de categorización y de orientación social.

Esto es precisamente lo que ocurre con frecuencia también en el caso del principio religioso. Aunque todo ser humano puede hacerse musulmán, o dejar de serlo, a quienes no lo son se les atribuyen en ciertos casos una serie de rasgos diferenciales, negativos, que en sí no tienen por qué deberse a su ignorancia de la Revelación, sino que se suman a los que pueden derivarse de la misma. Y del mismo modo, se puede pasar a categorizar a ciertos grupos étnicos y nacionales que, en su mayoría, no son musulmanes como globalmente infieles y, por lo tanto, como globalmente condenables. Es lo que ocurre entre aquella minoría que rechaza la ropa o las películas occidentales e incluso dudan de que aquéllos "puedan aprender nunca", es decir, puedan convertirse algún día al Islam. Cuando es ésta la visión que se profesa de los occidentales, adoptar cualquier aspecto de su estilo de vida supone "imitar a los cristianos", es decir, una infracción del imperativo asimilacionista inherente a cualquier planteamiento grupalista, que puede conducir a una contaminación por los modos de vida de los demás.

Como vemos, el Islam contiene simultáneamente componentes ideológicos grupalistas y universalistas. Ello supone, dicho de un modo más preciso, que ciertas combinaciones de principios que forman parte de la ideología islámica pueden remitirse a unos componentes generales de un tipo o del otro, en el sentido, expuesto en el apartado V.2., de supeditarse a ellos, funcionando como su periferia. De este modo, estas combinaciones de principios pueden integrarse dentro de otras más generales que ellas, por medio de cuya aplicación podrán obtenerse aquellas categorizaciones acerca de uno mismo o de los demás que parezcan más convenientes en cada caso. Así, cuando se persiga establecer una identidad común con los españoles habrá de recurrirse al componente universalista existente en el Islam. Esto será lo que ocurra cuando se reivindique una igualdad de trato o cuando se mantenga una buena relación con ciertos autóctonos y se busque el mejor trato para ellos. Incluso en algún caso se podrá hacer notar que tal o cual persona, dada su bondad, irá al Paraíso cuando muera, pues, aunque no sea musulmán, Dios apreciará sus buenas cualidades. Y, como vemos, los resultados de la aplicación de estos componentes universalistas del Islam tienden a converger con los de la aplicación de otros componentes ideológicos similares, que pueden encontrarse en otras ideologías, como, muy especialmente, la modernista. Por el contrario, si de lo que se trata es de remarcar la diferencia con los españoles, el uso del principio religioso, supeditado con frecuencia a un componente ideológico de carácter grupalista, puede resultar de gran utilidad. Pero no siempre que se hace uso del principio religioso, incluso cuando se le asocia todo un entramado de principios para la orientación social, es éste el resultado que se consigue, y que, presuntamente, se persigue. Pues puede ocurrir perfectamente que, mediante la pertinente versión del principio religioso, los españoles sean categorizados como relativamente semejantes a los marroquíes desde el punto de vista religioso.

De todo lo anterior se desprende la complejidad de las construcciones ideológicas que realiza la gente y la de los usos sociales que hace de ellas. Según venga al caso, una misma persona puede razonar, hablar y actuar de un modo "universalista" o "grupalista". Por ello, es tan difícil y tan arriesgado clasificar a la gente en tipos simples y rígidos en función de lo que hacen y dicen y, supuestamente, piensan. En vez de adoptar esta metodología a lo largo de esta investigación estamos intentando describir y analizar los diversos comportamientos, discursos y pensamientos que pueden darse entre los integrantes de un determinado colectivo. Nos parece que esta tarea es absolutamente prioritaria en comparación con la de tipologizar a estas personas en función de sus presuntos rasgos psicológicos.

Capítulo VII

INCOMPATIBILIDADES Y REFUERZOS COGNITIVOS

VII.1. Combinaciones entre principios y tensiones ideológicas

A lo largo de los dos capítulos anteriores hemos podido constatar en varias ocasiones la existencia de lo que, de un modo un tanto genérico, hemos denominado "contradicciones" o "tensiones" entre los distintos componentes ideológicos de los que puede servirse un mismo sujeto. Hemos observado tensiones de este género entre la defensa de una igualdad universal entre todos los seres humanos y el agrupamiento de los mismos en una serie de colectivos separados y enfrentados entre sí, o entre la tesis de que el ser humano es libre y la de que su pensamiento y su conducta se encuentran, por el contrario, férreamente determinados por la voluntad divina. Lo mismo ocurría cuando, por una parte, se establecía una desigualdad situacional y temporal entre el ciudadano autóctono y el inmigrante extranjero, mientras que, por la otra, se atribuía, en cambio, a semejante desigualdad un carácter permanente y universal, como en el caso del racismo, o cuando se propugnaba que la humanidad en su conjunto debía embarcarse en una racionalización progresiva de su existencia o se le denegaba a una parte de ella la capacidad para incorporarse a este proceso. En todos estos ejemplos, junto con otros más que hemos ido presenciando anteriormente, la aplicación sobre unos mismos objetos de diferentes combinaciones de principios determinaba que aquéllos se viesan simultáneamente categorizados de modos distintos. Más en concreto, daba lugar a que un mismo objeto se hiciese acreedor de dos categorizaciones opuestas entre sí. Un hecho semejante supone siempre inevitablemente la aparición de una contradicción en términos lógicos. Sin embargo, estas contradicciones van a poder ser afrontadas por el sujeto de maneras muy diferentes, tal y como vamos a intentar demostrar a lo largo de este capítulo. Posiblemente tratará de resolverlas o, como es más habitual, al menos neutralizarlas de algún modo, pero también puede ocurrir simplemente que nunca llegue a tomar conciencia de su presencia.

De cualquier manera, la aparición de todas estas tensiones ideológicas es un resultado lógico y previsible del empleo por parte de unas mismas personas de unos componentes ideológicos de lo más variado. Tan variados son de hecho estos componentes que, como hemos señalado, pueden ser remitidos a distintas ideologías. Es ello precisamente lo que nos permite afirmar metafóricamente que estas ideologías se encuentran articuladas entre sí. Por ello mismo, la realización de diversas operaciones cognitivas encaminadas a solventar estas tensiones va a constituir necesariamente una consecuencia lógica de la articulación entre elementos ideológicos de distinta procedencia. Pero también, en otras ocasiones, estos elementos pueden, por el contrario, reforzarse entre sí. Es lo que va a ocurrir cuando los resultados de su aplicación sean coincidentes. Este era el caso, por ejemplo, de esa similar categorización negativa de ciertos inmigrantes extranjeros a la que se llegaba cuando se recurría combinadamente al nacionalismo, al racismo y a ciertas versiones del modernismo.

Por todas estas razones, el enriquecimiento del repertorio individual, por medio de la apropiación de un mayor número de elementos del repertorio colectivo, no se reduce simplemente a una mera adición de nuevos componentes ideológicos. Es preciso, asimismo, acomodar estas nuevas adquisiciones. Los nuevos componentes ideológicos deben ser combinados de un modo no excesivamente problemático con los ya existentes. Ello va a exigir frecuentemente la modificación de los unos o los otros, o de ambos. E indudablemente tales modificaciones van a implicar finalmente una transformación de bastante mayor calado en la configuración ideológica del sujeto. Más que de una simple suma, nos encontraremos entonces ante una auténtica multiplicación.

En nuestro caso particular lo que nos interesa es estudiar los diversos modos en que nuestros informantes se sirven de un gran número de componentes ideológicos que podemos remitir a las ideologías islámica, nacionalista y modernista. Estos distintos componentes van a ser combinados entre sí, dando lugar en determinados momentos a entramados de principios relativamente complejos. Por esta razón, una vez descritas por separado cada una de estas tres ideologías, vamos a tener que abordar las distintas combinaciones de las que pueden ser objeto los elementos que las componen. Y ello nos va a obligar a estudiar los modos en que se refuerzan o se contradicen entre sí tales elementos.

En lo que respecta a las contradicciones que pueden suscitarse entre ellos, las construcciones de las que nos iremos ocupando van a estar expuestas a dos tipos diferentes de tensiones internas. Por una parte, podrán existir contradicciones entre parte de los componentes de una misma ideología. Es lo que ocurre en el caso del Islam con sus elementos grupalistas y universalistas. Estas tensiones podrán trasladarse igualmente al interior de la configuración ideológica del sujeto, cuando éste se apropie de unos y otros componentes. Sin embargo, cuando esta apropiación sea de naturaleza más parcial, quizá no los alcance a todos, con lo cual en tales casos no se dará una contradicción en lo que respecta al individuo, por más que podamos continuar detectándola en la ideología, en cuanto que constructo teórico de carácter más abstracto. Por otra parte, podrán existir igualmente tensiones entre los componentes de unas ideologías o de otras. Esta es especialmente la situación en lo que se refiere a las ideologías religiosa y modernista, tal y como mostraremos más detenidamente en el próximo capítulo. La frecuente aparición de tensiones ideológicas de ambos orígenes va a forzar al sujeto a hacer frente a estas situaciones por medio de una serie de operaciones cognitivas de lo más variado.

El estudio de todos estos procesos de combinación entre elementos tan variopintos nos va a exigir recurrir a un modelo de análisis simultáneamente más dinámico y más cercano a la realidad concreta que el que hemos venido desarrollando hasta el momento. Así, si queremos imprimir un mayor dinamismo a nuestros análisis, tendremos que trascender el enfoque adoptado, por motivos analíticos, en los dos capítulos anteriores. Tanto en el uno como en el otro nos hemos interesado ante todo por la descripción pormenorizada de estas tres ideologías. Nuestro objetivo se reducía en lo fundamental a la localización de una parte de sus principios integrantes y de sus modos de articulación. Se trataba únicamente de describir de un modo somero la materia prima con la que trabajan nuestros informantes. Por ello, no nos hemos preocupado mucho todavía por las operaciones cognitivas que se realizan con estos materiales, ni por el modo en los que quedan consecuentemente transformados. De igual manera, no hemos abordado tampoco la articulación entre tales procesos de cambio y la actividad práctica de los sujetos.

En este capítulo y en los que siguen vamos a intentar ir recuperando aquello de lo que en un primer momento ha sido necesario prescindir. Con este fin, vamos a comenzar describiendo la naturaleza general de estos procesos sociocognitivos. Esta será la primera de nuestras tareas. Después, ya en el siguiente capítulo, estudiaremos algunas de sus manifestaciones concretas en el caso de nuestros informantes. Y en la Tercera Parte, incluiremos en nuestro análisis aquella parte de estos procesos cuya relación con la dimensión práctica de la existencia es más íntima y directa. La consecución de estos objetivos nos va a obligar a abordar no sólo los dinamismos cognitivos, sino además su interacción con otros dinamismos equivalentes en el plano de la conducta.

La satisfacción de estos requisitos nos va a forzar a una mayor atención hacia los hechos concretos, con toda su riqueza. Habremos de articular nuestro trabajo de elaboración teórica con una mayor dedicación hacia la vertiente más empírica de nuestro trabajo. De este modo, iremos completando el viaje de vuelta hacia lo concreto en que viene consistiendo toda nuestra investigación, desde el momento en que hemos empezado a descender desde el elevado nivel de abstracción en el que nos habíamos situado inicialmente.

En una investigación como la nuestra, que aspira a recabar algunos elementos interesantes de cara a la teorización de las relaciones generales entre el pensamiento y la práctica, el examen de las contradicciones cognitivas y de las respuestas que las mismas originan, ostenta evidentemente una importancia fundamental. Pues la necesaria adaptación de los componentes ideológicos a la actividad práctica ha de conducir forzosamente a la aparición de desajustes de este tipo. Son varias las razones que van a propiciar que tales desajustes sean muy frecuentes. La primera de ellas radica en la necesidad de tomar nuevos componentes ideológicos del repertorio colectivo, a los que hasta entonces no se había necesitado, con el fin de hacer frente a los nuevos retos planteados ahora. Así, por ejemplo, el hecho de encontrarse emigrado en otro país, con la discriminación, potencial o efectiva, que muchas veces trae aparejada, va a predisponer seguramente a pensar más sobre estos hechos, como nos relataba una adolescente de origen rifeño "yo antes en Marruecos, casi no sabía qué era el racismo. Ahora sí. He aprendido qué es y cómo hay que ir contra él". La segunda estriba en que la alteración de las condiciones externas va a suponer la exposición a un repertorio colectivo diferente y, por lo tanto, una importante ampliación de la magnitud del repertorio colectivo con el que se interactúa. Es lo que ocurre con la exposición a nuevas ideas, a nuevas costumbres. Estas pueden ser aceptadas o rechazadas total o parcialmente. Pero, incluso aunque su rechazo sea absoluto, su conocimiento va a enriquecer el repertorio individual, del mismo modo que lo va a hacer la eventual elaboración de un sistema de réplicas en contra de las mismas. Y por último, y en tercer lugar, puede ser preciso asimismo modificar algunas de las combinaciones ideológicas de las que se disponía inicialmente con el fin de amoldarlas a las exigencias de los nuevos modos de comportamientos que va a ser necesario desarrollar. De este modo, el enriquecimiento del repertorio individual es casi siempre, como vemos, tan sólo una faceta más de un fenómeno mucho más general, como lo es de la adaptación del pensamiento a las exigencias de la actividad práctica.

Toda esta adaptación a nuevas formas de conducta implica necesariamente en un gran número de casos la aparición de tensiones ideológicas, más o menos agudas, que habrán de ser solventadas de algún modo. Las modificaciones de la propia configuración ideológica, que habrán de emprenderse por fuerza para lograr este objetivo, propiciarán a su vez con posterioridad nuevos desajustes cognitivos, los cuales exigirán también con seguridad, en ciertos casos, nuevos cambios, tanto en la esfera del pensamiento, como en la de la práctica. De este modo, la aparición de contradicciones ideológicas y la respuesta ante las mismas va a constituir uno de los resortes principales que activan la dialéctica entre el pensamiento y la práctica, la cual, como ya vimos, constituye el núcleo de la existente entre el ser y el hacer del sujeto. Por esta razón, el estudio de este particular *resorte activador* de nuestro dinamismo práctico y mental va a revestir para nosotros una importancia fundamental. De igual manera, en el caso de un enfoque dialéctico como el que pretendemos desarrollar aquí las contradicciones que emergen recurrentemente en el seno de los sistemas de pensamiento nos parecen un objeto de estudio de especial interés, incluso con independencia de las relaciones entre estos sistemas y el plano de la práctica.

Pero si las contradicciones ideológicas son el factor que activa una serie de procesos cognitivos de hondo calado, nos resta todavía por saber por qué esto es así, por qué es necesario en ciertos casos hacer frente a tales contradicciones. Existen a este respecto diversas teorías. La más conocida sin duda de todas ellas es la de la disonancia cognitiva, o cognoscitiva, según se prefiera, de Leon Festinger (1975). De acuerdo con ella, y en resumidas cuentas, la percepción por parte del sujeto de estas contradicciones conduciría al sujeto a experimentar una disonancia cognitiva, un estado de incomodidad interna, que ha de ser aliviado de algún modo. Así, la búsqueda de una mayor coherencia constituye un factor motivacional de primer orden. En cambio, de acuerdo con otros autores, lo que ocurriría más bien sería que estas disonancias entrarían en contradicción con la propia autoconcepción como persona competente o con la imagen pública como tal (Tedeschi, Schienker y Bonoma, 1971).

Eduardo Crespo (1984) ofrece una valiosa discusión de las diferentes posturas adoptadas acerca de esta cuestión. Por nuestra parte, vamos a eludir intencionadamente decantarnos por ninguna de estas posiciones teóricas. Nos basta con constatar que, en determinados casos, la aparición de contradicciones cognitivas va a constituir un problema para el sujeto, al cual va a tener que enfrentarse de algún modo.

Sin embargo, esta constatación no es suficiente. Hay dos cuestiones teóricas de las que también es preciso ocuparse. La primera consiste en las razones por las cuales ciertas contradicciones parecen especialmente intolerables. Habrá que determinar entonces qué tipo de contradicciones, y bajo qué condiciones, son más o menos tolerables, es decir, más o menos capaces de suscitar algún tipo de reacción cognitiva por parte del sujeto. Y junto a este primer problema nos encontramos con un segundo, que estriba en las razones por las cuales las reacciones ante estas contradicciones van a ser también de diferentes tipos, dependiendo de diversos factores. A lo largo de este capítulo trataremos de elaborar algunas hipótesis con el fin de responder a ambos interrogantes. Sirviéndonos de todas ellas, en el Capítulo VIII intentaremos organizar una cierta cantidad de información empírica. Y en el noveno trataremos de encuadrar estas respuestas y estos análisis dentro de una perspectiva teórica más amplia.

El primer paso en la elaboración de esta respuesta ha de consistir por fuerza en el logro de una mayor precisión analítica. Para ello, tendremos que comenzar por reemplazar el concepto de contradicción dialéctica, de raíz hegeliano-marxista, tan fecundo como impreciso, por otro más acorde con nuestras aspiraciones a una mayor operatividad. Este concepto va a ser el de situación de *incompatibilidad potencial* entre dos categorizaciones diferentes.

VII.2. La incompatibilidad potencial

El concepto de incompatibilidad potencial es relativamente complejo. Para lograr entenderlo plenamente, vamos a proceder paso a paso. Definiremos, en primer lugar, la situación de incompatibilidad potencial entre dos categorizaciones diferentes como la situación que se produce cuando un mismo objeto recibe dos categorizaciones opuestas o inversas respecto a alguna de sus cualidades. Es lo que ocurriría, por ejemplo, si una mesa fuese categorizada al mismo tiempo como totalmente blanca o negra, siendo evidente que no puede encontrarse al mismo tiempo cubierta de manera exclusiva por estos dos colores.

Hay dos aspectos de esta definición sobre los que es preciso detenerse. En primer lugar, nos referimos a dos categorizaciones y no a ningún otro número distinto. Evidentemente, un mismo objeto puede recibir más de dos categorizaciones diferentes. Así, la mesa a la que acabamos de referirnos podría ser clasificada en cuanto a su único color poseído como negra, blanca o azul. Pero para nosotros en este caso no habría entonces una única situación de incompatibilidad potencial sino, realmente tres; cada uno de estos tres juicios emitidos con respecto al color exclusivo de la mesa resultaría incompatible con los otros dos, por lo cual nos encontraríamos con tres parejas de juicios mutuamente incompatibles (blanco-negro, blanco-azul y negro-azul). De este modo, cuando construimos nuestra definición de la situación de incompatibilidad potencial sobre la existencia de una única pareja de juicios opuestos, estamos basándonos en el caso más simple que hemos sido capaces de concebir. Los otros, los que obviamente se dan con mayor frecuencia en la realidad, serán entonces únicamente versiones más complejas desde el punto de vista cuantitativo de esta primera versión más elemental.

En segundo lugar, hemos señalado que las dos categorizaciones sólo resultarán inversas entre sí, si se refieren a un mismo aspecto del mismo objeto. Esta afirmación es también fácilmente comprensible. En el caso de que se refiriesen a dos aspectos distintos de un mismo objeto, estas dos

categorizaciones no tendrían por qué resultar mutuamente inversas. Continuando con el ejemplo anterior, si a una mesa se la califica a la vez de blanca y grande, no habrá ninguna oposición entre ambas afirmaciones. El hecho de que sea un mismo aspecto del objeto el que reciba dos categorizaciones diferentes implica además que ambas categorizaciones van a ser realizadas mediante un mismo principio categorizador. Si una mesa es categorizada como blanca o negra, en ambos casos lo es mediante un principio de categorización referente al color.

En función de estas dos primeras constataciones, podemos redefinir ahora la incompatibilidad potencial, de un modo más preciso, como la situación que se produce cuando un mismo objeto recibe dos categorizaciones diferentes mediante un mismo principio.

Esta definición de la incompatibilidad potencial como la existencia simultánea de dos juicios contradictorios acerca de un mismo aspecto de una misma entidad nos parece más precisa y operativa que otras formulaciones muy extendidas acerca de este mismo hecho. Este es el caso especialmente de la terminología de la que se sirve Festinger en su obra *Teoría de la disonancia cognoscitiva* (1975). El concepto básico de este autor es el de "cognición". Según sus propias palabras, esta última consistiría en "cualquier conocimiento, opinión o creencia sobre el entorno, sobre uno mismo o sobre los demás". Como puede apreciarse, el contenido de este concepto puede quedar perfectamente englobado dentro del de categorización. Asimismo, como ya mostramos en el apartado III.13. al examinar algunas de las contribuciones de Rokeach, este último concepto nos remite a las diversas combinaciones de principios mediante las cuales es llevada a cabo, es decir, nos conduce directamente al estudio del proceso de generación de la misma, permitiéndonos pasar de una simple constatación de la existencia de un hecho, la "cognición", al problema de sus condiciones de producción.

De la misma manera, nuestro propio marco conceptual nos parece también adecuado para reformular de un modo más preciso el planteamiento de Festinger. Este autor distingue, en primer lugar, entre las cogniciones mutuamente "irrelevantes" o "relevantes". Las primeras no mantienen relación entre sí; dicho con sus propias palabras la una no "se sigue" de la otra (1975: p. 13.) Entre las cogniciones "relevantes" las hay de dos tipos. Si la primera sí "se sigue" de la segunda, ambas son mutuamente "consonantes". Pero si, en cambio, lo que "se sigue" de la una es "el envés" de la otra, las dos resultan "disonantes" entre sí. En nuestra opinión, la relevancia o irrelevancia de unas cogniciones con respecto a otras puede ser reformulada como el hecho de que, en última instancia, se refieran o no a un mismo aspecto de un mismo objeto, es decir, que constituyan categorizaciones del mismo. A partir de esta primera reformulación, la consonancia podrá ser asimilada a la convergencia entre ambas categorizaciones, mientras que la disonancia consistirá en la situación contraria, es decir, en la existencia de una incompatibilidad potencial, en el sentido en el que acabamos de definirla más arriba.

Esta adaptación de un marco conceptual a otro merece, no obstante, algunas aclaraciones. Para ello, vamos a examinar uno de los ejemplos que nos proporciona el mismo Festinger. Si alguien fuma y sabe que el tabaco es perjudicial para la salud, habrá de experimentar, de acuerdo con este autor, una disonancia cognitiva. Si rechaza el tabaco, sentirá, en cambio, una consonancia. Existen, así, dos cogniciones. La primera consiste en la conciencia de que uno fuma o no. Y la segunda en el conocimiento de que el tabaco es dañino. Evidentemente definirse a uno mismo como fumador o no fumador y considerar perjudicial al tabaco no constituyen en sí dos categorizaciones opuestas acerca de un mismo objeto; la una atañe a una propiedad de un producto y la otra a una actividad que uno realiza. Pero combinando ambas se puede llegar a varias parejas de categorizaciones que sí se van a contradecir mutuamente. Así, si uno se define como fumador, se definirá igualmente, en virtud de una sencilla relación de correspondencia, como alguien que está atentando contra su propia salud. Este atentado contra la propia salud puede dar lugar a una concepción de uno mismo como alguien poco razonable. Y esta última conclusión entrará finalmente en contradicción con aquella otra que casi todo

el mundo desea tener acerca de sí mismo como alguien que se conduce por la vida de un modo inteligente. De igual manera, si uno se define como fumador, puede percibirse a sí mismo igualmente como alguien cuya salud futura empeorará gravemente, incluso hasta el punto de morir prematuramente. Y esta categorización de la propia suerte futura entrará en contradicción con la visión que casi todos deseamos tener acerca de nuestra vida como feliz y placentera. Como vemos entonces, el resultado final es siempre el mismo, la existencia de una incompatibilidad potencial entre dos categorizaciones sobre un mismo objeto. Lo único que cambia es que ésta se manifieste desde el primer momento, o haya que llegar hasta ella a través de una serie de relaciones de correspondencia.

Estas oposiciones entre la visión realista de uno mismo como alguien que se está perjudicando a sí mismo o como alguien cuya salud se quebrantará muy probablemente con el paso del tiempo y el ideal mantenido respecto a cada una de estas dos cuestiones revisten para nosotros una especial importancia. Como vemos, el segundo término de la oposición no es en sí afirmado explícitamente, sino que se mantiene en ambos casos en un segundo plano. Por ello, a primera vista resulta difícil darse cuenta de que constituye el fundamento de la oposición existente realmente. Oposiciones de este tipo entre el ideal sustentado acerca de uno mismo y lo que parece ser la realidad son las que han llevado a los autores mencionados anteriormente a reformular la teoría de Festinger no en términos de una disonancia, de una oposición entre dos enunciados, sino como una amenaza a la propia autoestima. Sin embargo, a nosotros nos parece que este tipo de situaciones comprenden tan sólo una parte de los casos que pueden ser cubiertos por la teoría de la disonancia cognitiva en su forma clásica. Por ello, la nueva teoría poseería un alcance más limitado. Y, en segundo lugar, somos de la opinión de que, como acabamos de ver, estas amenazas a la autoestima también pueden ser formuladas en términos de incompatibilidades potenciales o, si se prefiere, de disonancias. Lo único que ocurre en este caso concreto es que existe un especial interés en conservar una de las dos categorizaciones en oposición, la referida al ideal sustentado. Así, las operaciones destinadas a paliar el problema que se ha suscitado van a discurrir en una "dirección" en particular, en lugar de en otras posibles. Pero esta preferencia por el mantenimiento de una de las dos categorizaciones en liza constituye, como iremos viendo, un rasgo común a muchas oposiciones de este tipo, aunque las mismas no hayan de consistir necesariamente en la contraposición entre un ideal y la realidad.

Una vez que hemos conseguido definir básicamente cuál es para nosotros en este contexto el significado del sustantivo "incompatibilidad", tenemos que aclarar también cuál es el sentido que otorgamos al adjetivo "potencial". Este término posee para nosotros dos sentidos. En primer lugar, se refiere al hecho de que la incompatibilidad permanece muy a menudo en potencia, en la medida en que lo que la pone de manifiesto es el análisis del propio investigador. Es este último quien la detecta, aplicando sus propios criterios lógicos. Este hecho es muy relevante, pues el propio sujeto afectado personalmente por esta incompatibilidad puede no llegar a tomar conciencia de la misma, al servirse de una lógica más laxa, como lo es precisamente aquella de la que nos servimos cotidianamente. De este modo, y en segundo lugar, el sujeto puede no experimentar esta incompatibilidad, que se mantendrá en "estado latente" en lo que a él respecta. Este es un hecho al que nos referiremos más detenidamente en el apartado VII.4. E incluso aunque el sujeto llegue a tomar conciencia de su existencia, aunque ésta pase finalmente en lo que a él se refiere de la potencia, puede intentar en este caso neutralizarla mediante una serie de *estratagemas cognitivas*, a las que nos iremos refiriendo. Con ello, la incompatibilidad volverá nuevamente a dejar de afectarle. Y así, seguirá existiendo para el investigador, pero no para él.

En vista de todo esto, nuestro concepto de incompatibilidad potencial abarca ciertamente aquellos casos en los que se experimenta de algún modo una sensación subjetiva de disonancia, pero también, asimismo, aquellos otros en los que no es así, en los que el sujeto no sufre ninguna experiencia de este tipo. Así pues, se trata de un concepto de naturaleza más inclusiva. Al dotarnos de

un concepto semejante, nos encontramos en disposición de localizar la existencia de una contradicción ideológica con independencia de que el propio sujeto que la sufre tenga conciencia de ella o tenga que introducir modificaciones observables en su conducta. Con ello, creemos ponernos a salvo de las críticas que muy a menudo se han dirigido contra la teoría de la disonancia cognitiva de Festinger, de acuerdo con las cuales, se consideraba que en esta teoría lo disonante acaba convertido en aquello que "produce los efectos que creemos que son debidos a la disonancia" (Crespo, 1995: 135). Ello se debería en nuestra opinión al carácter abstracto de la formulación de Festinger, que impediría distinguir entre lo que puede considerarse en sí potencialmente disonante y lo que no, con independencia de cómo lo experimente luego el sujeto.

Con esta última aclaración creemos haber completado nuestra definición de los aspectos básicos de la incompatibilidad potencial. Hecho esto, vamos a ir ocupándonos de las diversas variantes en las que se puede presentar. Empezaremos con la distinción, en términos cuantitativos, entre las incompatibilidades más o menos *intensas*. Entendemos por intensidad de una situación de incompatibilidad potencial aquella dimensión de la misma que atañe al grado de *contraste* entre las dos categorizaciones que recibe un mismo objeto. Este grado de contraste debe entenderse como la distancia que media entre dos categorías dentro de un sistema jerarquizado, es decir, en el seno de una escala. Pues, en un sistema de este tipo, no solamente van a existir diferencias entre las distintas categorías que lo componen, sino que además estas diferencias van a poder ser mayores o menores y, por lo tanto, van a poder ser también objeto de una clasificación de tipo ordinal. Al ser esto así, va a resultar relativamente fácil determinar si dos categorías se encuentran más cerca o más lejos entre sí de lo que lo están con respecto a una tercera. Pero este "más o menos" no parece que vaya a ser en sí cuantitativizable en la mayoría de los casos. Además nosotros no estamos interesados en la construcción de ninguna escala de ningún tipo para medir la intensidad de estas contradicciones. Por ello, vamos a limitarnos a apuntar, cuando sea preciso, que determinadas incompatibilidades potenciales son, o parecen ser, más intensas que otras, pero sin tratar de establecer en qué medida lo son exactamente.

De todas formas, esta clasificación meramente cuantitativa reviste para nosotros una importancia relativamente secundaria. Nos parece mucho más relevante la clasificación de los distintos tipos de incompatibilidad en virtud de las condiciones que determinan su aparición. Esta relevancia radica, en nuestra opinión, en las posibilidades que nos abre su estudio para ahondar en la dinámica de los procesos ideológicos.

De acuerdo a este segundo criterio, el primer tipo de incompatibilidad potencial, y el más sencillo de todos, es aquel en el cual una misma entidad es objeto de dos categorizaciones opuestas por parte de un mismo principio categorizador. Así, retomando los ejemplos de los que venimos ocupándonos desde el Capítulo III, entre una parte de nuestros informantes se puede categorizar positiva o negativamente a un mismo tiempo a un mismo individuo español. Puede ser bien visto, como una persona que se comporta correctamente o como alguien que lo hace de un modo incorrecto. Lo primero ocurrirá generalmente cuando se le adscriba a la condición de habitante de un país "adelantado" y lo segundo cuando se le perciba como un no musulmán, seguramente un infiel. En este caso además de la incompatibilidad entre el buen y el mal comportamiento, se añaden otras más, que atañen a las distintas categorizaciones en correspondencia con las dos anteriores. De este modo, también existirá una incompatibilidad semejante entre la categorización de la persona como alguien a quien se debe imitar o no, o cuya compañía resulta o no aconsejable. Otro ejemplo interesante es el del llamado "dilema americano" (Heintz, 1969). Como se recordará, en este caso una misma persona de raza negra, puede ser alternativamente considerada como inferior y merecedora de un trato discriminatorio, desde el punto de vista de la ideología racista, o como un igual poseedor de los

mismos derechos y deberes, tal y como estipula el componente universalista contenido dentro del liberalismo.

Este tipo de incompatibilidad, en el cual hemos basado nuestra definición más elemental de la misma, resulta bastante más complejo de lo que parece a simple vista. En particular hay dos aspectos suyos que merecen un tratamiento más cuidadoso. El primero de ellos se refiere a lo que hay que entender exactamente por "una misma entidad". Este término puede ser interpretado de dos maneras distintas. Por una parte, se le puede entender en un sentido restringido. De este modo, cuando nos refiramos a un mismo objeto, lo haremos únicamente a ese objeto en concreto y únicamente a él. En los ejemplos anteriores la persona que podrá recibir varias parejas de categorizaciones opuestas será una persona concreta, con nombre y apellidos. Pero, por otra parte, también es posible interpretar esta expresión de un modo más amplio. En este segundo caso, cuando nos refiramos un mismo objeto, nos estaremos ocupando de todos los objetos susceptibles de quedar encuadrados dentro de una determinada categoría. Así, en los ejemplos anteriores no nos referiríamos únicamente a cualquier persona concreta, sino además, en un caso, a cualquier español y, en el otro, a cualquier afroamericano.

No hay que olvidar tampoco que, del mismo modo que ciertas personas pueden quedar adscritas a una misma categoría nacional, cuando se aplica un determinado principio categorizador, estas mismas personas resultarán encuadradas dentro de otros colectivos diferentes, cuando el principio que se aplique en su lugar sea otro diferente. Así, los englobados dentro de la común categoría de los españoles pueden verse distribuidos entre diferentes grupos sociales, en cada uno de los cuales convivirán con los poseedores de otras nacionalidades. Basta para ello con hacer uso de otro principio de categorización diferente, como puede serlo el basado en la ideología política. De este modo, una serie de objetos, sólo podrán ser considerados como similares o como "unos mismos objetos", cuando así lo establezca un determinado principio de categorización en concreto.

Cuando cualquier integrante de una determinada categoría puede ser objeto, por el hecho de esta pertenencia, de dos categorizaciones opuestas, ello puede deberse a dos razones alternativas. La primera consiste en que sean las mismas características que permiten encuadrarlo dentro de esta categoría en concreto las que pueden igualmente servir de base para cualquiera de estas dos categorizaciones enfrentadas. La segunda estriba en que las responsables sean otras características diferentes de aquéllas, si bien habrán de estar, lógicamente, relacionadas con ellas.

En el primer caso, cualquier persona categorizada como afroamericana puede serlo además como un inferior o como un igual social. La primera categorización se derivará directamente de su condición de afroamericana, mientras que la segunda dependerá, en cambio, de esas cualidades, compartidas con los miembros de las otras categorías sociales, que hacen de ella simplemente un ser humano más. De este modo, las cualidades que permiten cualquiera de estas dos categorizaciones contrapuestas son las mismas que hacen posible la adscripción a las categorías de ser humano o de afroamericano.

En cambio, también puede ocurrir perfectamente que los atributos que permiten estas categorizaciones enfrentadas entre sí no sean en realidad los mismos que determinan la adscripción a la clase lógica a la que ambas se refieren. Quien es categorizado como español, debido a una serie de atributos- como la nacionalidad jurídica, el lugar de nacimiento o residencia, los antecedentes familiares o la posesión de ciertos rasgos culturales -suelen poseer también generalmente otros atributos, como lo es un estilo de vida en particular, que convierte a su portador, en opinión de muchos de nuestros informantes, en alguien "moderno", y, por lo tanto, en alguien cuya conducta es encomiable, o como un no musulmán, y, en consecuencia, alguien que no actúa como es debido. Así,

estas dos categorizaciones opuestas no se refieren a los atributos necesarios para quedar definido como español, sino a otros diferentes, que se adjudican a menudo a los ya así clasificados, en virtud de una articulación horizontal entre el principio nacional y el referente al estilo de vida.

La aclaración de esta primera cuestión va a constituir un primer paso para la resolución del segundo gran interrogante que también podríamos plantearnos a partir de la definición de incompatibilidad potencial desarrollada más arriba. Este segundo interrogante estriba en las razones por las cuales unos mismos objetos pueden llegar a ser categorizados de manera diferente por medio de un mismo principio. Nuestra respuesta es que estas razones pueden ser muy diversas.

En el caso más sencillo, en el cual un mismo objeto recibe diferentes categorizaciones, las razones pueden ser muy variadas. Por ejemplo, una misma persona puede ser juzgada moralmente de modo diferente por las distintas personas que la conocen, en función del modo en el que se conduzca con cada una de ellas, de los momentos exactos en los que la hayan visto actuar o de la mejor o peor predisposición que poseen hacia ella. Todos estos factores van a favorecer la formulación de juicios contradictorios acerca de una misma persona. Así, los elementos reconocidos en cada caso, mediante un proceso de categorización operativa, como vinculados a una determinada categoría moral son en parte diferentes. Otra posibilidad consiste en que no todo el mundo categorice en el plano operativo exactamente de la misma manera. De este modo, a algunos se les "pasarán" ciertos hechos que a otros, por el contrario, les llamarán enormemente la atención.

Pero también puede ocurrir perfectamente que se estén aplicando distintas versiones de un mismo principio en un caso y en otro. Según la particular versión que se aplique en concreto, un mismo objeto podrá quedar categorizado de dos formas diferentes y opuestas. Ya hemos observado en varias ocasiones que esto es precisamente lo que ocurre con el principio religioso. Esta es la razón por la que alguien puede ser considerado alternativamente un buen musulmán o un musulmán "sólo de nombre", dependiendo de lo que se entienda exactamente por cada uno de ambos conceptos. Pero asimismo, el uso simultáneo de más de una versión de un mismo principio puede generar igualmente el efecto opuesto; puede servir, entonces, precisamente para que un determinado objeto se vea categorizado de un modo específico, que resulte concordante con otras de las categorizaciones que puede recibir al mismo tiempo. En el apartado VII.5. nos ocuparemos más detenidamente de este último hecho.

De todas formas, a nosotros nos interesan fundamentalmente los casos más complejos. En ellos no es un único objeto, sino el conjunto de los miembros de una clase lógica, el que experimenta una determinada pareja de categorizaciones mutuamente contradictorias. Este hecho implica forzosamente la existencia de algún tipo de asociación entre el principio que define la pertenencia a la clase categorizada y aquel otro mediante el que se realiza la categorización en cuestión. Existe, en consecuencia, una correspondencia entre categorías, una articulación horizontal entre principios. De lo contrario, no se podría explicar que se tendiese sistemáticamente a juzgar de un mismo modo a los integrantes de una determinada categoría. En consecuencia, no se trata ya de que los miembros de una determinada categoría sean, de hecho, objeto de unas determinadas categorizaciones; de lo que se trata es de que lo son precisamente por el hecho de pertenecer a esta misma categoría.

Esta asociación, volviendo sobre los dos ejemplos descritos más arriba, puede ser de dos tipos. En el primero, como en el caso del "dilema americano", se produce una asociación directa entre ambos principios. Son los mismos principios simples que participan en la constitución del principio racial o del que establece la común condición humana, según el caso, los que se asocian con los que determinan las distintas categorizaciones psíquicas y morales, así como las referentes al tipo de conducta más adecuado al respecto. En el segundo ejemplo, la asociación que se produce es, por el

contrario, de tipo indirecto. Las categorías simples que definen la categoría "español" no se encuentran directamente en correspondencia con las que determinan la valoración moral de los integrantes de esta categoría. Se encuentran únicamente en correspondencia con las referentes a los estilos de vida que se hallan a su vez conectados con estas últimas. De este modo, la correspondencia y la asociación poseen aquí un carácter solamente indirecto. Pero, de cualquier forma, existe una asociación entre principios, y el análisis lógico debe llevarnos a desentrañarla, tal y como hemos intentado mostrar un poco más arriba al ocuparnos del ejemplo de la persona que fuma aún sabiendo que ello le puede perjudicar.

Como quiera, desde el momento en que ya no nos ocupamos tanto de los objetos concretos en sí, como simplemente de los integrantes de una determinada categoría, nos desplazamos concomitantemente desde el problema de la relación entre el objeto y las características que puede poseer o no al de las correspondencias establecidas a priori entre las distintas categorías con las que se le define y caracteriza y, dando un paso más, al problema de las articulaciones entre los principios mediante los que se generan las unas y las otras.

En función de todo lo anterior vamos a postular la existencia de un determinado subtipo de incompatibilidad potencial, al que vamos a definir como aquella situación en la cual un principio, que establece la pertenencia de una serie de objetos a una determinada categoría cognitiva, mantiene a un mismo tiempo dos asociaciones mutuamente inversas con un segundo principio, de naturaleza caracterizadora, de tal modo que los miembros de esta primera categoría pueden quedar caracterizados de dos maneras diferentes. De este modo, la primera categoría mantendrá dos relaciones de correspondencia diferentes, una con cada una de las dos categorías del sistema generado mediante el segundo principio. Y así, la adscripción de un objeto a una determinada categoría perteneciente al primer sistema implicará su adscripción, en un caso, a una determinada categoría perteneciente al segundo sistema, así como su encuadramiento dentro de otra distinta, en el otro. Si alguien proyecta simultáneamente ambas combinaciones sobre un mismo campo de aplicación, obtendrá entonces una pareja de categorizaciones mutuamente contradictorias. Aparte de este hecho, esta asociación podrá ser, por lo demás, directa, en el caso más simple, o indirecta, en otros más complicados, pero nada fundamental cambiará con ello.

Asimismo, estas dos asociaciones mutuamente inversas podrán ser igualmente más o menos intensas o más o menos igualitarias o jerarquizadas. También podrán ser más o menos *plenas*, en el sentido en el que definimos este término en el apartado III.3. De acuerdo con lo establecido entonces, en una articulación entre dos principios podía existir una única relación de correspondencia entre dos categorías pertenecientes a cada uno de los dos sistemas generados por medio de cada uno de estos principios o, por el contrario, darse simultáneamente varias relaciones de este tipo. Cuanto mayor fuese el número de categorías implicadas en estas relaciones de correspondencia, más plena sería la articulación entre los dos principios generadores de todas ellas. Pero bastaba con la presencia de una sola de estas relaciones de correspondencia para que pudiera establecerse ya la existencia de una articulación entre dos principios. De igual manera, es suficiente con que se produzca una única correspondencia inversa para que podamos hablar ya de la existencia de una articulación inversa.

Sin embargo, hay otros casos más complejos. En primer lugar, hay que tener en cuenta que, si bien dos relaciones de correspondencia simultáneas entre una misma categoría y otras dos pertenecientes a otro sistema son siempre inversas, en cambio, dos articulaciones entre dos principios pueden ser diferentes sin tener que oponerse forzosamente entre sí. Para ello basta con que, en el caso de que ninguna de las dos articulaciones posea un carácter absolutamente pleno, las categorías del primer o del segundo principio, o de ambos, implicadas en las relaciones de correspondencia sean distintas en cada caso. Definir a los españoles positiva y negativamente al mismo tiempo es contradictorio sin duda. Por lo tanto, las dos articulaciones en las que se dan estas dos relaciones de

correspondencia opuestas entre sí han de ser forzosamente inversas. Pero definir a los españoles positivamente, por una parte, y a los holandeses negativamente, por la otra, no es contradictorio, dado que las categorizaciones se aplican sobre dos objetos diferentes. En este caso, aunque ambas articulaciones de principios son distintas, no son en modo alguno inversas entre sí.

En cambio, cuando existan dos articulaciones en las cuales se den diversas relaciones de correspondencia que no sólo sean diferentes entre sí, sino además recíprocamente inversas, al estar implicadas en ellas unas mismas categorías, la situación será diferente. Podrá ocurrir, por ejemplo, que en un caso se categorice positivamente a los españoles y a los holandeses y en el otro negativamente a ambos. En este ejemplo concreto existirán en puridad dos incompatibilidades potenciales distintas. Sin embargo, por razones de comodidad, nos parece más adecuado abordar en todos estos casos la articulación como un todo, como un hecho global, abarcando simultáneamente todas las relaciones de correspondencia que la constituyen.

Una vez que hemos establecido que ciertas situaciones de incompatibilidad potencial pueden ser el resultado de la existencia de una pareja de articulaciones horizontales recíprocamente inversas, se trata ahora de determinar cuáles pueden las razones para que se produzca este hecho. Una de ellas va a consistir en que ambos principios se inserten en cada caso dentro de una combinación de principios diferentes, e incluso, en un sentido más amplio, dentro de toda una ideología. La situación de incompatibilidad se produce entonces porque el específico modo en que los dos principios se asocian dentro de cada una de las dos combinaciones se halla condicionado por las distintas articulaciones que cada uno de los dos mantiene con los otros principios integrantes de la una y de la otra. En lo que respecta al llamado "dilema americano" resulta bastante claro que lo que determina la existencia de dos asociaciones de principios recíprocamente inversas es la inserción de cada una de ellas dentro de una ideología diferente. En un caso, se trata de la ideología racista, grupalista, y en el otro, de la ideología liberal, universalista. Y en lo que atañe a las distintas calificaciones positivas o negativas de las que pueden ser objeto los españoles, también es bastante obvio que ambas son el resultado de la inserción de cada una de las dos asociaciones de principios que la generan dentro de determinadas versiones de la ideología islámica y modernista, respectivamente.

Naturalmente, los modos en los que se insertan estas asociaciones de principios dentro de las combinaciones más globales pueden llegar a ser enormemente complejos. Pero nosotros aquí no pretendemos examinar todos estos modos uno por uno, si es que algo semejante es posible. En vez de ello, vamos a conformarnos con describir lo que parece ser su variedad más sencilla, respecto a la cual las demás van a ser únicamente unas versiones más complejas desde el punto de vista cuantitativo. Este tipo consiste en lo que podemos llamar la presencia simultánea de dos *triadas* de principios distintas. La primera se encontrará conformada por el principio **A** y el **B**, asociados indirectamente por intermediación del principio **C**. La segunda lo estará también por los principios **A** y **B**, pero ahora por intermediación del principio **D**. Esto es precisamente lo que ocurre en el caso de las distintas calificaciones de las que pueden ser objeto los españoles en el ejemplo del que venimos sirviéndonos. En un caso, el principio nacional, que distingue entre "españoles" y "marroquíes" se asocia con el que diferencia a los musulmanes y a los no musulmanes, y con ello acaba asociado *indirectamente*, y con una cierta intensidad, con el que jerarquiza moralmente a las personas. El principio religioso de categorización social se halla asociado entonces simultáneamente con los otros dos, funcionando como un principio *mediador*, que *modula* el modo en que ambos se encuentran asociados. En cambio, en el segundo caso, es el principio modernizador el que se asocia con el nacional, el cual queda asociado indirectamente, a su vez, con el de valoración moral, pero de un modo inverso al anterior.

Por último, existe otra importante situación en la que puede darse también una incompatibilidad potencial. Esta se produce cuando es un mismo objeto el que recibe dos

categorizaciones opuestas. Pero, al contrario de lo que ocurría con los ejemplos más simples examinados más arriba, estas dos categorizaciones no son el resultado ni de una categorización operativa realizada sobre una base empírica diferente, ni de dos modos distintos de estimar o desestimar los distintos rasgos pertinentes de este objeto, ni tampoco ni siquiera del empleo de dos versiones distintas de un mismo principio categorizador. Son, por el contrario, el resultado de la convergencia entre dos acontecimientos. Por una parte, este objeto, al igual que todos los demás, es susceptible de ser categorizado por dos principios diferentes, quedando, en consecuencia, incluido dentro de dos categorías lógicas distintas. Nada hay en ello todavía, lógicamente, que pueda determinar la aparición de una situación de incompatibilidad potencial entre ambas categorizaciones. Así, no hay nada contradictorio en que una persona en concreto sea adscrita a dos grupos sociales distintos, definidos mediante criterios diferentes. No lo hay, así, en que se la defina como afroamericana o como una persona más. Ni siquiera lo hay, si se la define como "no musulmana" y como "moderna" a un mismo tiempo. La contradicción aparece únicamente en el momento en que ambas categorías son puestas en correspondencia con distintas categorías pertenecientes a un mismo sistema. Es lo que ocurre en los ejemplos anteriores con las distintas categorizaciones morales de las que pueden ser objeto los miembros de estas distintas categorías sociales.

Lo que distingue estos casos de los anteriores estriba en que ahora las categorizaciones atañen a un mismo objeto concreto, por ejemplo, a una misma persona, y no a los miembros de una determinada clase. Pero estas dos categorizaciones inversas de un mismo objeto resultan posibles porque cada una de ellas se encuentra en correspondencia con otra que es perfectamente posible aplicar sobre este objeto. Así, una misma persona puede ser categorizada como alguien que se comporta de un modo moderno o de un modo no acorde con el Islam y ello puede llevar a que se la juzgue moralmente de dos formas opuestas. Pero ninguno de estos dos juicios va a encontrarse mediatizado por adscripción nacional alguna. De este modo, nos encontramos ante una suerte de situación intermedia entre los primeros casos de categorización diferenciada de un mismo objeto en concreto, y aquellos otros en los que se establecía una relación de correspondencia entre dos triadas de categorías diferentes.

VII.3. El nivel de tolerancia hacia la incompatibilidad potencial

La aparición de incompatibilidades potenciales es un hecho muy frecuente. Pero lo es especialmente bajo ciertas condiciones. Somos de la opinión de que entre ellas se encuentran precisamente aquellas bajo las que viven la mayoría de nuestros informantes y, en general, de quienes tienen que vivir en sociedades muy distintas de la suya. Obligados a emprender una reestructuración más o menos profunda de sus propias configuraciones ideológicas, y pudiendo aprovechar para ello un repertorio colectivo muy amplio, resulta lógico que en su caso estas incompatibilidades se multipliquen con una rapidez inusual, del mismo modo que habrán de hacerlo también a menudo las respuestas ante las mismas.

Sin embargo, no todas las situaciones de incompatibilidad potencial parecen ser igualmente problemáticas. Por ello mismo, no siempre se va a reaccionar de igual manera ante su aparición. En este apartado vamos a intentar ofrecer algunas hipótesis acerca de las distintas situaciones en las que las mismas van a resultar más o menos tolerables. Partimos del presupuesto de que cuando una determinada situación de este tipo resulte relativamente tolerable, el sujeto realmente no tomará conciencia de ella y no tratará, en consecuencia, de solventarla. Por ello, la vertiente principal de esta tolerancia va a hallarse constituida por la *visibilidad* de la contradicción cognitiva de la que se trate. Esta visibilidad debe entenderse tanto en un sentido objetivo como subjetivo. Atañe a las cualidades de la propia contradicción que la vuelven más o menos llamativa para los demás y al grado en que el sujeto es capaz de experimentarla. Esta idea va a ser justamente uno de los hilos conductores de todo

nuestro planteamiento. No obstante, estas hipótesis preliminares que vamos a exponer a continuación tendrán que esperar hasta el Capítulo IX para quedar encuadradas dentro de un marco explicativo de carácter más global.

En cuanto a la vertiente más objetiva de la visibilidad de una contradicción cognitiva, vamos a partir nuevamente de un examen crítico del planteamiento de Festinger. De acuerdo con este autor, lo que él denomina la "magnitud" de una disonancia viene dada por la proporción existente entre las cogniciones disonantes y consonantes junto con la importancia de las cogniciones disonantes entre sí. En cuanto a la proporción entre las cogniciones consonantes y disonantes, vamos a desentendernos de ella hasta el próximo apartado. En lo que se refiere al segundo elemento, a la importancia de las cogniciones disonantes entre sí, creemos que es posible reformular esta idea de un modo más preciso, si la identificamos con el nivel de centralidad poseído por las distintas combinaciones de principios implicadas en la situación de incompatibilidad. De igual manera, será preciso tomar en consideración si estas combinaciones tienden a estructurar realmente la práctica y el pensamiento del sujeto o si simplemente son utilizadas de un modo subalterno. De este modo, podemos concluir con la hipótesis de que, a igualdad de condiciones, cuanto más periféricas y/o subalternas sean las combinaciones de principios implicadas en una situación de incompatibilidad potencial, menos visible resultará esta última para el sujeto, y menos intensamente la experimentará, en consecuencia.

Esta reformulación de las ideas de Festinger en nuestros propios términos nos parece bastante ventajosa. Pues nos permite alcanzar una mayor precisión, dado que disponemos ya de unas definiciones mínimamente claras de las diferencias entre los principios centrales y periféricos y entre los de uso más prioritario y los de uso más subalterno.

Un segundo factor que parece incrementar la visibilidad de una situación de incompatibilidad es la intensidad de la misma, en el sentido en el que la definimos en el apartado anterior. De este modo, cuanto más intensa sea esta situación, más visible resultará también, a igualdad de condiciones, para el sujeto.

Pero junto a estos dos factores que atañen a la visibilidad objetiva, hay que tener en cuenta igualmente los que influyen sobre la subjetiva. En lo que se refiere a estos últimos, tenemos que partir de la distinción entre el pensamiento cotidiano y el intelectual. En nuestra opinión, y de nuevo a igualdad de condiciones, una situación de incompatibilidad potencial resultará tanto más visible cuanto en mayor medida aparezca la misma en el curso de un ejercicio de pensamiento de naturaleza intelectual. Por contra, cuando se opere mediante un estilo de pensamiento cotidiano, las situaciones de este tipo serán percibidas en menor grado. El uso de un pensamiento de este tipo permite, así, "amortiguar" más fácilmente la existencia de estas situaciones, restándoles influencia. Es por ello por lo que en este caso particular estas incompatibilidades resultan especialmente potenciales, es decir, manifiestas para el investigador, aunque no para el sujeto. Como veremos en el Capítulo IX, esta hipótesis general tendrá que ser posteriormente matizada hasta cierto punto. Pero ello ocurrirá únicamente después de haber puesto de manifiesto la existencia de otros factores que también influyen sobre esta visibilidad subjetiva de las situaciones de incompatibilidad cognitiva potencial, y en concreto, otras formas de pensamiento, más o menos capaces de hacer aflorar para el sujeto las situaciones de este tipo.

Para entender por qué tiene lugar este relativo amortiguamiento de las incompatibilidades potenciales en el caso del pensamiento cotidiano, vamos a volver sobre algunas de las conclusiones alcanzadas en el Capítulo IV. Al mismo tiempo, los resultados a los que lleguemos ahora nos permitirán comprender mejor algunas afirmaciones formuladas entonces.

Como se recordará, en aquel capítulo habíamos atribuido al pensamiento cotidiano una serie de rasgos que lo diferenciaban radicalmente del intelectual, en cuanto que tipo ideal opuesto al mismo. Estas características podían ser sintetizadas en tres. La primera consistía en la enorme flexibilidad que ostentaban las combinaciones constituyentes de una gran parte de los principios utilizados, lo cual implicaba que una elevada proporción de los principios simples que participaban en su constitución habían de desempeñar una función meramente complementaria en el seno de la misma. La segunda estribaba en la existencia de diversas configuraciones parciales independientes entre sí, sin integrarse en otras de carácter más general. Este hecho supone que en distintas ocasiones se van a aplicar combinaciones de principios integradas en parte por principios comunes, aunque articulados de modos distintos. Y la tercera de estas características diferenciales radicaba, por último, en la aplicación sobre objetos muy distintos de unas mismas combinaciones de principios, que además podían ser relativamente extensas. Estas combinaciones iban a ser, así, transferidas en bloque de unos objetos a otros.

En nuestra opinión, estas tres características van a dar origen a un efecto un tanto paradójico a primera vista. Van a contribuir a que se multipliquen las situaciones de incompatibilidad potencial, pero, al mismo tiempo, van a reducir su visibilidad para el propio sujeto.

En lo que respecta a la primera de ellas, la elevada flexibilidad de la combinación constituyente de ciertos principios permite que ciertos objetos sean categorizados por medio suyo de unos modos o de otros, según el caso. Para ello, bastará con que se incluya o se extraiga de la categoría compleja de la que se trata una determinada cantidad de categorías simples. Por ejemplo, alguien podrá ser considerado o no un buen musulmán, según lo que se entienda por tal. En unas ocasiones lo que le otorgará esta condición será su estricto cumplimiento de los diversos preceptos rituales del Islam, mientras que en otros distintos ello dependerá de su talante moral más general. Dado que para la inmensa mayoría de nuestros informantes ser un buen musulmán es una cualidad positiva, aquellas categorías simples que participan en la definición de esta cualidad personal, van a encontrarse generalmente en correspondencia con aquellas otras que suponen una valoración moral positiva. Así, en el primer caso ser un buen practicante, y nada más que eso, será lo que defina al musulmán, lo que le distinga de los demás y lo que le permitirá la futura entrada en el Paraíso, sin que haya que preocuparse demasiado de la moralidad desplegada en las otras facetas de la vida. Pero si se produce la segunda alternativa, esta condición de mero practicante será seguramente objeto de una aguda crítica, como ejemplo manifiesto de hipocresía. De este modo, van a tener lugar dos asociaciones recíprocamente inversas entre el principio que categoriza a la persona como practicante y nada más que eso y el que define su altura moral. En este caso, pues, la asociación entre los dos principios es el resultado de que el primero de ellos participe además en diversos grados en la constitución de otro principio más complejo asociado con el segundo.

Vemos entonces cómo este uso simultáneo de distintas versiones de un mismo principio complejo podría dar lugar a la aparición de incompatibilidades potenciales en la valoración moral de las personas que parecen entender el Islam ante todo como el seguimiento de una serie de preceptos rituales, por parte de ellos mismos o de otros musulmanes.

Sin embargo, ello raramente va a ocurrir, por la sencilla razón de que el sujeto que utiliza estas dos versiones del principio religioso no lo hace realmente de manera simultánea. Se sirve de la una o de la otra según las necesidades del momento. De este modo, no llega a experimentar la contradicción entre las categorizaciones morales que resultan de la aplicación de cada una de ellas. Este hecho resulta fácilmente comprensible cuando recordamos que lo que le interesa fundamentalmente es hacer frente a aquellas situaciones que le afectan de un modo inmediato, como puede ser la valoración moral de tal o cual conocido, más adecuada en función de las circunstancias. Discurrir en abstracto acerca de

lo que define a un verdadero musulmán es algo que le suele preocupar bastante menos. Es por esta razón por la que no va a perseguir la elaboración de una versión del principio válida para todo momento y lugar. Si lo intentase, es decir, si hiciese gala de una orientación de corte más intelectual, tendría que comparar las distintas versiones de este principio de las que puede valerse. Para ello, sería necesario explicitar los principios y distinguir, hasta cierto punto, entre el objeto y sus atributos, entre las categorías simples y las complejas. Constaría entonces sus diferencias y las incompatibilidades potenciales a las que podría dar lugar finalmente su aplicación simultánea. Y la detección de estas incompatibilidades le forzaría consiguientemente a emprender algunas de las operaciones que iremos describiendo a partir del próximo apartado. Así, el resultado final de la adopción de una orientación más intelectualista consistiría en la construcción de una única versión del principio religioso, más estable y menos flexible, con una mayor proporción, por tanto, de principios necesarios en relación con los complementarios.

En resumidas cuentas, la orientación cotidiana permite trabajar con principios escasamente explicitados, lo cual les otorga una mayor flexibilidad. Esta mayor flexibilidad puede propiciar la aparición de un mayor número de situaciones de incompatibilidad potencial. Pero éstas serán, sin embargo, más difícilmente detectables debido precisamente a esta escasa explicitación, la cual subsistirá fundamentalmente debido a la falta de interés por superarla. En cambio, en el caso de la orientación intelectual, en la cual el interés por la sistematicidad y la explicitación es mucho mayor, las incompatibilidades, ocultas de la otra manera, van a tender a ser detectadas y, en consecuencia, solventadas. Como vemos, pues, la introducción del concepto de incompatibilidad potencial nos permite ahora explicar un poco mejor las razones por las cuales cuando se parte de una orientación intelectual se vuelve perentorio reducir la flexibilidad de los principios utilizados, tal y como lo habíamos señalado ya en el apartado IV.5.

En cuanto a la segunda de las características que habíamos adjudicado al pensamiento cotidiano, es decir, la existencia de una serie de configuraciones parciales no integradas entre sí, la situación es muy semejante. Las distintas combinaciones de principios, entre cuyas diversas categorizaciones pueden existir incompatibilidades potenciales, son aplicadas en situaciones distintas. Este es un hecho que se produce independientemente de que las versiones de estos principios que figuren dentro de cada una de estas combinaciones parciales sean luego las mismas o no. Así, pueden existir situaciones de incompatibilidad entre la valoración moral del estilo de vida de los españoles, si se aplican componentes ideológicos modernistas o islámicos, y ello con independencia de que en uno y otro caso, este estilo de vida sea definido o no del mismo modo. Evidentemente, esta aplicación de distintas combinaciones en distintas situaciones va a dar lugar, en principio, a la proliferación de situaciones de incompatibilidad potencial. Pero justamente, como no se las "pone juntas", como no se las aplica a la vez, la contradicción existente entre ellas no se hace perceptible para el sujeto. Es así como, una vez más, el pensamiento cotidiano hace proliferar este tipo de situaciones, al tiempo que dificulta su detección.

En el caso del pensamiento y la orientación intelectuales ocurre todo lo contrario. Se tiende a integrar las distintas configuraciones parciales en una sola más global. Y ello conduce a que las incompatibilidades hasta entonces únicamente potenciales se vuelvan ahora también manifiestas para el propio sujeto. Esta auténtica salida a la luz de las mismas incitará a su solución. Con este fin, será preciso reformar o suprimir algunas de estas combinaciones ahora en manifiesta contradicción, por medio de los distintos procedimientos que examinaremos más adelante. De este modo, también en este caso, es la detección de las incompatibilidades potenciales antes ocultas la que obliga a que la construcción de las nuevas configuraciones potenciales se caracterice por una mayor sistematicidad.

Por último, en lo que respecta a la tercera de las cualidades que distinguen al pensamiento cotidiano del intelectual, la transferencia en bloque de combinaciones de principios, la situación es un poco más compleja. Esta transferencia en bloque supone la realización de una serie de categorizaciones sucesivas, lo cual puede multiplicar, obviamente, la cantidad de incompatibilidades potenciales. De este modo, se puede aplicar en bloque el encadenamiento de principios en virtud del cual, quienes pertenezcan a un país "atrasado", verán como se les atribuye igualmente la incultura, la falta de respeto a las normas, la peligrosidad social. Lógicamente, si se aplican de una vez todo este entramado de principios y otro que de lugar, por el contrario, a una serie de categorizaciones más favorables, las situaciones de incompatibilidad potencial entre estas diversas categorizaciones proliferarán abundantemente.

Pero, no obstante, la posibilidad de la aparición de estas contradicciones se verá en gran medida anulada en virtud de la segunda característica del pensamiento cotidiano. Como las distintas configuraciones parciales se suelen aplicar sobre objetos similares, pero en situaciones diferentes, estos bloques de principios tan rígidamente manejados no llegarán en la práctica a entrar en contradicción entre sí. Esto será lo que ocurrirá, en cambio, cuando el pensamiento y la orientación adoptados sean de carácter más intelectual. Y cuando así ocurra, habrán de darse igualmente las respuestas pertinentes.

Como vemos, pues, el concepto de incompatibilidad potencial resulta de vital importancia a la hora de profundizar en las diferencias entre el pensamiento cotidiano y el intelectual y en la estructura de las configuraciones ideológicas articuladas con cada uno de ellos. Por ello mismo, los planteamientos intelectualistas, que tratan al pensamiento cotidiano, y a sus producciones, como si se tratase de una elaboración intelectual, aunque quizá algo más tosca, incurren sistemáticamente en el error de tratar de corregir las incompatibilidades potenciales de las que adolece el pensamiento de las personas de las que se ocupan, aunque estas mismas no lo intenten en absoluto. Este es un hecho en el que han insistido reiteradamente autores como Pierre Bourdieu (1991) o Jack Goody (1985 y 1990), si bien sirviéndose, evidentemente, de una terminología muy diferente de la nuestra.

Esta capacidad del pensamiento cotidiano para generar y amortiguar al mismo tiempo la aparición de incompatibilidades potenciales constituye un hecho de una enorme trascendencia, ya que dado que la mayor parte del pensamiento humano es de carácter cotidiano, la mayoría de las incompatibilidades potenciales van a producirse cuando se lo ejerce. Ello resulta especialmente claro en una investigación como la nuestra, cuyo propósito es estudiar lo que hace la gente corriente en situaciones cotidianas. Por esta razón, aunque las incompatibilidades potenciales entre las tres ideologías más frecuentes entre las personas de los que nos ocupamos son muy numerosas, la mayoría de nuestros informantes no les presta demasiada atención y, por ello, tampoco se esfuerza especialmente en conciliarlas.

Y es que esta falta de preocupaciones intelectuales constituye un segundo "mecanismo de seguridad", también muy apropiado para mantener en estado potencial las contradicciones cognitivas. De este modo, al particular modo de operar del pensamiento cotidiano se le suman los efectos más generales de la orientación a la que este último suele encontrarse generalmente vinculado. Así, aquello que no afecte de un modo muy inmediato al proceso de reproducción individual no despertará una especial curiosidad. Por todo ello, en definitiva, en nuestra vida cotidiana toleramos inconscientemente una multitud de pequeñas contradicciones. Continuamente nos tratamos con personas que en parte valoramos positivamente y en parte negativamente, o con gente a la que, aunque no la valoremos muy positivamente, nos vemos obligados a tratar por pura conveniencia. Este modo de proceder es el más cómodo. Si tuviésemos que ser plenamente conscientes de la infinidad de pequeñas contradicciones en nuestro pensamiento y en nuestro comportamiento que atraviesan nuestras vidas nuestra situación sería francamente molesta. Y si, además, tuviésemos que intentar solventarlas, consumiríamos una enorme

cantidad de tiempo y esfuerzo. El esfuerzo por alcanzar una imposible coherencia absoluta nos privaría del tiempo y la energía necesarios para alcanzar cualquier otro objetivo.

A este respecto, puede resultar interesante volver brevemente sobre el ejemplo del fumador que sabe que el tabaco le está perjudicando. Evidentemente, esta contradicción parece que a la larga va a afectar muy probablemente al proceso de reproducción física de la persona. Pero lo hará a largo plazo. Y, por lo tanto, no está influyendo en el momento presente de un modo inmediato sobre su vida. La enfermedad o incluso la muerte son eventualidades lejanas. Uno puede despreocuparse perfectamente de ellas. Pero un empeoramiento real de la salud, y sobre todo de la salud experimentada subjetivamente, pone de manifiesto esta contradicción hasta entonces latente. Del mismo modo, en estos tiempos la llamada "cruzada antitabaco", al volver más difícil la vida social cotidiana del fumador, afecta también a su proceso de reproducción en cuanto sujeto, aunque ahora ya no en el plano biológico, sino en el social.

En realidad, en muchas situaciones cotidianas, y a pesar de la eficacia de los diferentes "mecanismos de seguridad", las situaciones de incompatibilidad potencial también pueden volverse manifiestas. Puede ocurrir que alguien con quien uno se relaciona pueda ser categorizado de diversas maneras, con las distintas orientaciones hacia la acción que se desprenderán de este hecho. Es lo que ocurre especialmente cuando hay que adoptar determinadas decisiones, optando entre diversas alternativas, investidas cada una de ellas de sus propios aspectos positivos. Así, tal y como pudimos ver ya en el apartado I.10., mantener unas relaciones más o menos intensas con los españoles, supone para muchos de nuestros informantes decantarse por una alternativa en concreto investida de unos costes y beneficios relativamente patentes. Si esta alternativa es considerada finalmente la mejor, en virtud de ciertos aspectos suyos, otras podrán ser consideradas igualmente preferibles, en función de otras características diferentes. En consecuencia, para optar por una alternativa en particular, será necesario optar seguramente en muchos casos por una línea de conducta susceptible de diversas categorizaciones opuestas. Y si, como corresponde al pensamiento cotidiano, no se realiza una sistematización del propio pensamiento, encaminada a establecer la importancia relativa de unas y otras y las situaciones específicas en las que pueden darse, la posibilidad de que aparezcan distintas incompatibilidades potenciales se mantendrá presente.

Y dada la importancia de este tipo de decisiones, podrá manifestarse en ciertos momentos. De este modo, como podemos apreciar fácilmente, cuando un hecho resulta objetivamente importante en la vida de una persona, en su existencia cotidiana, tiende a serlo también subjetivamente. Los principios que se aplican sobre él tenderán, entonces, a volverse más prioritarios y menos subalternos, a participar de un modo permanente en la organización del pensamiento y la actividad del sujeto. En la Tercera Parte de esta investigación exploraremos con cierta profundidad algunas de las incompatibilidades potenciales a las que se enfrentan nuestros informantes mientras se afanan por vivir en un país extranjero.

Como puede apreciarse, estamos tratando de construir un planteamiento que permita explicar el desarrollo de determinadas operaciones cognitivas a partir de las contradicciones de la propia vida cotidiana. De este modo, pretendemos alumbrar un modelo explicativo en el que el interés del sujeto por hacer frente a sus problemas cognitivos, consista, parafraseando a Mary Douglas (1996: p. 100) en un "interés práctico por la vida y no un interés académico por la metafísica". Esta atención hacia las contradicciones cognitivas que aparecen en el curso de la vida cotidiana es precisamente también uno de los rasgos más destacados del enfoque desarrollado por Festinger. Sus análisis nos enseñan de un modo muy convincente que una gran parte de las situaciones que llevan al sujeto a experimentar una disonancia cognitiva son precisamente situaciones prácticas y cotidianas. Lo que las provoca no suele ser el enfrentamiento a algún complejo problema teórico, sino la aparición de situaciones corrientes

que pueden ser interpretadas de diferentes maneras. Y, en especial, como hemos tratado de mostrar en el apartado anterior, a menudo las cogniciones implicadas en esta contradicción suelen tener que ver, más o menos directamente, con la propia imagen que el sujeto se ha formado acerca de sí mismo. En muchos casos además, la disonancia cognitiva se genera a causa de una decisión, es decir, a causa de una específica orientación conductual, potencialmente incompatible con otras. En todos estos puntos, nuestro acuerdo con Festinger es absoluto. Nos parece además enormemente encomiable, desde un punto de vista ya más general, su adopción de un enfoque en el que los procesos cognitivos se hallan estrechamente ligados a las vicisitudes propias de la vida cotidiana.

Esta estrecha vinculación con ella se manifiesta asimismo en las experiencias experimentales utilizadas por Festinger y otros investigadores para poner a prueba sus hipótesis. Tales experiencias están construidas generalmente como réplicas de laboratorio de situaciones cotidianas susceptibles de originar una situación de disonancia. Es el caso de los muy célebres experimentos en los que los sujetos experimentales deben optar por comer alimentos de los que se dice que son beneficiosos para la salud, pese a su mal sabor, o en los que para lograr ser admitido en un cursillo, hay que pasar por la dura prueba de leer en público un relato pornográfico. En estos casos se trata de reproducir, incluso, los sentimientos que acompañan ciertas situaciones de interacción, como es el caso del orgullo y la vergüenza o la alegría y la tristeza.

La incompatibilidad potencial se produce entre la calificación de la experiencia como deseable y beneficiosa, y, por tanto, positiva, y ciertos aspectos de la misma, como el mal sabor de la comida o la vergüenza que se experimenta al hablar de sexo en público, que llevan a calificarla de negativa. Como vemos, estos actos poseen distintas facetas que pueden ser consideradas como positivas o negativas. Dicho de otro modo, estos distintos aspectos del acto pueden ser englobados dentro de distintas categorías simples. Estas categorías participarán en la constitución de la compleja. Del mismo modo que en el apartado V.4., cuando nos ocupamos de las semejanzas y las desemejanzas entre categorías nacionales, vimos que el nivel de semejanza final quedaba determinado mediante una especie de media entre las distintas semejanzas parciales, en este caso el grado en el que el acto del que nos ocupamos resulta globalmente positivo o negativo se establece mediante una suerte de "media ponderada" entre la calificación obtenida por sus diferentes facetas. En el próximo apartado nos ocuparemos más detenidamente de esta media y de los diferentes modos mediante los que se la puede manipular.

De acuerdo con esta "media ponderada", podría ocurrir que la experiencia acabase siendo considerada como más negativa que positiva, con lo cual la contradicción quedaría resuelta. Pero esta solución podría llevar seguramente a una valoración de uno mismo como alguien que se equivoca, que fracasa. Y ello podría entrar en contradicción entonces con esa imagen positiva de uno mismo que la mayoría de las personas suelen intentar sustentar. En el siguiente apartado nos ocuparemos también de esta cuestión.

Hay que señalar igualmente respecto a estas experiencias que, al contrario que otras muchas, resultan bastante realistas, en cuanto que reproducen aspectos significativos de la vida cotidiana. Comer algo en particular o hablar en público de algo que nos desagrade son hechos a los que podemos enfrentarnos realmente en nuestra vida cotidiana. Por esta razón, la distancia en este aspecto entre la situación generada por la investigación etnográfica y la experimental va a ser menor que en otros muchos casos. Y este mayor realismo va a contribuir, en nuestra opinión, a que sus resultados resulten más creíbles y más utilizables.

Pese a todos estos acuerdos con Festinger, nos parece que los resultados de sus investigaciones deben ser matizados. Así, en las experiencias en las que se basa los sujetos experimentales reaccionan

ciertamente de diversos modos ante la aparición de las incompatibilidades, pero, de cualquier manera, tienden a reaccionar ante ellas. En cambio, de acuerdo al planteamiento que estamos intentando desarrollar nosotros, parece que el sujeto puede tolerar una gran dosis de disonancia, por decirlo así, en la medida en que la misma le va a pasar simplemente desapercibida, dado el carácter cotidiano de su orientación hacia la mayoría de las facetas de su existencia. Así, muchas incompatibilidades se van a quedar en su estado potencial, puesto que las categorizaciones potencialmente contradictorias nunca van a ser confrontadas entre sí.

Se nos ocurre que existen varias razones por las cuales en las experiencias de Festinger los sujetos reaccionan de un modo o de otro, pero, a fin de cuentas, reaccionan, ante estas disonancias, por más que en la vida cotidiana estas reacciones nos parezcan más infrecuentes.

La primera consiste en que estas se suelen presentar con bastante intensidad, por lo cual, a igualdad de condiciones, parece más probable que el sujeto tome conciencia de su existencia. De este modo, las cosas son o muy beneficiosas o muy perjudiciales, los éxitos o los fracasos son muy acusados. Se perciben y se sienten con claridad. Asimismo, no hay que olvidar que en muchos casos el sujeto actúa en público. Los demás presencian cómo se comporta, con todos sus posibles errores. Por lo tanto, por una parte los sentimientos desagradables de vergüenza favorecen una intensificación de la consideración de los aspectos negativos de la experiencia como especialmente intensos. Y por otra, el fracaso público puede favorecer una mala presentación ante los demás, una visión negativa de uno mismo por parte de los demás, que acrecienta la amenaza de la degradación de la autoimagen, lo cual podría obstaculizar el afán de mantener esta última en un nivel positivo.

La segunda posible razón estriba en que al sujeto se le hace concienciarse de la existencia de estas incompatibilidades. No en balde, se le pregunta, generalmente haciéndole rellenar un cuestionario, acerca de tal o cual hecho; se le hace, pues, reflexionar sobre su experiencia. Con ello, se le fuerza, incluso con las herramientas cognitivas propias del pensamiento intelectual, a adoptar una orientación más intelectualista hacia sus propias experiencias, que le llevará a volverse más atento hacia las incompatibilidades potenciales que puedan aparecer en ellas.

Como vemos entonces, entre la existencia de incompatibilidades y la toma de medidas frente a ellas, existe un cierto trecho. No siempre se responde ante ellas. Por ello mismo, nos parece que deben estudiarse con más detenimiento las condiciones en las que se vuelven lo suficientemente intolerables como para obligar a la persona a reaccionar de algún modo. Mediante semejante estudio, se estarán poniendo, ya más en concreto, las bases para superar otras dos deficiencias de la teoría de la disonancia clásica. La primera consiste en una escasa atención a los tipos de estructura sociocognitiva que permiten que, según los casos, exista una mayor o menor tolerancia hacia cualquier contradicción ideológica. De este punto ya nos hemos ocupado en cierta medida más arriba y volveremos a hacerlo asimismo en el próximo capítulo. La segunda de estas deficiencias estriba en una falta de atención semejante con respecto a las condiciones objetivas externas que facilitan en mayor o menor medida una toma de conciencia de estas contradicciones, es decir, una experimentación subjetiva de las mismas. Evidentemente, entre estas condiciones objetivas van a encontrarse los juicios formulados por los demás acerca del comportamiento de uno mismo. De igual manera, los juicios que formula siempre el sujeto acerca de las vicisitudes por las que atraviesa su vida son siempre *en parte* el resultado de una apropiación de los componentes ideológicos proporcionados por los demás. Y por último, no hay que olvidar en ningún caso que en la medida en que se vaya subsanando la primera deficiencia, es decir, en la medida en que vayamos conociendo las distintas estructuras sociocognitivas responsables de una mayor o menor asunción subjetiva de la contradicción objetiva, iremos tomando conciencia de que no todo el mundo va a reaccionar necesariamente de manera similar ante unas mismas condiciones externas. De este modo, no todo el mundo tiene por qué experimentar la misma magnitud de

disonancia bajo condiciones supuestamente propiciadoras de la misma. Así, como señala muy acertadamente Eduardo Crespo (1995: 134) no se debe pasar con tanta facilidad de la equiparación en el tratamiento a la equiparación psicológica, es decir, de la confrontación con condiciones externas semejantes a la presunción de que las mismas han sido vivenciadas de un modo igualmente similar.

Ahora bien, la asunción de todo lo anterior no implica en modo alguno en nuestra opinión la obligación de desechar una teoría que nos parece en sí enormemente sugerente y compleja y, por lo tanto, potencialmente muy valiosa. No vemos razón alguna para que se la tenga que reemplazar por un enfoque que prestando más atención a las condiciones objetivas y a los procesos intersubjetivos de conformación de la experiencia, todo lo cual nos parece imprescindible, no sea capaz, en cambio, de asumir y desarrollar las aportaciones de esta teoría. De nuevo, y en la línea de la posición teórica expuesta en el apartado I.7., creemos que la incorporación de las valiosas aportaciones de los enfoques discursivistas no debe llevar a expulsar del campo de nuestros intereses a los procesos psíquicos individuales, sino, por el contrario, a un enriquecimiento en definitiva del estudio de los mismos. Del mismo modo, el que esta teoría, tal y como fue formulada por Festinger, se encontrase posiblemente bastante alejada de los standars de cientificidad que se pretendía (Fisbein y Ajzen, 1975: Cap. IX y X), no debe ser obstáculo en nuestra opinión para el que se la pueda emplear en un sentido más "blando" como una valiosa fuente de hipótesis.

VII.4. La manipulación de la "media ponderada"

Una vez que se hace necesario reaccionar ante la aparición de una situación de incompatibilidad potencial, esta reacción puede ser de muy diversos tipos. En este apartado empezaremos con el más sencillo de todos ellos. Es el que tiene lugar cuando la oposición que existe entre las dos categorizaciones en liza es muy sencilla. Esta oposición se produce entre la categorización real, a la que se llega aplicando un determinado principio, y aquella a la que habría que llegar, aquella que es considerada la más preferible. Precisamente era esto lo que ocurría en los ejemplos proporcionados por Festinger. Así, tener que leer en público un relato pornográfico, como exigencia previa para el ingreso en un curso, supone que una parte de la experiencia global va a ser desagradable y, por lo tanto, negativa. Ello disminuye la posibilidad de alcanzar esa valoración positiva de la misma a la que se desea llegar. Por ello, los sujetos experimentales trataban entonces de insistir en los aspectos positivos del curso. Pues gracias a esta insistencia, se compensaban los negativos, obteniéndose en términos globales un resultado relativamente positivo.

Ciertamente, también se podría intentar solucionar esta incompatibilidad, trabajando en la otra "dirección", llegando a la conclusión de que uno se ha embarcado en una experiencia negativa. Ello podría llevar al sujeto a autodevaluarse o a enfadarse por haber sido engañado, en vez de intentar, casi a toda costa, valorar positivamente la experiencia por la que ha atravesado. A este respecto, no encontramos en Festinger una respuesta clara al problema de por qué se adopta esta opción en vez de otras. Y nosotros no vamos aquí a tratar de resolver este problema. Tan sólo queremos indicar que en nuestra opinión, esta respuesta tendría que partir, en primer lugar, del hecho de que la mayoría de las personas intentan percibirse a sí mismas de un modo positivo, de la misma manera que tratan de presentarse de este modo ante los demás. Esta es una de las razones de ser, por ejemplo, de que en general se trate de valorar positivamente a las distintas categorías sociales en las que uno se encuentra incluido. Pero este aserto tan general resulta insuficiente, en la medida en que no todo el mundo parece tan interesado en ello. Del mismo modo, no todo el mundo hace depender su nivel de autovaloración global de sus distintas experiencias y acciones concretas. Hay quien no parece capaz de reconocer sus errores y quien lo hace sin alterar, por ello, sus ideas acerca de sí mismo. El estudio de todas estas cuestiones nos llevaría a una reflexión sobre las distintas maneras de construir la propia identidad personal. Pero éste no es el lugar para emprender una reflexión de este tipo.

En cuanto a la segunda alternativa, la de enfadarse con quienes le han hecho pasar a uno mismo por una experiencia desafortunada, la respuesta es igualmente compleja. En este caso la responsabilidad de la mala experiencia corresponde a los demás, no a uno mismo, que en consecuencia no tiene por qué autodevaluarse. Ahora bien, no siempre nos está dado irritarnos con los demás. Uno puede considerar que los otros son más poderosos que él y que no conviene malquistarse con ellos o puede valorarlos de un modo tal que no se sienta capaz de condenarlos, ni siquiera en su fuero interno. De este modo, para intentar determinar en qué condiciones puede optarse por una respuesta de este tipo sería preciso investigar la naturaleza de los diferentes modos de inserción del sujeto dentro de unas relaciones sociales muy concretas, en las cuales las relaciones de fuerza existentes son unas en vez de otras, así como examinar igualmente las distintas formas de categorizar, y sobre todo de valorar, a los demás en relación con uno mismo.

Como vemos entonces, las valiosas contribuciones de Festinger tendrían que ser matizadas mediante su inserción dentro de unas problemáticas teóricas más complejas. En lo que a nosotros respecta, estamos intentando discutir algunas de sus aportaciones en el marco de nuestras propias reflexiones acerca de la naturaleza de los procesos ideológicos y sus relaciones con la actividad práctica. Pero somos plenamente conscientes de que ello no va a suponer más que una primera aproximación a toda una problemática de estudio enormemente rica y compleja.

Como quiera, es bastante usual que el sujeto intente que sus acciones aparezcan como globalmente positivas, tanto para el mismo, como para los demás. Para ello, a menudo le es preciso realizar ciertos pequeños "arreglos" cognitivos. Esto es lo que solían hacer precisamente los sujetos experimentales de los que se ocupaba Festinger, cuando valoraban el curso de un modo inopinadamente positivo, con el fin de compensar lo desagradable de la prueba de ingreso. De igual manera, el fumador que sabe que el tabaco es perjudicial para la salud puede intentar obtener una "media ponderada" algo más favorable entre los aspectos positivos y negativos de este hábito. Si es así, insistirá seguramente en lo placentero que resulta fumar para él o, por el lado contrario, en lo dudoso que es que ello sea de verdad tan perjudicial como dicen algunos. En todos estos casos, de lo que se trata es de insistir en los aspectos positivos del acto cuestionado y en restarle importancia a los negativos. Esta búsqueda de un equilibrio más favorable entre los unos y los otros exige de la toma en consideración de nuevos hechos y del olvido de otros antiguos. Dicho de otro modo, resulta preciso incluir o excluir ciertas categorizaciones simples con el fin de alterar la categorización global resultante. Y esta manipulación de la constitución de la categoría compleja requiere lógicamente la del principio mediante el cual ella ha sido generada.

Esta manipulación, encaminada a alterar el resultado de la "media ponderada" entre las categorizaciones positivas y negativas, va a constituir la primera y más sencilla respuesta ante la aparición de una situación de incompatibilidad potencial. En los capítulos anteriores nos hemos referido, por cierto, a algunos casos que pueden ser encuadrados dentro de esta modalidad. De este modo, esta nueva elaboración teórica nos va ayudar nuevamente, de acuerdo a una suerte de movimiento en espiral, a comprender mejor lo ya expuesto con antelación. Así, hemos podido presenciar antes varios ejemplos de manipulación de la composición de un principio complejo, con el fin de que determinados objetos reciban una categorización considerada más conveniente que otra. Este ha sido el caso especialmente de las manipulaciones de las que era objeto el principio etnonacional, con el fin de que por medio suyo pudiesen resultar incluidos dentro de la misma nación quienes ya lo estaban en virtud de la aplicación del principio jurídico-estatal. De este modo, en el caso de aquellos estados en donde eran varias las lenguas habladas, y en donde varias de ellas lo eran además allende sus fronteras, la lengua perdía gran parte de su importancia como criterio para definir la identidad nacional. Otro caso interesante ya expuesto ha sido el de aquellas manipulaciones del

principio modernizador que realizaban algunos de nuestros informantes, con el fin de no verse mucho peor valorados que los españoles con arreglo al mismo. Este era el modo como obraban cuando subrayaban el grado de desarrollo industrial alcanzado por algunas regiones de Marruecos o la presencia en su seno de grandes escritores, pero sobre todo cuando destacaban los aspectos negativos de la modernización, como la pérdida de confianza y de afectividad en las relaciones humanas.

En todos estos ejemplos la manipulación de la composición de la categoría compleja, mediante la suma o la sustracción de determinadas categorías simples, tenía por objeto conseguir que determinadas personas quedasen categorizadas como más próximas a otras. De lo que se trataba, en definitiva, era de conseguir que las categorizaciones recibidas por distintas personas no difiriesen entre sí o, en caso de ser así, lo hiciesen, al menos, en una menor medida. Con ello, la diferencia se volvía menor y la incompatibilidad menos intensa. En los ejemplos que vamos a examinar a continuación el procedimiento seguido es en líneas generales exactamente el mismo.

Entre nuestros informantes, especialmente entre los más jóvenes, podemos encontrarnos con un nutrido grupo cuyos hábitos de vida son severamente criticables de acuerdo a los principios de valoración moral integrados dentro de la mayoría de las versiones de la ideología islámica. Es lo que ocurre con quienes han optado por el consumo de alcohol o de carne de cerdo, por una sexualidad poco regulada o una vestimenta poco "pudorosa", especialmente en el caso de las mujeres. Este comportamiento "incorrecto" puede propiciar fácilmente el que se les considere como "malos musulmanes" o "musulmanes sólo de nombre". Esta es una eventualidad que admiten muchos de los propios interesados, los cuales reconocen en ciertos casos que no se están comportando del modo en que debieran. Tal admisión de las propias faltas podría conducirles a autodevaluarse de un modo muy acusado, e incluso a una autoexclusión del colectivo musulmán.

Sin duda, podría ocurrir perfectamente que estos comportamientos desviados fuesen al mismo tiempo valorados positivamente, en caso de recurrir a otros componentes ideológicos diferentes, como, por ejemplo, los procedentes de la ideología modernista. Así es realmente muy a menudo. Pero antes de ocuparnos de las incompatibilidades potenciales entre los juicios positivos o negativos que surgen en situaciones de este tipo, tal y como haremos en el siguiente apartado, vamos a empezar por otras mucho más sencillas, en las que sólo actúa una combinación de principios, pero con tan mala fortuna que sus resultados conducen a una indeseable desvalorización de la propia conducta e incluso de la propia imagen personal.

Esta toma de conciencia de la contradicción existente entre el ideal y la realidad resulta bastante previsible de acuerdo a los criterios expuestos en el apartado anterior. Por una parte, la incompatibilidad potencial entre la categorización moral que recibe el propio comportamiento y aquella de la que debería ser objeto resulta bastante intensa. Y asimismo, esta categorización atañe a un aspecto fundamental de la propia identidad, que se encuentra además lógicamente entrelazada con toda una visión del mundo y toda una orientación ante él. Dicho de otro modo, es una contradicción que afecta a una categorización realizada por un principio de categorización social que ostenta un elevado grado de centralidad. Esta toma de conciencia de la contradicción en la que se vive resulta igualmente favorecida por el hecho de que los modos de comportamiento de los que nos estamos ocupando son muy fácilmente observables, de tal modo que los allegados pueden percibirlos también y ofrecer una opinión desfavorable al respecto. Tales críticas van a suponer una amenaza aún mayor para la propia autovaloración personal. Y por otra parte, va a entrañar igualmente la posibilidad de un empeoramiento de las relaciones sociales, algo que casi todo el mundo intenta evitar. De este modo, la situación es más grave de que lo sería, si afectase a aspectos más íntimos y menos observables de la propia conducta.

Ante este problema se podrían adoptar varias respuestas diferentes, como la de optar por una versión del principio religioso en la que la práctica de los preceptos perdiese importancia en términos relativos. Incluso se podría prescindir de este principio o recurrirse al efecto compensador de las valoraciones positivas resultantes de la aplicación de otros principios distintos, como puede serlo el modernizador. De todas estas respuestas vamos a ocuparnos en los próximos apartados. Pero antes vamos a examinar una respuesta mucho más sencilla, pero igualmente interesante.

Esta respuesta consiste en introducir dentro del principio mediante el que se valoran estos actos ciertos principios simples. Gracias a estos principios, la valoración del propio comportamiento, aunque continúe siendo en definitiva negativa, lo será ahora ya en menor medida, con lo cual se atenuará la intensidad de la contradicción experimentada. Así, según el principio de valoración global religioso, con el que se pueden encuadrar los diversos actos del individuo, el mal comportamiento es incorrecto moralmente y además resulta profundamente estúpido, en la medida en que ha de acarrear a su autor distintas penalidades en la otra vida e incluso en ésta. Si esto es así, será necesario modificar la constitución de este principio, con el fin de que la propia conducta resulte entonces menos censurable moralmente y a la par que menos dañina para uno mismo.

En aras de este objetivo, se va a recurrir a varios hechos atenuantes. En la medida en que el mal comportamiento del sujeto pueda atribuirse a estos factores, algunas de las categorizaciones simples de las que éste sea objeto se volverán menos negativas, y lo mismo ocurrirá con la consideración moral de la que será objeto su autor. Uno de los principios que ahora se van a introducir con este fin va a ser el que distingue entre las personas con mayor o menor fuerza de carácter. El infractor de los mandamientos religiosos podrá justificar entonces sus faltas alegando su escasa voluntad para atenerse a ellos. Ello sigue siendo criticable, evidentemente, pero, con todo, es bastante mejor que actuar de mala fe. Es preferible ser culpable de debilidad que de un rechazo abierto del Islam.

Esta infracción puede ser además un hecho temporal. Puede alegarse que, aunque ahora se esté actuando de manera indebida, en el futuro se procurará rectificar. Y evidentemente, esta temporalización de la falta cometida va a constituir un segundo factor atenuante. Pues una infracción temporal puede ser fácilmente revestida de menor gravedad que una permanente.

Ambos factores atenuantes van a combinarse además con gran frecuencia. La infracción se concebirá entonces como un problema temporal, propiciado por la acción de determinadas circunstancias, y que será enmendado en cuanto éstas últimas queden superadas. Así, con el tiempo todo volverá a ser como es debido. En esta línea, suele insistirse en lo difícil que es ser un musulmán practicante, en los sacrificios que ello exige, y en lo difícil que es asumirlos, cuando las condiciones externas no son las más propicias para ello. Muchos inmigrantes aducen, por ejemplo, las dificultades que experimentan para ser buenos practicantes en un entorno en donde esta virtud no es socialmente valorada e, incluso, puede ser percibida como un hecho extraño y diferenciador por parte de los autóctonos. Pero, por ello mismo, muchos de ellos declaran también que si vuelven algún día a Marruecos o logran vivir aquí rodeados de otros marroquíes y con una situación más estable, volverán a intentar comportarse como es debido. A este respecto resulta bastante paradigmático el caso de una joven prostituta de veintiocho años, empleada en un club de alterne. Tras haberse casado con catorce años con un inmigrante en Francia, y tener un hijo, se había divorciado y se había trasladado a España. Su objetivo era ahora ahorrar el dinero suficiente para instalar una tienda de ropa en su Rabat natal. Firmemente musulmana, consideraba que su actual forma de vida actual era "sucias", por lo cual no podía rezar. Pero pensaba volver a hacerlo, en cuanto pudiese cumplir por fin con el objetivo vital que se había marcado. De todas formas, estas infracciones temporales achacables a la incapacidad para enfrentarse a unas condiciones externas desfavorables, no son en modo alguno exclusivas de quienes han tenido que emigrar. Así, un joven de Alhucemas, que consumía cerveza con cierta frecuencia y no

rezaba, declaraba ser firmemente musulmán. Su problema consistía en que actualmente estaba pasando por un mal momento, por causa de problemas familiares y del efecto deprimente que le producían sus bajos ingresos como mozo en un hospital. Por culpa de todo ello, no se sentía con fuerzas suficientes para esforzarse como es debido en el cumplimiento de su religión. Pero estaba dispuesto a hacerlo en cuanto mejorase su situación personal.

En cuanto al carácter beneficioso o perjudicial de la acción emprendida, la introducción de estos mismos factores atenuantes va a contribuir a la reducción de la distancia existente entre el ideal de la realización de una acción plenamente provechosa para uno mismo y la realidad de que la misma pueda acarrear algún tipo de castigo divino. Así, por una parte, la misma naturaleza temporal de la infracción, y su carácter forzado, al resultar ser más el fruto de una cierta debilidad personal que de una infidelidad consciente, rebajará sin duda la magnitud del castigo merecido. Y por la otra, dado que el mal comportamiento será presumiblemente enmendado con el tiempo, se puede aspirar, incluso, a añadir el goce futuro al goce presente. A los goces que dispensa la acción reprobable, como el consumo de alcohol o la liberalidad sexual, al que añade su carácter de infracción de la regla, como manifestación de la fortaleza de carácter poseída (Castien, 1999: p. 65-68) y a los que dispensa, por último, la probable mejor aceptación por parte de los autóctonos, se añade el goce de saber que al final se saldrá ganando. De este modo, se puede acabar siendo doblemente ganador. Y al serlo, tampoco se será entonces un estúpido que atenta contra sus propios intereses, sino alguien astuto e inteligente.

Angeles Ramírez en su monografía sobre las mujeres inmigrantes marroquíes en España (1998) nos ofrece también algunos hechos, que pueden ser perfectamente encuadrados dentro de este marco conceptual. El trabajo asalariado y fuera del hogar es frecuentemente vivido por ciertas mujeres como una relativa desviación con respecto al rol que deberían desempeñar, consistente en exclusiva en el trabajo doméstico al servicio de su familia. Con el fin de atenuar la intensidad de la situación de incompatibilidad potencial, se recurre a dos tipos de argumentación. Por una parte, se insiste en que las malas condiciones la han hecho obligada, para lo cual retrospectivamente se tiende a exagerar los problemas económicos que se sufrían (Ramírez, 1998: p. 115). Por otra, se destacan los beneficios que conlleva el trabajo asalariado, especialmente en la emigración, permitiendo el acceso a una gran cantidad de bienes de consumo que hasta entonces estaban vedados. En este caso, la compra por parte de las mujeres de bienes como televisores, frigoríficos o las reformas que financian en las casas, permiten que este trabajo asalariado y quienes lo realizan sean mejor vistos. Tiene lugar así una auténtica "compra del honor" (Ramírez, 1995: p. 252).

De todas formas, pese a la utilidad de todas estas manipulaciones cognitivas, y al relativo ingenio que revelan, no debemos olvidar que, por más factores atenuantes que se quieran introducir, las acciones a las que se refieren van a continuar siendo reprobables de acuerdo a las versiones más difundidas del Islam. De este modo, lo único que se consigue con todas estas manipulaciones es rebajar la intensidad de la incompatibilidad potencial hasta hacerla más tolerable y más fácil, por ello mismo, de ser ignorada, pero no suprimirla en modo alguno.

Por otra parte, todos estos hechos, sobre los que tendremos oportunidad de volver en el Capítulo XI, nos revelan ya de un modo palpable que la alteración de ciertos hábitos de comportamiento no tiene por qué implicar necesariamente una modificación equivalente de los principios más centrales de la propia configuración ideológica. Basta simplemente con realizar pequeños ajustes menores para que unos y otros sigan resultando relativamente compatibles. Es por esta razón por la que nos parecen siempre tan precipitados todos esos dictámenes, tan fáciles de formular, acerca de las supuestas "modernizaciones" u "occidentalizaciones" experimentadas por poblaciones musulmanas en cuanto modifican ligeramente algún aspecto de su modo de vida anterior.

VII.5. La flexibilización innovadora y la conservadora

Si bien en casos como los que acabamos de examinar puede bastar con atenuar la intensidad de la contradicción existente, recurriendo a la manipulación de la "media ponderada", en otros más complejos va a ser necesario adoptar otras medidas de mayor calado. Es lo que ocurre cuando el hecho de que con un mismo principio se pueda categorizar un mismo objeto de dos formas opuestas es el resultado de la inserción de este principio dentro de dos combinaciones ideológicas diferentes. Esto era precisamente lo que ocurría en los ejemplos descritos en el apartado VII.2., en los cuales una persona de raza negra podía convertirse en alguien con derechos inferiores o semejantes a los de los blancos o en los que un español podía ser percibido alternativamente como alguien que actuaba de un modo correcto o incorrecto y merecedor de ser imitado o rechazado.

Sin embargo, incluso en situaciones de este tipo puede recurrirse también a la manipulación de la "media ponderada". Por ejemplo, si de lo que se trata es de enjuiciar moralmente el comportamiento de los españoles, los principios religioso y modernizador pueden ser aplicados sobre distintas facetas del mismo. En un caso así no se produce una incompatibilidad potencial, pues las diversas categorizaciones realizadas afectan a distintas facetas de su objeto y, por lo tanto, no entran en contradicción entre sí. Pero puede ocurrir que la persona no esté interesada en juzgar únicamente aspectos parciales de la conducta de los españoles, sino que desee también formarse una idea global acerca de ellos. Cuando es éste el objetivo que se persigue, se pueden integrar los distintos principios simples que constituyen los principios religioso y modernizador dentro de un único principio de valoración moral. Como resultado de la creación de este nuevo principio más complejo, tendrá lugar entonces la realización de una "media ponderada" entre las distintas categorizaciones realizadas por medio de cada uno de estos principios simples. De este modo, se conseguirá una valoración media global de la conducta de los españoles, en la cual sus aspectos positivos y negativos se compensarán mutuamente. Esto es precisamente lo que hacen algunos de nuestros informantes. Por ejemplo, en palabras de uno de ellos, un albañil rifeño, asentado en España desde hace casi tres décadas: "En España todo está bien, la gente trabaja, es amable, viven bien, con mucho más dinero que en Marruecos, con carreteras buenas y democracia, más adelante que nosotros... pero una cosa de ellos no está bien: dicen que Jesús es el hijo de Dios, beben vino...el cerdo...no sé, eso les falta". Es así, de este modo tan simple, en el curso de una conversación cotidiana, como se manifiestan unas operaciones cognitivas que, por más habituales que sean, no dejan de poseer, cuando se las examina con un mínimo de detenimiento, una cierta complejidad.

Hay que señalar, por otra parte, que este informante es un excelente representante de esa línea de conducta propia de ciertos inmigrantes, consistente en sostener unas relaciones muy estrechas con el propio grupo y tratar de conservar el modo de vida previo a la emigración, pero, al mismo tiempo, intentar igualmente mantener buenas relaciones con los españoles. De este modo, esta caracterización tan equilibrada le estaba sirviendo seguramente para legitimar su propio modo de inserción en la sociedad de acogida igualmente equilibrado. Pero de todo ello nos ocuparemos con más detenimiento en el Capítulo XI.

No obstante, esta operación de fusión entre los principios religioso y modernizador resultaba posible únicamente debido a que ambos no se aplicaban en puridad sobre las mismas facetas de la realidad, por lo cual no podía producirse realmente ninguna incompatibilidad potencial entre las categorizaciones generadas por cada uno de ellos. En el caso concreto que acabamos de examinar se estaba haciendo uso de una versión simplificada- y, por lo tanto, empobrecida -del principio modernizador. Esta versión se refería en exclusiva a ciertas facetas de la existencia humana, como el grado de progreso material fundamentalmente, pero no sobre otras, como las relaciones sociales o ciertos hábitos de vida. Gracias a esta circunstancia, aquellos principios simples integrantes de la

misma cuyas categorizaciones podían haber diferido de las generadas por los pertenecientes a la ideología islámica se encontraban ahora sencillamente ausentes. Esta era la razón por la que se podía construir sin mayores problemas un principio de valoración moral general que integrase elementos del principio religioso y del modernizador²⁴

1 El análisis de este ejemplo nos va a permitir profundizar en mayor medida en el modelo teórico expuesto en el apartado III.10. Como se recordará, habíamos establecido allí que todo principio posee un campo de aplicación, integrado por el conjunto de objetos sobre los cuales es potencialmente aplicable. Este campo de aplicación es configurado mediante la aplicación de una serie de principios simples de carácter delimitador, que distinguen entre diversos aspectos de la realidad. Algunos de estos aspectos son excluidos, luego, del campo de aplicación del principio con el cual se encuentran articulados verticalmente los principios delimitadores. Es por esta razón por la cual la particularización de un principio, es decir, la reducción de la extensión de su campo de aplicación, implica necesariamente la incorporación de un mayor número de principios delimitadores y, por lo tanto, su complejización. Sin embargo, no toda complejización implica una particularización, al no incorporar siempre principios delimitadores, ni toda simplificación supone tampoco forzosamente una generalización, al no extraer siempre tales principios delimitadores de la combinación constituyente del principio sobre el que se opera.

Este sencillo modelo teórico, que tan útil nos ha venido resultando hasta el momento, podría parecer ahora cuestionado por ciertas conclusiones, que se podrían extraer demasiado apresuradamente del ejemplo del que nos estamos sirviendo.

Ello es así debido a que la versión empobrecida del principio modernizador de la que hace uso nuestro informante se aplica solamente sobre algunas facetas de la existencia humana, mientras que la más habitual lo es sobre muchas más. Lo mismo ocurre, en mayor medida aún, con el nuevo principio moral global, que reúne ahora los principios simples integrantes del principio modernizador y del religioso. Este nuevo principio se aplica sobre el conjunto de la personalidad y de la actividad humana, englobando las diferentes facetas a las que se referían inicialmente sus distintos principios constituyentes. Siendo todo esto así, se podría concluir entonces con que la versión más simple del principio modernizador, al aplicarse sobre el conjunto de las facetas a las que se refieren sus diversos principios simples, posee un campo de aplicación más extenso que el de cada uno de ellos por separado. De este modo, la simplificación de un principio categorizador traería aparejada su particularización, de la misma forma que su complejización le otorgaría un mayor nivel de generalidad. Con ello, todas nuestras anteriores elaboraciones teóricas quedarían ahora en entredicho.

Sin embargo, nada de esto va a ocurrir. Para explicar por qué no va a ser así, tenemos que empezar por distinguir entre el objeto y aquella faceta suya sobre la que se aplica un determinado principio. Es posible, por ejemplo, clasificar las ventanas en diversas categorías. Y, por ello, pueden clasificarse también los edificios en función del tipo de ventana que poseen. En el primer caso, el principio categorizador utilizado tendría como único campo de aplicación las ventanas, pero en el segundo, este campo de aplicación estaría constituido por los edificios. Este segundo principio se ha construido combinando el primero con otro que establece el objeto "edificio" como objeto poseedor de las ventanas, y, por lo tanto, como un campo de aplicación más amplio para el mismo. En todos los ejemplos de los que nos hemos servido hasta ahora en esta investigación, siempre hemos clasificado los objetos en función de sus facetas, y no las facetas por separado. Así, nos hemos estado ocupando de las personas y de cómo se las puede clasificar en distintos grupos raciales, de acuerdo a distintos rasgos como el color de la piel o la textura capilar. En cambio, no hemos abordado ninguna de estas facetas de una manera independiente. De este modo, hemos trabajado con un campo constituido siempre por el conjunto de la humanidad. Aquellas clasificaciones raciales basadas en un mayor número de rasgos podían ser más complejas, y estar, así, integradas por un mayor número de categorías, pero el campo de aplicación para todas ellas iba a ser siempre el mismo.

De igual manera, aquellos principios de valoración moral global de la persona que sean más complejos o más simples poseerán en todos los casos un campo de aplicación de igual extensión, conformado por el conjunto de objetos sobre los que son potencialmente aplicables, es decir, por el conjunto de la humanidad. Así, tanto si lo que se juzga es el conjunto del modo de vida de la persona o tan sólo una faceta del mismo, como, por ejemplo, la organización familiar, el campo de aplicación de estos principios poseerá en ambos casos la misma extensión.

Ahora bien, con los distintos principios simples que participan en la constitución del principio más complejo de valoración moral se podrían conformar, naturalmente, otros principios complejos, dirigidos en exclusiva a categorizar moralmente distintas facetas, más o menos amplias, de la existencia humana. De este modo, se podrían componer principios cuyos campos de aplicación estuviesen constituidos por la suma de un número mayor o menor de estas facetas. Con ello, los campos de aplicación de estos distintos principios poseerían en cada caso una amplitud diferente. Pero estos principios serían claramente distintos de los dirigidos a categorizar moralmente a las personas y, por lo tanto, su existencia no resulta pertinente para nuestra discusión.

Pero esta solución no va a resultar siempre factible. Es lo que va a ocurrir cuando la facetas del objeto que sean categorizadas por cada combinación de principios sean exactamente las mismas. Así, ciertos aspectos de la conducta humana, como, por ejemplo, la organización de las relaciones familiares, pueden ser objeto de distintas valoraciones morales, según si el principio de categorización moral se encuentra asociado con el principio religioso o el modernizador. Por ejemplo, en un caso, una relación de pareja igualitaria puede ser criticada y en otros censurada. Situaciones como ésta se van a producir con gran frecuencia cuando el sujeto mantenga en su repertorio individual simultáneamente componentes ideológicos modernistas e islámicos. En cambio, aquella minoría que se sirve únicamente de los de un determinado tipo en exclusiva va a hallarse a salvo de este problema en concreto.

Cuando finalmente se produce una situación de incompatibilidad potencial de este tipo, pueden adoptarse diversas respuestas. La primera consiste en la *supresión* de una de las dos combinaciones de principios implicadas en ella. Por ejemplo, si lo que importa es conseguir que las categorizaciones del comportamiento propio o ajeno resulten valoradas positivamente de acuerdo con lo estipulado por una versión "conservadora" del Islam, se prescindirá de aquellos elementos de la ideología modernista que podrían conducir a una categorización desfavorable. De este modo, una de las dos combinaciones, o, al menos, una de esas dos porciones suyas formadas por la *triada* de principios asociados causante de la incompatibilidad, será eliminada, es decir, quedará excluida de la configuración ideológica del sujeto.

Sin embargo, esta solución tan drástica no siempre se encuentra al alcance del sujeto. Es lo que ocurre cuando se está interesado en conservar ambas combinaciones. Se puede desear, continuando con nuestro ejemplo de antes, compaginar las buenas relaciones con españoles y marroquíes y disfrutar de los distintos beneficios que pueden reportar ambas. Y se puede pretender, en consecuencia, un modo de inserción dentro de la sociedad española, en el que se combinen las relaciones con unos y con otros. La necesidad de preservar este equilibrio práctico va a conducir en muchos casos a una búsqueda concomitante de un equilibrio entre los distintos componentes ideológicos que permiten obtener todas estas categorizaciones a las que se aspira. Y ello va a exigir la preservación, en este caso, de las dos triadas de principios que determinaban la existencia de las dos asociaciones de principios mutuamente contradictorias.

Naturalmente, podría darse perfectamente la circunstancia de que estos componentes se conservasen sin que tuviesen que volverse manifiestas las incompatibilidades existentes entre los distintos resultados a los que dan lugar unos y otros. Pero, aunque en efecto así vaya a ser muy a menudo, nosotros estamos aquí interesados únicamente en aquellos otros casos en los que las contradicciones cognitivas han dejado de ser algo latente. Precisamente, la intensidad de las contradicciones que pueden darse, así como su centralidad van a favorecer sin duda esta toma de conciencia. Y lo mismo va a ocurrir igualmente con el hecho de que muchos de estos componentes ideológicos en tensión entre sí hayan de ser utilizados, incluso, en unas mismas situaciones. Así, por ejemplo, se puede juzgar alternativamente a una misma persona de dos modos diferentes. Tales juicios, formulados incluso casi sin solución de continuidad pueden ser fácilmente contrapuestos. Y

Por otra parte, la incorporación de un mayor o menor número de facetas al campo de aplicación de un principio de categorización va a suponer la construcción con todas ellas de una nueva clase lógica, en la cual tales facetas podrán figurar en la misma, en función de su posesión de elementos comunes. Por esta razón, habrá que construir un nuevo principio delimitador, que permitirá la inclusión de determinados objetos dentro de una clase lógica en función de la posesión por parte de los mismos de ciertos rasgos generales. Y ello supondrá la construcción, en definitiva, de un nuevo principio más simple y más general. Por lo tanto, finalmente, también en este caso la generalización requerirá de una simplificación.

aunque quien los formula no lo haga espontáneamente, otros pueden mostrarle tal contradicción. De igual manera, quien se conduce de un modo que puede ser objeto de crítica de acuerdo a un determinado planteamiento ideológico, puede acabar siendo criticado por sus allegados. Y tales críticas le obligarán a defenderse, aunque no quiera renunciar a sus otros componentes ideológicos. De este modo, como vemos, existe un gran número de situaciones cotidianas bastante sencillas en las cuales se hace obligado el logro de algún tipo de equilibrio entre categorizaciones potencialmente contradictorias.

Para alcanzar un equilibrio de este género se va a recurrir a diversas estrategias cognitivas. A continuación vamos a explicar con un cierto detenimiento la que nos parece ser la más frecuente de todas ellas. Para ello, vamos a tener que proceder paso a paso, rogando al lector que tenga un poco de paciencia. La esencia de esta estrategia estriba en *modificar* el principio mediador de una de las dos triadas enfrentadas, al tiempo que se deja el de la otra como estaba. Esta modificación consiste en incorporar a su combinación constituyente varios nuevos principios simples, con lo cual, para empezar, se le va a *complejizar*. Pero los efectos sobre él de esta operación van a ser más profundos. Así, en primer lugar, gracias a la introducción de estos nuevos principios, su antiguo campo de aplicación va a quedar dividido ahora en dos partes.

La primera comprende aquel conjunto de objetos que, tanto en la primera, como en la segunda asociación indirecta, estaban recibiendo una *misma* categorización por parte del segundo principio que la integraba, y que, por lo tanto, *no* eran la fuente de la situación de incompatibilidad. Este sería el caso, continuando con nuestro ejemplo de siempre, de las categorizaciones que se pueden realizar mediante el principio religioso y el modernizador de hechos como el tener buenos modales o disfrutar de un cierto nivel de vida. Ambos hechos suelen ser valorados positivamente mediante los pertinentes principios simples integrados en cada uno de estos dos principios.

La segunda porción del campo de aplicación del principio modificado abarca, en cambio, aquellos otros objetos que *sí* eran categorizados de modos *diferentes*, por medio del segundo principio, en cada una de las dos asociaciones, lo cual originaba la mencionada incompatibilidad entre sus resultados respectivos. Era lo que ocurría, por ejemplo, con la diferente valoración de la que podía ser objeto la mayor libertad sexual o las relaciones más igualitarias entre cónyuges o entre padres e hijos por parte de los dos principios de los que nos estamos ocupando.

Esta segunda porción va a ser convertida ahora en el *único* campo de aplicación del principio mediador modificado, excluyéndose del mismo la antigua porción "no problemática". Tal principio acabará, en consecuencia, asimismo *particularizado*. Esta nueva versión se aplicará sobre la porción aún conservada de su antiguo campo de aplicación, es decir, sobre aquella en donde aparecían las contradicciones. Con ello, aquélla quedará dividida ahora en una serie de nuevas categorías. Estas nuevas categorías se pondrán en correspondencia con las generadas mediante el primer principio y el segundo principio de la triada, de un modo tal que las relaciones de correspondencia resultantes no difieran de aquellas moduladas por la acción del principio mediador de la otra triada. Así, por ejemplo, tal y como veremos con más detenimiento en el siguiente capítulo, si lo que se pretende es que las categorizaciones morales de ciertos actos favorecidas por el principio religioso no difieran de las propiciadas por el principio modernizador, cuando aparezcan estos problemas se recurrirá a una nueva versión del principio religioso adaptada a este objetivo. En concreto, se procederá a una distinción entre aquellas reglas de validez universal e intemporal y aquellas otras de validez temporal, de las cuales hoy en día es solamente necesario conservar el "espíritu" que supuestamente la ha animado desde sus orígenes. Ello permitirá que aquellos comportamientos que no se amolden a ellas no resulten sin embargo condenables como desviaciones con respecto a los mandatos de origen divino.

Otro ejemplo sobre el que podemos volver una vez más, con el fin de comprenderlo un poco mejor ahora, es el de la manera de clasificar a las personas en términos religiosos. Habíamos podido observar en el apartado VI.5. cómo en determinadas ocasiones se podía hacer uso de una versión un tanto compleja del principio religioso. Esta versión no poseía ya un carácter dicotómico y pasaba a reconocer una jerarquía en la cual la categoría superior estaría ocupada por los buenos musulmanes y la inferior por los infieles absolutos. Esto permitía jerarquizar a los no musulmanes en función de su mayor o menor semejanza con los musulmanes. En consecuencia, algunos no musulmanes tendrían que ser mejor valorados que otros. Y aquellos que se encontrasen más próximos a los verdaderos fieles del Islam, no habrían de acabar especialmente malparados. Este principio religioso modificado puede presentarse con diversas variantes. Puede distinguirse entre "gentes del libro", por un lado, y politeístas y ateos, por el otro. Los españoles, en su condición de cristianos, pueden quedar entonces categorizados como relativamente próximos a los musulmanes y, por lo tanto, como personas merecedoras de una calificación moral bastante aceptable, así como de un trato amigable. Pero también los nuevos principios simples incorporados pueden aludir al grado de semejanza entre el comportamiento moral de los diversos no musulmanes y el de un "buen musulmán", incluso con cierta independencia respecto a las creencias profesadas. En consecuencia, un no musulmán considerado como honrado en el trato personal, que no fume, ni beba y sea pudoroso puede ser visto como alguien a quien, en palabras de un informante "sólo le falta ya la *shahada* (profesión de fe islámica) para ser musulmán". Estos no musulmanes pueden recibir, así, una categorización moral favorable. Y muchos españoles pueden ser adscritos a esta categoría. Con ello, esta versión complejizada del principio religioso no determinará ya un juicio moral sobre los mismos opuesto al generado por el principio modernizador o por otros, y asimismo este juicio concordará con el requerido para el mantenimiento de una buena relación con ellos.

No obstante, todas estas versiones complejizadas y particularizadas del principio mediador van a poder mantener relaciones muy diversas con la versión del mismo que era anteriormente utilizada. En ciertos casos, pueden quedar incorporadas en el repertorio individual de un modo *permanente*. Serán las que se apliquen siempre sobre las porciones "problemáticas" del campo de aplicación de este principio. Siendo esto así, el principio original se verá modificado de un modo definitivo, pues el principio modificado se incorporará a él, con lo cual ambas versiones terminarán unificándose. Con ello se subsanarán de manera definitiva los factores responsables de que tuviese lugar la aparición de la situación de incompatibilidad potencial.

Pero en otras ocasiones, esta incorporación se produce sólo de un modo *ocasional*; únicamente cuando aparece una situación de incompatibilidad, a causa de la aplicación simultánea de otra combinación distinta en la que la asociación de principios es inversa respecto a ella. De este modo, se va a oscilar entre el empleo de la antigua y la nueva versión para un mismo campo de aplicación. Ni que decir tiene que cuanto más flexible sea la constitución de este principio, más fácilmente se oscilará entre sus distintas versiones. Así, el empleo de un estilo de un pensamiento de carácter cotidiano va a favorecer claramente esta opción. Esta flexibilidad conceptual se verá además respaldada, si existe también una flexibilidad terminológica semejante, si unos mismos términos pueden utilizarse para designar categorías muy distintas, si no se utilizan, pues, siempre con el mismo significado. Cuando todo esto ocurre, el principio puede ser utilizado de ordinario en su versión originaria y recurrirse a la versión modificada sólo cuando aparezcan problemas.

Un ejemplo de este tipo de uso nos lo ofreció otro de nuestros informantes rifeños. Este, un joven asentado en el poblado chabolista de Boadilla del Monte, se encontraba un día despotricando duramente contra los "árabes", a los que acusaba de acaparar los puestos de trabajo en "el Norte", de discriminarles a ellos, a los "bereberes", de ser vagos, de no merecer ninguna confianza, de ser sus enemigos y de recibir todas las inversiones del Gobierno. Decidimos entonces ponerle a prueba,

recordándole que los árabes habían introducido el Islam en Marruecos, que el Profeta fue un árabe y que en esta lengua se encontraba escrito el Corán. Este joven, pese a no ser muy practicante, alardeaba a menudo de su condición de musulmán, lo cual le hacía sentirse superior a los españoles, y de saberse de memoria parte del Corán, ya que era hijo de un *fquih*, o maestro coránico. Por ello, no podía, como hubieran podido hacer otros, en cambio, restar importancia a esta objeción que le estábamos planteando. En consecuencia optó por contestarnos que los árabes de antes eran buenos, pero no los de ahora. Con ello, estaba distinguiendo entre dos tipos de árabes, Sus juicios negativos sólo serían aplicables sobre los de hoy en día. Así, podía mantener la primera asociación de principios, resultante de su profesión de un berberismo, más bien poco elaborado, al tiempo que la segunda, acorde plenamente con la ideología islámica.

Como podemos apreciar, el principio modificado había sido el que se encontraba asociado indirectamente con el principio de valoración moral, y no ninguno de los principios mediadores, mediante los que se determinaría la naturaleza de esta asociación. Así, este ejemplo resulta un poco diferente de los anteriores. Pero, en cualquier caso, ha tenido lugar una complejización de un principio, aquel con el cual se distinguía a "los árabes" de "los bereberes". Esta complejización ha permitido que a la primera de ambas categorías ya no le corresponda siempre y en todo momento una valoración negativa, sino solamente en ciertos casos. Cuando la visión desfavorable de los árabes entre en flagrante contradicción con su concepción positiva como portadores del Islam, se podrá preservar de la primera a "los de antes". Pero cuando no sea así, se les podrá seguir descalificando globalmente del mismo modo que antes.

El análisis de este ejemplo nos ha permitido tomar conciencia aún en mayor medida de lo complejas y variadas que son estas operaciones que todos nosotros realizamos con tanta frecuencia en nuestra vida diaria, casi sin darnos cuenta de ello. Hemos podido constatar ya como, junto al primer tipo en el que se actúa sobre el principio mediador de una de las dos triadas en liza, existe una modalidad alternativa consistente en actuar sobre el primer principio, el común a ambas, y con el que se inicia cada una de las dos. Semejante modificación tiene la ventaja de que no afecta a ninguno de los dos componentes ideológicos responsables de la situación de incompatibilidad. Así ambos quedan completamente preservados en su forma original, mientras que lo alterado es la estructuración de aquel aspecto de la realidad sobre el cual los dos eran aplicados.

En cualquiera de los dos casos, la incorporación ocasional del principio modificado permite conservar su versión más simple y *encubrir* los problemas que en ocasiones origina su empleo. Por ello, esta astuta medida es especialmente adecuada para preservar aquellos principios de los que no se quiere prescindir, pese a los problemas que en ocasiones puede originar su aplicación.

Si volvemos la vista atrás por un momento, comprobaremos fácilmente que este empleo opcional de unas versiones u otras de un mismo principio era precisamente uno de los rasgos que caracterizaban el pensamiento cotidiano. En su caso, se optaba por aplicar unas combinaciones de principios u otras, y unas versiones y otras de un mismo principio, en función de los intereses del momento. De este modo, no es necesario fabricar diferentes versiones de un mismo principio, por la sencilla razón de que éstas ya existen de antemano. En consecuencia, estas modificaciones ocasionales de una serie de principios tienen como resultado la creación de una situación similar a la que existe de partida cuando se razona en situaciones cotidianas. Los problemas han aparecido en un momento dado y se los ha solucionado, volviendo a una situación homóloga a la inicial.

Por otra parte, este mantenimiento simultáneo de dos versiones distintas de un mismo principio puede dar lugar, obviamente, a nuevas situaciones de potencial incompatibilidad entre las distintas categorizaciones realizadas. Así, por ejemplo, si se toman en consideración las dos versiones del

principio religioso a las que nos estamos refiriendo, los españoles pueden recibir dos categorizaciones sociales bien distintas desde el punto de vista religioso, al tiempo que otras dos categorizaciones morales igualmente diferentes, como consecuencia de las dos primeras. Lo mismo ocurriría si se utilizase a un mismo tiempo la categoría global de "los árabes" y la más particular de "los árabes de antes". Sin embargo, este peligro rara vez va a hacerse real. Pues ciertamente la gente no tiende de ordinario a hacer este tipo de cosas. Pero aunque la amenaza permanezca, así, solamente en estado latente, lo cierto es que se ha solventado una situación de incompatibilidad potencial por medio de la creación de otra nueva. Ha tenido lugar, pues, un *desplazamiento* de la misma. Pero la nueva posible situación de incompatibilidad no parece problemática por el momento, en la medida en que pese a su similar intensidad y pese a afectar a una parte igualmente central de la configuración ideológica, se ha resuelto un problema relativamente molesto y acuciante. Con ello basta. Y más aún, en cuanto que, quizá, la nueva amenaza nunca va a llegar a manifestarse.

Recapitulando sobre todo lo anterior, podemos afirmar que todas estas complejas operaciones de fabricación de nuevos principios contribuyen a que la configuración ideológica del sujeto se vuelva más y más compleja. Al tiempo, gracias a los nuevos principios y combinaciones que ha ido fabricando, el sujeto posee ahora la capacidad de realizar un mayor número de categorizaciones, y de modificar éstas en función de las circunstancias. Ha conseguido, así, dotarse de unos entramados de principios más ricos y más flexibles que los que poseía inicialmente. Es por esta razón por la que vamos a denominar a todas estas operaciones, operaciones de *flexibilización*.

Pero no todas las operaciones de flexibilización van a ser equivalentes. Hemos sido testigos de la diferencia existente entre aquellos casos en los que la modificación del principio tenía un carácter permanente y aquellos otros en los que tal modificación no era más que ocasional. La diferencia entre ambas modalidades radica en que en la primera tiene lugar una substitución definitiva de una parte de las categorizaciones que se estaban realizando con anterioridad. De este modo, el juicio general que se formulaba originalmente queda ahora restringido en su amplitud. Se produce un cambio definitivo. Ciertamente, no es tan radical como lo habría sido en el caso de que se hubiese suprimido sin más el principio y la combinación modificados, pero aún así ha sido un cambio importante. Por ello, vamos a denominarla operación de *flexibilización crítica o innovadora*.

Cuando la modificación es meramente ocasional, nada de esto ocurre. La antigua versión del principio, y la combinación en torno suyo, subsisten. Simplemente no se recurre a ellas cuando hay problemas. Vamos a denominarla, por ello, *flexibilización defensiva o conservadora*. Lo paradójico de esta última operación radica en que se incrementa la complejidad de la propia configuración ideológica, pero con el fin de preservar su simplicidad en lo más fundamental. Como reza el viejo dicho, se está cambiando algo para que nada cambie. Se está protegiendo la configuración de la perturbadora influencia de la complejidad del mundo real. Sin duda se asimila ahora una mayor información, se construye una visión de la realidad más compleja, pero sin que ello conduzca a cuestionarse la validez de las categorías empleadas más habitualmente, a las cuales se protege de algunas de las contradicciones a las que puede dar lugar su aplicación. Aquellos casos en los que esta aplicación resulta problemática, son solventados, pero recurriendo a medidas excepcionales, que por ser tales, neutralizan sus posibles efectos perturbadores.

En definitiva, en el caso de la flexibilización innovadora, la situación de incompatibilidad potencial es eliminada, mientras que en el de la defensiva es meramente neutralizada, y ello a costa de crear una nueva. Por ello mismo, podemos afirmar que el primer tipo de flexibilización supone una remodelación de la configuración de alcance más amplio que el segundo.

Todo este trabajo de análisis y de reflexión teórica nos va a permitir profundizar ahora un poco más en nuestro examen crítico de algunas de las contribuciones teóricas de Michael Billig (1985), análisis que ya habíamos iniciado en el apartado III.10. Como se recordará, habíamos criticado a este autor su contraposición, bastante pobre en nuestra opinión, entre "categorización" y "particularización". En realidad Billig engloba bajo este último término lo que para nosotros son dos operaciones distintas. La primera es la complejización- en ocasiones, acompañada de su particularización -de un principio categorizador, que da lugar a la construcción de categorías más particulares. Y la segunda estriba en el hecho de que las categorías más particulares, resultantes de la operación anterior, dejen de corresponderse con aquellas categorías con las que antes lo hacía la categoría más general de la que formaban parte inicialmente. Por ejemplo, si alguien crítica a las mujeres, pero luego distingue una subclase dentro de las mismas, a las cuales no se podría dirigir esta crítica, está dando lugar, con esta característica operación de particularización de un principio, a una desconexión de este género.

Por lo demás, su análisis acerca del modo en el que los blancos racistas del Sur de E.E.U.U. conciben la religiosidad de los negros es un ejemplo casi paradigmático del tipo de situaciones de las que nos estamos ocupando. Enfrentados a la incompatibilidad que surge cuando una misma persona puede ser categorizada moralmente de forma distinta en función de su raza negra y de su confesión cristiana, particularizan el principio que genera esta categoría, creando una versión restringida del mismo, que distingue entre el verdadero Cristianismo, propio de los blancos, y aquel otro plagado de supersticiones que profesan los negros. Con ello, la categorización racial y la religiosa de determinadas personas vuelven a ser ambas compatibles con una categorización moral negativa y, por lo tanto, resultan asimismo indirectamente compatibles entre sí.

Como resulta patente, este ejemplo particular constituye una buena muestra de la última modalidad de incompatibilidad potencial examinada en el apartado VII.2. En ella un mismo objeto, en este caso una misma persona, puede ser adscrita simultáneamente a dos categorías diferentes generadas mediante dos criterios también distintos, como ocurre aquí con la categorización racial y la religiosa. Ambas categorías van a corresponderse a su vez con otras dos categorías distintas generadas por un mismo principio, como es el caso en este ejemplo de la valoración moral favorable y desfavorable. Y así, en consecuencia, un mismo objeto acaba recibiendo finalmente dos categorizaciones opuestas.

Los análisis que hemos estado desarrollando nos muestran cómo las personas aparentemente más "rígidas" y "cerradas" son capaces, bajo ciertas circunstancias, de ser extraordinariamente flexibles. Las personas dadas a los estereotipos pueden particularizar cuando es preciso. Como señala el propio Billig (1985), pero expresándolo en nuestros propios términos, todo el mundo generaliza o particulariza, según el caso, y todo el mundo conecta y desconecta entre sí categorías más o menos generales. Pero, y esto es lo más interesante para nosotros, esta flexibilidad va a estar encaminada a veces a defender la permanencia de otros elementos cognitivos. Y la particularización, como nos muestran los distintos ejemplos de flexibilización defensiva que hemos ido examinando, pero quizá de manera más clara el de los blancos racistas de E.E.U.U., sirve en ocasiones como un medio para proteger unas generalizaciones muy amplias. Todo estos hechos nos han de servir, por ello, para precavernos contra una visión demasiado simplista acerca de la actividad cognitiva del ser humano. En el Capítulo IX trataremos de encuadrarlos dentro de una perspectiva teórica más amplia.

Las distintas operaciones de flexibilización conservadora e innovadora que hemos estado examinando hasta el momento se caracterizaban por estar basadas en las operaciones de complejización y de particularización. Ello es así porque nuestra experiencia personal nos sugiere que, en efecto, la mayoría de las operaciones de flexibilización se asientan sobre estas dos operaciones más

elementales. Sin embargo, aunque con menor frecuencia, también podemos observar otras operaciones de flexibilización cuyo fundamento está constituido por la simplificación y la generalización. De lo que se trata en estos casos no es de extraer un determinado objeto de una categoría dada, para que así ya no pueda ser objeto de la categorización que estaba afectando a los objetos incluidos en la misma, en virtud de una relación de correspondencia previamente existente. Por el contrario, lo que se busca ahora es que un determinado objeto quede incluido dentro de una determinada categoría, con el fin de que así pueda recibir las categorizaciones deseadas. El objetivo buscado es justamente el opuesto. No se pretende desconectar una categoría de una relación de correspondencia ya existente, sino conectarla. Y lógicamente el procedimiento utilizado para alcanzar este objetivo va a ser también el inverso del que hemos estado observando en los casos anteriores.

Para entender el funcionamiento de este procedimiento, vamos a analizar el caso de las mujeres marroquíes que trabajan fuera del hogar, analizado por Angeles Ramírez (1998) en la obra ya citada en el apartado VII.4.. Ya vimos como el trabajo remunerado fuera del hogar resulta, en principio, problemático para ciertas mujeres de este colectivo, al parecerles incompatible con su rol femenino tradicional, desempeñado en el interior del hogar y dirigido a asegurar la reproducción de sus miembros.

Naturalmente, de acuerdo a otros principios de categorización diferentes, esta actividad puede ser percibida positivamente, en su condición de actividad "moderna" y "emancipadora". Y asimismo, se la puede disculpar arguyendo la necesidad económica que impulsa a tomar este camino o los beneficios que puede traer consigo a más largo plazo. Pero aquí no nos interesan las manipulaciones de la "media ponderada" entre estas diferentes categorizaciones que ya hemos visto que podían llevarse a cabo, ni tampoco la posibilidad de poner en marcha alguna estrategia de flexibilización, defensiva o innovadora, basada en la particularización. En el caso de esta última, nos parece a nosotros, se trataría de distinguir este concreto trabajo remunerado realizado fuera del hogar de otros tipos de trabajos, que sí supondrían, al contrario que el primero, una infracción de los preceptos tradicionales. Habría entonces trabajos "decentes" e "indecentes". No sería lo mismo trabajar, por ejemplo, en el servicio doméstico, en casa de una familia "de fiar" que hacerlo en un bar, exponiéndose a las miradas de una multitud de hombres extraños.

Pero, como nos muestra el análisis de Ramírez (p. 256-257), también se puede adoptar otra estrategia alternativa, basada en la generalización de la categoría "trabajo femenino"- pero no en la de su principio generador, el cual simplemente resulta simplificado. Así, se define el rol femenino ante todo por su capacidad para contribuir al bienestar de los miembros del hogar. Ello permite la inclusión en su seno del trabajo remunerado que la mujer realiza fuera del hogar, al igual que su trabajo doméstico no remunerado. Se trata entonces de una contribución a la economía familiar, realizada además, por lo general, porque no queda otro remedio, dadas las dificultades económicas. Para ello ha sido necesario generalizar esta categoría, extrayendo de la misma aquellas categorías más simples referentes a la necesidad de que la actividad se realice dentro del hogar. Asimismo, el trabajo remunerado femenino ha sido igualmente simplificado y generalizado como categoría cognitiva. Se le ha definido en función de su contribución a la reproducción familiar, y no por sus otras cualidades, como su desempeño fuera del hogar, con el contacto con hombres extraños que ello puede implicar, o el incremento de la autonomía personal que puede proporcionar. De este modo, se han producido dos generalizaciones. La primera atañe a la categoría general en la que puede ser incluido el trabajo asalariado femenino y la segunda a esta misma categoría en sí.

Gracias a esta doble generalización, el trabajo remunerado femenino puede ser finalmente categorizado como acorde con el rol femenino tradicional y, por lo tanto, como un hecho positivo. Y además esta caracterización del mismo en función de su contribución a la reproducción del grupo

facilita el que el aumento de la autonomía de la mujer al que podría conducir se vea, total o parcialmente anulado, cuando el salario se entrega íntegramente al marido o al padre. De este modo, se ha desactivado una posible incompatibilidad potencial. Por lo demás, estas operaciones también podrán ostentar un carácter ocasional o permanente.

VII.6. Factores que favorecen la preeminencia de la flexibilización defensiva

Para nosotros la flexibilización innovadora y la conservadora son dos operaciones que todo el mundo realiza en mayor o menor medida. Pero el reconocimiento de este hecho elemental no nos debe hacer olvidar que ambos tipos de flexibilización, así como cualquier otra estratagema cognitiva ya examinada o aún por examinar, no se ejercen con la misma frecuencia sobre las mismas parcelas de la configuración global del sujeto. Y del mismo modo, y en segundo lugar, no todo el mundo aplica las mismas operaciones cognitivas sobre parcelas equivalentes de sus configuraciones ideológicas. Estas dos sencillas hipótesis van a guiar una gran parte de nuestro trabajo durante los próximos capítulos. En nuestra opinión, constituyen un punto de partida totalmente imprescindible para alcanzar una posición mínimamente equilibrada entre dos extremos en los que muy a menudo se incurre. Por una parte, existe una tendencia muy difundida a intentar clasificar, o casi mejor dicho, etiquetar, a las personas en grupos definidos en función de sus características psicológicas más estables. Ello conlleva una percepción del sujeto como alguien que actúa siempre de un modo más o menos parecido, accionado por poderosos resortes internos, y con bastante independencia de las condiciones exteriores. Por la otra, y en parte como reacción a la tendencia anterior, se ha venido desarrollando una creciente insistencia en la flexibilidad de la conducta y el pensamiento humanos y en las variaciones que ambos experimentan al compás de las que acaecen en el entorno que les rodea. Nosotros, si bien nos sentimos más cercanos a esta última forma de abordar los hechos, creemos que se debe evitar, de todas formas, cualquier posición extrema. Por ello, tras ese primer paso, consistente en describir una serie de operaciones cognitivas y en subrayar que todo ser humano puede servirse de ellas en algún momento, es preciso poner claramente de manifiesto que, unas y otras no se usan en general en los mismos casos, y que no todos los seres humanos lo hacen además en la misma proporción.

En cuanto a la primera hipótesis, vamos a partir de la distinción entre los componentes centrales y periféricos de toda configuración ideológica, desarrollada ya en el apartado III.13. De acuerdo con autores como Schnapper (1988) o, sobre todo, Rokeach (1960: Cap. II, y 1984), podemos señalar que, dado que cuanto más central es un determinado componente ideológico más profundamente estructura los aspectos básicos del pensamiento y la acción de todo ser humano, va a ser más lógico que el interés por preservarlos sea igualmente mayor. De este modo, si se produce una situación de incompatibilidad potencial en la que una de las dos combinaciones de principios implicadas desempeñe una función más central que la otra, será esta última la que será con mayor probabilidad suprimida o modificada. Pero cuanto más central sea, en términos relativos, la combinación "sacrificada", tanto más probable será que se la modifique, en vez de suprimirla, y que la modificación de la que sea objeto tenga un carácter más ocasional que permanente. En resumidas cuentas, lo más habitual, será que se supriman o se remodelen las combinaciones de principios más periféricos, con el fin de preservar las más centrales. De este modo, el cambio en el nivel periférico funcionará como garante de la estabilidad en el central. Pero este sistema de defensa se modulará a través de una suerte de escala referente a la profundidad de las reacciones, basada en el grado de "distancia" entre los niveles de centralidad de las dos combinaciones implicadas. Así, cuanto más periférica sea la una en relación con la otra, más fácilmente será suprimida y menos probable será que se aplique una estrategia de flexibilización conservadora.

Sin embargo, no todo el mundo hace un mismo uso de la supresión en proporción a la modificación ni de la flexibilización conservadora en proporción a la innovadora, incluso cuando las

configuraciones sobre las que opera se encuentran a una misma "distancia" en lo que atañe a su centralidad. No todo el mundo responde de la misma forma ante la aparición de contradicciones cognitivas, aunque la situación será por lo demás equivalente. Habrá, en consecuencia, individuos más reacios que otros a suprimir o modificar ciertos componentes ideológicos. En función de este hecho, resulta perfectamente posible diferenciar entre ciertos estilos cognitivos más o menos innovadores o conservadores y entre las distintas estructuras configuracionales ligadas a cada uno de ellos. Pero de esta cuestión no nos ocuparemos hasta el Capítulo IX.

Nos parece que, nuevamente, todo este planteamiento puede ser confrontado de un modo muy fecundo con algunas de las ideas desarrolladas en su momento por Festinger. Uno de los aspectos más llamativos de varias de las experiencias en las que se basa este autor consiste en que en ellas los sujetos parecen decidir qué es lo que les conviene pensar con relativa facilidad y rapidez. Así, si, por ejemplo, han tenido que esforzarse para conseguir algo, lo valoran más, si han tenido que renunciar a ello, lo valoran menos. Sin embargo, en la vida real muchas de las decisiones que tomamos, así como las reestructuraciones de nuestra visión de las cosas que realizamos tras ellas, son mucho más lentas y requieren de un mayor esfuerzo por nuestra parte.

Ello se debe, sin duda, a que estas decisiones poseen una mayor importancia objetiva, ya que las ganancias o pérdidas derivadas de ellas van a tener unas repercusiones más profundas sobre la vida del individuo. Es lo que ocurre cuando se trata de optar por una determinada profesión, una determinada pareja sentimental o, en el caso concreto del que nos estamos ocupando, por emigrar o no, por retornar o no, o por adoptar una estrategia más de repliegue, en vez de otra más "asimilacionista". Dado que en todos estos asuntos hay mucho en juego, resulta lógico que las representaciones o cogniciones referentes a los mismos ostenten un carácter central. Justamente por ello, las incompatibilidades potenciales que les afecten van a volverse lógicamente más incómodas para el sujeto. En esto coincidimos también con Festinger, para el cual la disonancia cognitiva será tanto mayor cuanto más importante sea la cognición para el sujeto, aunque él personalmente no proporcione criterios muy claros para determinar la magnitud de esta importancia.

De este modo, en vista de la gravedad de todas estas situaciones, es más probable que el sujeto reaccione de algún modo ante ellas en el plano cognitivo. Por ello, justamente, estas situaciones parecerían las más adecuadas para ser estudiadas. Es poco probable que pasen desapercibidas y, sin duda, las operaciones a realizar van a resultar un tanto complejas y, por ello, interesantes.

Sin embargo, Festinger y sus colaboradores optaron por estudiar situaciones mucho más sencillas. Ello les permitía analizarlas más fácilmente y además reproducirlas experimentalmente con menores dificultades. Son, pues, experiencias en las que resulta claro cuál es exactamente la contradicción cognitiva y cuáles son sus causas. Además el sujeto se ve impelido en ellas a actuar con rapidez. Nada tenemos que objetar a este procedimiento metodológico, pues la simplificación es el fundamento de cualquier actividad científica. Gracias a ella, los fenómenos resultan más fácilmente estudiables. Y en concreto, las experiencias de Festinger y otros han ayudado mucho, en nuestra opinión, a desentrañar algunos de los rasgos fundamentales de todos estos procesos cognitivos.

No obstante, al igual que ocurre siempre que se simplifica la realidad para poder estudiarla mejor, podemos preguntarnos en este caso en qué medida esta simplificación no supone la eliminación de ciertos aspectos vitales del fenómeno en cuestión, o dicho de otro modo, en qué medida esta simplificación no resulta excesiva. A este respecto, las experiencias de Festinger y sus colaboradores, pese a su indudable valor, trabajan con un objeto en gran medida peculiar. Lo que caracteriza ante todo a las experiencias a las que se ven sometidos sus sujetos experimentales es, al contrario que muchos hechos de la vida real, su escasa relevancia objetiva y, por lo tanto, presumiblemente también su

reducida importancia subjetiva. Pase lo que pase o sea cual sea la decisión adoptada, las consecuencias no van a ser especialmente importantes. Si uno opta por apuntarse a algún cursillo y decide que vale la pena para ello dejar de salir con los amigos durante una semana, o si hace lo contrario, y llega a la conclusión de que el cursillo en realidad no merecía tantos esfuerzos, las remodelaciones que tendrá que realizar en uno u otro caso en su configuración ideológica serán de escaso calado. Asimismo, el efecto de estas situaciones y decisiones sobre la autovaloración del sujeto tampoco parece que tenga ser especialmente profundo.

Además, estas consecuencias, ya en sí de poca importancia, quedan aún más aminoradas, para bien o para mal, por el hecho de que tienen lugar en una situación experimental y, por lo tanto, anómala. Por más que se trate de reproducir situaciones verosímiles, el sujeto no va a olvidar una serie de hechos. El primero consiste en que está interactuando fundamentalmente con desconocidos. Por lo tanto, lo que éstos puedan acabar pensando de él no le va a importar seguramente en exceso. Y el segundo estriba en que la situación experimental es ya de por sí una situación aparte, separada de la vida cotidiana. Está limitada espacial y temporalmente. Sea lo que sea lo que ocurra en ella, una vez concluida, no tendrá generalmente una excesiva repercusión posterior sobre la propia vida.

Toda esta ausencia de repercusiones de importancia otorga al sujeto una libertad de acción de la que se carece frecuentemente en la vida real. Va a estar dispuesto a jugárselo todo a una carta, porque ni el todo ni la carta importan demasiado. Es ello lo que le permite al sujeto experimental decidirse rápidamente por una determinada opción desde el punto de práctico y desde el punto de cognitivo-valorativo. Y sus decisiones no son solamente rápidas, sino que además pueden ser meramente provisionales. A lo mejor, en otra ocasión se toma la decisión contraria.

En cambio, en situaciones "normales", las decisiones importantes que tomemos pueden afectar decisivamente a nuestra vida real. Asimismo, actuamos en presencia de personas cuya opinión sobre nosotros generalmente nos importa en gran medida. Por todo ello, no es de extrañar que en su caso adoptemos nuestras decisiones con mayor lentitud y esfuerzo. Antes de cambiarnos de trabajo, de casarnos o divorciarnos, o de emigrar, la mayoría de nosotros nos lo pensamos durante bastante tiempo. Buena prueba de toda esta dificultad es además nuestra tendencia a consultar en tales ocasiones a los demás. Si lo hacemos, es entre otras cosas, porque nos interesa saber cómo reaccionarán ante nuestros actos. Ello evidencia aún más en qué medida estas situaciones son diferentes de las experimentales²⁵. Asimismo, muchas veces no se produce una única decisión, sino más bien un encadenamiento de decisiones a lo largo de un período de tiempo bastante dilatado, de tal forma que unas llevan a otras. La decisión no es casi nunca un acto creador a partir de la nada, como nos recuerda Lukács en su crítica al existencialismo (1975: p. 120-152), sino en gran parte el fruto de las acciones previas del sujeto y de la dinámica propia del entorno en el cual se encuentra enclavado.

Como consecuencia de todos estos factores, en las situaciones que revisten una gran trascendencia práctica es posible que aparezcan incompatibilidades potenciales fácilmente perceptibles. También lo es el que la respuesta a las mismas consista en una serie de operaciones de flexibilización defensiva. Pero, sin embargo, la misma complejidad cognitiva de la situación llevará a

²⁵ Mary Douglas en su *Introducción a la segunda edición española de Pureza y peligro* (1996), se refiere a este hecho, criticando los enfoques individualistas y reduccionistas acerca de los procesos de atribución causal y de decisión. Hay que señalar además que esta consulta a los demás vuelve mucho más complejos los propios procesos cognitivos en sí mismos. El sujeto no solamente asume o rechaza puntos de vista ajenos a los originalmente suyos; en cierta forma elabora además su propia postura en cooperación conflictiva con la de los demás. Esta afirmación no implica, por supuesto, la de que el pensamiento individual sólo pueda construirse mediante el diálogo o cualquier otra forma de comunicación con los demás. Nuestra posición al respecto ha quedado ya expuesta en el apartado I.7.

que las mismas se desarrollen poco a poco en el tiempo, al compás de la propia trayectoria vital de la persona. Ello evidentemente las vuelve menos observables en un laboratorio, pero también hace de ellas un hecho extraordinariamente rico, del que podemos aprender mucho, utilizando para ello, entre otras herramientas, las que nos proporcionan las experiencias de laboratorio del propio Festinger y de todos aquellos que han trabajado en su misma línea.

VII.7. El reforzamiento cognitivo. Los argumentos auxiliares

Si bien el surgimiento de incompatibilidades potenciales constituye un resultado lógico de la combinación entre componentes ideológicos muy dispares, no es en modo alguno la única consecuencia posible de esta situación. Junto a este efecto "en negativo", puede aparecer otro "en positivo". Se trata de lo que vamos a denominar aquí el *refuerzo* cognitivo o ideológico. Este consiste en el hecho de que las categorizaciones realizadas mediante un mismo principio insertado en combinaciones diferentes pueden ser coincidentes entre sí. De este modo, nos encontramos ante un hecho exactamente inverso del de la incompatibilidad potencial. En los capítulos anteriores hemos tenido ya la oportunidad de contemplar algunas coincidencias de este género, como, por ejemplo, las categorizaciones negativas de ciertos inmigrantes extranjeros, realizadas por medio de componentes ideológicos nacionalistas, racistas y modernistas. Esta coincidencia entre distintas categorizaciones va a conducir a que las mismas se refuercen entre sí. Este refuerzo se produce porque las asociaciones de principios que confluyen en una misma categorización forman parte de combinaciones distintas. Con ello, la categorización de la que se trate puede ser entonces remitida a varios componentes ideológicos a la vez. Se encuentra, así, "adherida" por varios sitios a la vez al sistema de representaciones del sujeto. Y ello le permitirá subsistir a pesar de que alguna de las combinaciones de principios mediante las que ha sido generada sea suprimida o alterada.

En nuestra opinión, el refuerzo cognitivo es un hecho bastante frecuente. En ocasiones no aparece de un modo espontáneo simplemente, sino que es el sujeto quien se esfuerza en hacerlo aparecer, sirviéndose al mismo tiempo de diversas combinaciones de principios para lograr una única categorización. Al obrar de este modo, está realizando una operación perfectamente simétrica de las que emprende cuando hace frente al surgimiento de alguna incompatibilidad potencial. Estas constituían un problema que debía ser solucionado de algún modo. De lo que se trataba era de responder a un hecho negativo. Ahora, en cambio, el objetivo perseguido no es el de proteger una combinación de principios frente a los incómodos resultados a los que puede dar lugar su aplicación, sino el de apoyarla en mayor medida de lo que ya lo está, de fortalecerla aún más. Se trata de una acción en positivo. Así, si el refuerzo cognitivo es lo opuesto a la incompatibilidad potencial, la búsqueda del mismo es igualmente el reverso de las distintas estratagemas mediante las que se hace frente a esta última.

Uno de los tipos de refuerzo cognitivo que nos parece de mayor importancia, y al cual vamos a dedicar una amplia atención en este trabajo, consiste en la elaboración de *argumentos auxiliares*, término éste del que ya hicimos una primera presentación en el apartado VI.3. Entendemos por tales argumentos aquellos cuya única función y razón de ser reside en reforzar una determinada categorización, a la cual se ha llegado ya, no obstante, por otros procedimientos distintos. Sirven, pues, para hacer más aceptable o creíble una idea que de todas formas ya ha sido aceptada previamente. Son premisas fabricadas en apoyo de unas conclusiones ya establecidas de antemano. En el caso de que no sean aceptados, no ocurrirá nada. No se renunciará a su conclusión, sino que a lo sumo se tratará de reemplazarlos por otros. De este modo, apuntalan, pero no cimentan. No constituyen la base de nada, sino tan sólo unos soportes suplementarios. Así, los argumentos auxiliares coinciden con lo que suele denominarse las racionalizaciones secundarias. No se les va a utilizar para construir independientemente ninguna representación de la realidad. Su carácter es totalmente accesorio,

suplementario. Son auténticos comodines, útiles, cuando conviene, y aptos para dejar en reserva o desechar, cuando no es así.

Los argumentos auxiliares se construyen recurriendo a esa "masa flotante" de principios suplementarios de la que todos disponemos en mayor o menor grado. Combinando estos principios entre sí, se consigue una serie de categorizaciones coincidentes con las generadas mediante los principios integrados de un modo estable dentro de la configuración ideológica del sujeto.

Podemos considerar que un argumento auxiliar es una representación generada mediante una combinación central de principios a la cual se supedita aquella otra que genera la representación que se pretende apoyar. De este modo, la combinación que genera el argumento auxiliar constituye una suerte de combinación central ad hoc para la que se busca apuntalar. Se trata de una suerte de falsa combinación central, al servicio de unos principios periféricos dependientes en realidad de otra combinación central diferente.

Naturalmente, este mismo carácter desechable ostentado por este tipo de argumentos se encuentra igualmente presente en las combinaciones resultantes de muchas de las operaciones de flexibilización conservadora que hemos estado examinado antes. Ciertamente, muchas de estas formas de conciliar combinaciones potencialmente incompatibles no son sino construcciones ad hoc, que, si, por alguna razón, no sirven, serán también desechadas. Pero la diferencia entre ambos casos estriba no en este hecho en concreto, sino en que las operaciones de flexibilización defensiva sirven para ir tejiendo la configuración ideológica, aunque este trazado pueda ostentar un grado de permanencia variable. En cambio, los argumentos auxiliares proporcionan apoyos, razones para mantener este tejido, pero realmente no forman parte de él.

La fabricación de argumentos auxiliares constituye una actividad cognitiva ampliamente extendida. La vida cotidiana está llena de ejemplos al respecto. Lo mismo ocurre con la más variada bibliografía en Ciencias Sociales. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos recordar, por ejemplo, como Robert Lowie en su clásica obra antropológica *Religiones primitivas* (1976: Cap. XIII) se ocupa ampliamente del modo en que los diversos pueblos indígenas de Norteamérica adoptaban en sus rituales religiosos los dibujos, cantos y movimientos estereotipados de sus vecinos y como intentaban luego racionalizar su empleo en función de sus específicos sistemas mitológicos. La literatura psicoanalítica ha dedicado también una gran atención a este tipo de racionalizaciones. En concreto Eric Fromm nos ofrece en *El miedo a la libertad* (1947: p. 185-187) un ejemplo particularmente ilustrativo. A un sujeto experimental se le induce mediante hipnosis a creer que se le ha robado un libro. Una vez en estado de vigilia, busca culpables y desarrolla una serie de argumentos que parecen corroborar sus hipótesis. Estos argumentos son únicamente medios de llegar a una conclusión predeterminada, que es necesario alcanzar de cualquier modo. Y en el momento en el que la conclusión deja de ser sostenida, porque al sujeto experimental se le hace dejar de creer en que ha sido víctima de este robo, estos argumentos se vuelven inútiles y son abandonados. La única particularidad de este caso consiste en que aquí el sujeto no ha elaborado previamente su punto de vista mediante el manejo de sus principios más centrales, sino que éste le ha llegado de fuera. Pero por lo demás, constituye un ejemplo absolutamente paradigmático del tipo de fenómeno del que nos estamos ocupando.

Cuando afirmamos que los argumentos auxiliares ayudan a que una determinada categorización resulte más aceptable, tenemos que especificar para quién se pretende que lo sea. Puede tratarse tanto de uno mismo como de los demás. En este último caso el sujeto puede considerar que la combinación de principios mediante la cual ha llegado a una determinada categorización no es aceptable para sus interlocutores, por lo cual se hace preciso fabricar otra nueva, que dé lugar a otra categorización semejante. Obviamente, es muy fácil que esto ocurra precisamente cuando la primera

de ambas combinaciones de principios forme parte de una ideología que no sea profesada por estos interlocutores. Puede ocurrir además que tal ideología sea juzgada negativamente, con lo cual quienes la profesan habrán de serlo también. En un caso así, habrá que camuflar literalmente los verdaderos motivos de lo que se hace o se dice. El argumento auxiliar se construirá entonces mediante una ideología secundaria o suplementaria, que funcionará como una auténtica ideología de camuflaje.

Vamos a ilustrar este hecho recurriendo a un ejemplo bien conocido. Es sabido que los líderes y partidos políticos juzgan de modos opuestos determinadas conductas dependiendo de que quienes las cometan sea afines o adversarios. Es lo que ocurre con actos tan variados como la corrupción, la aceptación de tráfugas en sus propias filas, las coaliciones entre fuerzas minoritarias contra una mayoritaria, o, en ciertos casos, el empleo de la violencia con objetivos políticos. Obviamente lo que tienen en común todas estas tomas de postura respecto a actos concretos es que el criterio principal que se aplica no se basa en la naturaleza del acto en sí- en el qué y en el cómo del mismo -,sino en las circunstancias que lo rodean- quién lo hace, contra quién, a favor de quién y para qué. De este modo, las categorizaciones de los actos concretos resultan ser el resultado de la aplicación de una serie de principios más centrales, que atañen a los diferentes grupos políticos, sus afinidades, sus intereses coincidentes o contrapuestos etc. Sin embargo, a la hora de justificar estas tomas de postura concretas, el recurso a esta combinación generalmente sólo va a convencer a quienes la profesen ya previamente, pero no a los demás. Puede ser, en todo caso, un argumento válido dentro del propio grupo, nunca un argumento de amplio consumo. Por ello, hay que instrumentalizar otras combinaciones presentes en un repertorio colectivo mucho más extenso. Así, siempre va a encontrarse argumentos auxiliares para condenar cualquier corruptela o disculparla relativamente o para rechazar cualquier tipo de violencia o aceptar alguno en particular.

Un ejemplo extremo de esta flexibilidad a la hora de valorar de manera diferente hechos muy similares ha sido históricamente el constituido por los llamados "cambios en la línea del partido", tan propios en otro tiempo de los partidos comunistas de todo el mundo. Entre ellos era muy común el que sus tomas de postura respecto a cualquier acontecimiento concreto se encontrasen supeditados a la política internacional de la Unión Soviética. De este modo, el partido comunista de un determinado país podía modificar bruscamente su actitud hacia un régimen o un partido en función de cualquier viraje diplomático de la U.R.S.S.. El caso del Pacto Stalin-Ribertrop es quizá el más conocido de todos ellos. A consecuencia de este acuerdo, los partidos comunistas, anteriormente resueltamente anti-nazis, apaciguaron enormemente esta ira y pasaron, en cambio, a criticar con mucha mayor decisión el colonialismo francés y británico. Incluso, los partidos comunistas de Alemania y sus aliados recurrieron temporalmente a argumentos tomados de la ideología nacionalista, para justificar su temporal falta de beligerancia contra los regímenes de sus países y su renovada hostilidad antibritánica y antifrancesa. Pero tras el ataque alemán a la U.R.S.S., año y medio después, y el subsecuente paso a una resuelta resistencia antifascista, todos estos partidos modificaron de nuevo sus argumentos auxiliares, haciendo entonces hincapié en la necesidad de una resistencia unitaria por la democracia y la liberación nacional.

Rokeach (1960: Cap. II, y 1984) se refiere a estos cambios como ejemplos extremos de la modificación de las creencias periféricas en función de las centrales, y del escaso valor que realmente poseen las primeras para el sujeto. Aunque, como trataremos de mostrar en el Capítulo IX, esta interpretación nos parece correcta, no traza esa distinción, que a nosotros nos parece tan relevante, entre el hecho de que las categorizaciones varíen en función de los principios centrales, y el de que luego estas categorizaciones se intenten justificar mediante determinados argumentos auxiliares. Pues, los cambios de posición de estos partidos podrían considerarse como una clara manifestación de una dependencia extrema de lo periférico respecto a lo central, pero las justificaciones de tales cambios no son sino argumentos auxiliares en apoyo de los mismos.

Un tipo muy extendido de argumento auxiliar, y que a nosotros nos interesa aquí especialmente, es aquél dirigido a justificar unos planteamientos derivados de una ideología religiosa, pero que no hace referencia alguna a las entidades suprasensibles en las que se basa esta ideología. Tales argumentos pueden ser, en primer lugar, razonamientos deductivos, basados en ciertos supuestos metafísicos, como el caso de las pruebas de la existencia de Dios, tan caras a la escolástica medieval. De hecho, de un modo más general una gran parte de la Teología puede considerarse como un intento de ofrecer argumentos filosóficos generales en favor de tesis religiosas admitidas ya de partida. En el caso de gran parte del *Kalam* (teología discursiva) islámico este objetivo tiene además un carácter plenamente explícito (Cuevas, 1972: Cap. III).

En segundo lugar, los argumentos auxiliares utilizados con estos fines pueden ostentar un carácter presuntamente "científico". Su objetivo es ofrecer una determinada representación del mundo empírico coincidente con la generada mediante una determinada ideología religiosa. Podemos distinguir dos variantes dentro de este tipo general. En la primera, se sostiene una determinada representación del mundo de origen religioso con la ayuda de algún argumento "científico", mientras que la argumentación estrictamente religiosa es mantenida en estado implícito. Lo que se trata de apoyar es la representación en sí, no la ideología a partir de la cual ha sido generada. Por ello, se puede incluso prescindir de la misma. En la segunda variante, el argumento "científico" justifica también una determinada representación promovida por una ideología religiosa. Pero la autenticidad de esta representación es solamente un medio para atestiguar el valor de la ideología de la que procede. A continuación vamos a ofrecer un ejemplo particularmente jugoso de la primera variante. De la segunda nos ocuparemos en el apartado VII.9.

Un joven licenciado en Derecho, y que actualmente trabaja como albañil junto con su hermano en España, reconoció su creencia en la eficacia de ese célebre embrujo marroquí que algunas mujeres practican con sus maridos, echando fragmentos de oreja de burro en su sopa, con el fin de volverlos mansos y obedientes. En su opinión, la oreja de burro producía este efecto debido a la acción de unos "microbios especiales" (*microbater jasa*) contenidos en el animal en cuestión y que producían este efecto. A veces también se recurre a este género de "microbios", con el fin de ofrecer una justificación adicional en favor del tabú contra la carne de cerdo. Se sostiene entonces que en esta carne habita una particular especie de los mismos resistentes a cualquier cocción. Y en verdad, estos microbios son muy útiles como factor explicativo. Pues se trata de seres imperceptibles por medios ordinarios y cuya supuesta existencia únicamente puede ser atestiguada por un reducido número de especialistas. Este hecho, pero solamente éste, les asemeja a las entidades suprasensibles, como los espíritus, las "fuerzas" o las "presencias". Así, su naturaleza y su función no resultan ser muy distintas de esas "energías" con las que en el mundo occidental ciertos esotéricos sustituyen a las entidades supraempíricas más tradicionales y que, por supuesto, poco tienen que ver ni con el concepto de energía propio de la Física, ni con el empleado en la vida ordinaria.

En los apartados anteriores hemos visto como en ocasiones puede existir un elevado grado de tolerancia hacia la presencia de incompatibilidades potenciales. En el caso de los argumentos auxiliares esta tolerancia va a ser máxima. Pues estos argumentos no sirven para construir en sí ninguna representación acerca de la realidad, sino tan sólo para apoyar las ya existentes de antemano. Por ello, es perfectamente factible que unos argumentos que apoyen una determinada representación se contradigan con otras de las representaciones sustentadas por el mismo sujeto. Incluso, los distintos argumentos auxiliares formulados en apoyo de una misma representación pueden ser incompatibles entre sí. Rokeach (1960: p. 3) nos recuerda a este respecto el chiste polaco en el que un hombre al que se le había prestado un tarro lo devuelve roto y, al ser increpado por el que se lo había dejado, replica con tres excusas incompatibles entre sí "yo te lo devolví intacto", "no me lo has dejado" y "ya estaba

roto antes". Bromas aparte, cada una de estas excusas es incompatible, ciertamente, con las demás, pero cada una de ellas es relativamente útil y resultará la más apropiada en función de las circunstancias concretas en las que se encuentren implicados los dos interlocutores.

Cuando los argumentos auxiliares poseen un carácter moral, y jerarquizan a las personas, las acciones, o las instituciones, como "mejores" o "peores" desde este punto de vista, podemos encontrarlos también con la presencia de contradicciones de este género. Se formularán entonces juicios morales distintos sobre acciones similares, dependiendo de que lo que se pretenda sea defender o atacar a alguien o a algo. Un cínico es precisamente alguien especialmente dado a utilizar argumentos de este tipo al servicio de sus particulares intereses.

En resumidas cuentas, toda esta fabricación de argumentos auxiliares y de flexibilizaciones defensivas, de la que nos venimos ocupando, supone una actitud oportunista, despreocupada por la coherencia de fondo y dirigida únicamente a solventar problemas a corto plazo. Podemos calificarla como un *oportunismo cognitivo*. Aunque todos somos hasta cierto punto oportunistas en este sentido, desde luego, hay gente que lo es más que otra, especialmente en ciertos casos. De ello nos ocuparemos en el Capítulo IX. No obstante, hay que insistir en que este oportunismo tiene sus límites. La gente es muy creativa, pero sólo lo es hasta cierto punto. No somos capaces de pensar o decir cualquier cosa, ni mucho menos de hacerla. Y ello no se debe únicamente a lo limitado de nuestro repertorio individual ni a nuestra restringida habilidad para manejar este repertorio. También se debe, antes que a cualquier otro factor, a que no todas nuestras combinaciones de principios se hallan integradas por principios suplementarios. Junto a ellos, están esos otros que organizan de un modo relativamente permanente nuestra visión del mundo y nuestra acción en él. Y estos principios parecen ser bastante estables. Cuando nos vemos enfrentados a un determinado reto, como el de justificar una determinada toma de posición, no podemos recurrir a cualquier argumento auxiliar. Y en realidad, a pesar de todo, tampoco podemos adoptar cualquier posición, pues las formas que pueda tomar esta última van a encontrarse delimitadas por los principios básicos que estructuran nuestro pensamiento y nuestra actividad. Por lo tanto, la excesiva insistencia en este oportunismo, que a veces se observa, puede llevarnos a ignorar la estabilidad de estos otros principios. Precisamente en el Capítulo IX, tendremos la ocasión de constatar cómo este oportunismo en el uso de los principios suplementarios, y también periféricos, se va a compaginar en ciertos casos con una acusada adhesión a los demás.

VII.8. Refuerzo y compensación

Junto a este refuerzo cognitivo, los argumentos auxiliares pueden servir también para hacer frente a las incompatibilidades potenciales. No se trata de utilizarlos para compatibilizar dos combinaciones en liza, como ocurre con las operaciones de flexibilización conservadora o innovadora, sino de servirse de ellos para atenuar la intensidad de una situación de incompatibilidad más sencilla, del tipo de las examinadas en el apartado VII.4. Habíamos observado allí cómo se podía manipular la composición del principio mediante el que se realizaba una categorización que entraba en contradicción con la que se deseaba obtener en su lugar. Por ejemplo, la propia conducta podía quedar categorizada como opuesta a los mandatos del Islam y, en consecuencia, como inmoral. Gracias a esta manipulación, la contradicción, sin desaparecer del todo, perdía ahora, por lo menos, parte de su intensidad inicial. Era lo que ocurría cuando se aducía el carácter temporal de la infracción o la existencia de factores atenuantes, como la existencia de un ambiente poco favorable. Pero esta intensidad también puede reducirse mediante otra estrategia diferente. Consiste en procurar que aquel mismo hecho condenado mediante unas determinadas combinaciones de principios reciba ahora una categorización más positiva por medio de otras combinaciones distintas. Si se realiza, después, una "media ponderada" entre las categorizaciones negativas y las positivas, el hecho en cuestión acabará

recibiendo una categorización más positiva que antes, y con ello, la distancia entre esta categorización y aquella a la que se aspira habrá de aminorarse por fuerza.

Continuando con el ejemplo del que nos hemos ocupado en el apartado VII.4, el estilo de vida infractor de los preceptos islámicos podría ser percibido, al mismo tiempo, como acorde con las normas de la vida moderna, como un medio para ser más fácilmente aceptado por los occidentales o, incluso, como un acto de afirmación personal, de desafío de las normas establecidas, mediante el que se puede demostrar la propia fuerza de carácter (Castien, 1999: p. 65-68). Así, estas categorizaciones positivas pueden combinarse ahora con las negativas, dando lugar a otra global de carácter moderadamente positivo, aunque aún lejos del ideal de la máxima idoneidad. Salta a la vista la coincidencia entre esta compensación y la afirmación de Festinger, a la que habíamos aludido en el apartado VII.2. de que la magnitud de una disonancia había de ser en parte el resultado de la proporción entre las cogniciones disonantes y las consonantes.

No obstante, esta nueva estrategia no se halla exenta de problemas. Pues las categorizaciones positivas y negativas entre las que se realiza esta "media ponderada", puede ser, de todas formas, potencialmente incompatibles entre sí, al referirse a facetas similares de un mismo objeto. De igual manera, en lo que atañe al planteamiento de Festinger, las cogniciones disonantes y consonantes con lo acertado de una determinada decisión ciertamente pueden compensarse entre sí y dar lugar, de este modo, a una cognición global ponderada y relativamente próxima al ideal perseguido. Pero, al mismo tiempo, debemos preguntarnos si no van a resultar también disonantes las unas con respecto a las otras, con lo cual el nivel de disonancia global soportado por el individuo va a tender a incrementarse finalmente.

Pero de lo que se trata es de solventar, casi cómo sea, una determinada incompatibilidad potencial que en una situación determinada resulta especialmente problemática. Al igual que en el caso de las flexibilizaciones defensivas y en el de los argumentos auxiliares, las nuevas incompatibilidades a las que pueda dar lugar la solución adoptada tenderán a ser ignoradas. Pues una vez solucionado el problema cognitivo al que era obligado hacer frente de algún modo, seguramente no habrá ya razón alguna para ocuparse de ellas, especialmente cuando se esté sustentando al respecto una orientación de carácter cotidiano.

VII.9. La fabricación de los argumentos auxiliares

¿Cómo se construyen los argumentos auxiliares? El primer paso para su elaboración consiste en la selección de las combinaciones de principios más adecuadas para el fin concreto que se persigue. Estas configuraciones son entresacadas de entre el conjunto de principios y combinaciones suplementarios integrados en el repertorio individual. Para ello, se hace uso de una operación de *etiquetación*. Podemos definir esta operación como la aplicación sobre el objeto de unas combinaciones de principios muy simples, lo cual tiene por resultado su inclusión dentro de una categoría muy general, en función únicamente de alguna de sus cualidades poseídas. Esta categorización tan general no viene acompañada de la aplicación de otras combinaciones de principios más complejas, capaces de dar cuenta de sus demás rasgos concretos. De este modo, el objeto queda simplemente adscrito a una categoría general, pero la gran mayoría de sus aspectos particulares quedan ignorados. Así, esa reducción del objeto concreto, con toda su riqueza, a una pequeña parte de sus cualidades, a la que ya nos habíamos referido en el apartado III.2. como un resultado inevitable de todo proceso de categorización, se produce ahora de un modo mucho más intenso, prácticamente extremo. Y lógicamente, por esta razón va a ser mucho más fácil el que un mismo objeto sea etiquetado de diferentes maneras, según el caso, en función de sus distintas características, apareciendo en cada situación como un perfecto representante de una serie de tipos completamente opuestos entre

sí. Basta para ello con que el principio complejo mediante el que se le categoriza posea una combinación constituyente debidamente flexible. Tiene lugar, así, una auténtica *percepción selectiva*. Se toma del objeto sólo aquello que interesa de él y se deja de lado todo lo demás. Es ello precisamente lo que permite, como ya vimos en el Capítulo IV, que tal objeto se vea estereotipificado o incluso prototipificado.

En el caso de la fabricación de los argumentos auxiliares, la etiquetación de una determinada idea da lugar a que la misma sea percibida como susceptible de ser articulada con otras distintas, a fin de construir con todas ellas una argumentación suplementaria. De este modo, las combinaciones de principios son tomadas o construidas en función únicamente de aquello por lo que interesan en un momento determinado, dejando de lado todo lo demás. Y esta etiquetación de los principios, permite asimismo la de los hechos, reales o ficticios, susceptibles de ser etiquetados mediante tales principios. Por lo demás, lógicamente, estas combinaciones de principios, a las que se recurre a la manera de auténticos comodines, pueden entrar en contradicción unas con otras, o incluso con otras porciones de esa misma configuración ideológica a la que se quiere reforzar con ellos. De igual manera, con muchas de estas combinaciones se podrían construir argumentos auxiliares dirigidos a apoyar conclusiones exactamente opuestas a aquellas a las que se está tratando de apuntalar con su ayuda. Pero nada de esto resulta importante en general para el sujeto que se sirve de ellos. Y asimismo, los hechos etiquetados por estas combinaciones ad hoc, podrían serlo igualmente de otras maneras muy distintas, y con fines por completo opuestos, pero este hecho tampoco parece afectar mucho a quien se vale de ellas.

Si bien la construcción de los argumentos auxiliares reposa siempre sobre este procedimiento de etiquetación, en un nivel más concreto puede tomar luego formas de lo más diverso. De este modo, los elementos ya etiquetados como de utilidad, pueden ser empleados de muy diversas maneras. En cada caso, la relación entre el argumento aducido y la conclusión buscada será diferente. Vamos a describir ahora algunos de estos distintos sistemas de correspondencias entre las premisas y la conclusión, en los que consiste todo argumento auxiliar. Cada uno de estos sistemas de correspondencias está basado en un procedimiento muy concreto y diferente del de los demás. Naturalmente, no nos guía en este punto ninguna pretensión de alcanzar una exhaustividad absoluta, ni ningún propósito de agotar nuestro objeto de estudio.

El primero de estos procedimientos consiste en lo que podemos denominar el recurso a una *generalización abusiva*. Muchos argumentos auxiliares consisten en categorizaciones particulares, a las que se convierte en el fundamento de otra de amplitud mucho más general. Así, cuando, por ejemplo, una determinada práctica islámica, como el tabú contra la carne de cerdo es calificada de científicamente justificada, la conclusión final que se extrae es la de que el Islam es globalmente acorde con la Ciencia.

En un caso así, lo que se ha hecho es utilizar los principios mediante los que se categorizaba cada práctica particular como los principios constituyentes de otro más complejo con el que se categoriza globalmente al Islam. De este modo, por medio de un procedimiento inductivo, se agrupan los casos particulares para componer otro de naturaleza más amplia. Es sabido que, desde el punto de vista epistemológico, nunca se puede extraer de la acumulación de enunciados particulares un enunciado general. Así lo ilustran algunos ejemplos clásicos, como el aserto de que la salida diaria del Sol no implica que ello mismo vaya a ocurrir mañana, o la fábula del pavo empirista que, tras observar durante un cierto tiempo el comportamiento de sus cuidadores, llega a la conclusión de que será alimentado por siempre y jamás por ellos tal y como lo ha sido hasta ahora, hasta que el día de Navidad le rebanan la garganta (Chalmers, 1987: p. 28-29). No obstante, en la vida práctica continuamente inducimos enunciados generales a partir de la acumulación de hechos particulares, basándonos, para ello, en el supuesto metafísico de la existencia de un cierto orden en el mundo. El

problema consiste entonces en determinar más o menos cuántos casos son suficientes para realizar extrapolaciones bien fundadas. En este punto, no existe un criterio claro y preciso, aunque pueda ser establecido en términos aproximativos. Por ello, podremos hablar de una generalización abusiva cuando el número de casos aducidos sea marcadamente insuficiente.

Pero, dado que nos encontramos ante un argumento auxiliar, es decir, ante un intento de demostrar algo ya aceptado previamente, la generalización abusiva no tiene por objeto proporcionar tanto pruebas empíricas en sí, como *ejemplos* o *ilustraciones* de la generalización postulada. Y lógicamente, si el ejemplo no resulta válido o es refutado, se podrá buscar en seguida otro distinto sin mayores problemas.

Puede ocurrir, incluso, que la generalización se realice a partir de un único caso. Era así como obraba uno de nuestros informantes cuando denunciaba que los judíos son desde hace siglos una comunidad que vive de espaldas a los mandamientos de Dios, que los incumple sistemáticamente. Como prueba de ello, aducía el episodio de la adoración del becerro de oro. Para que pueda construirse un caso ejemplar de este tipo, es necesario que exista algún ejemplo concreto, real o ficticio, que pueda ser encuadrado dentro de la categoría general. Con ello, se produce finalmente una asimilación entre el hecho particular y el hecho general. Así, el primero pasa a convertirse en una suerte de prototipo o *paradigma* del segundo, casi en una suerte de cristalización o materialización del mismo. Y con esta asimilación entre la "prueba" y la conclusión, ésta última se presenta como algo autoevidente, aunque no dependa realmente de aquélla.

Estos casos paradigmáticos no sirven únicamente para apoyar una tesis más general. Asimismo, pueden servir para que determinados acontecimientos concretos queden identificados con ellos, debido a su posesión de ciertos rasgos compartidos. Este efecto se consigue mediante la asimilación de este hecho concreto al ejemplo paradigmático, y, en muchos casos también, mediante la subsunción del acontecimiento concreto dentro del caso general. Esta subsunción se basa en un proceso de etiquetación, en el cual se toma del acontecimiento concreto solamente aquello en lo cual se parece al caso paradigmático, y se desdeña lo demás. Tal etiquetación resulta además favorecida por la tendencia del pensamiento cotidiano a operar con bloques de categorías entrelazadas. Pues gracias a ello, cuando un objeto recibe una determinada categorización, se hace asimismo acreedor de otras muchas. No solamente se ignoran aquellos rasgos suyos que pudieran resultar contradictorios con los del caso paradigmático, sino que además se le añaden otros, que quizá no posea, pero que concuerda con los de aquél. Tiene lugar, de este modo, una prototipificación del caso concreto. Como consecuencia de esta subsunción, el hecho concreto asimilado al paradigma se convierte ahora en un nuevo paradigma, y con ello la conclusión ligada a aquél recibe un nuevo apoyo. Así, la construcción de un paradigma y la asimilación a él de ciertos casos concretos tiene como fruto la multiplicación del número de paradigmas, o si, este sigue siendo uno solo, su diversificación y enriquecimiento.

Obviamente, estos ejemplos paradigmáticos, como parte del repertorio colectivo de un grupo humano, van a ostentar con frecuencia una cierta antigüedad. De este modo, no debemos extrañarnos de que sea muy frecuente la presentación de acontecimientos históricos pasados como paradigmas de fenómenos generales, en los cuales podrían quedar incluidos los hechos presentes. Es lo que vimos que ocurría en el apartado V.9. con el uso de una serie de ciertos episodios de la historia islámica. Pero hay muchos más ejemplos de este tipo. En otra ocasión, mientras conversaba con un joven marroquí, firme partidario de Sadam Hussein, este informante señaló como ya el Califa Omar Ibn al Jattab había expresado su deseo de que una muralla de fuego se interpusiese entre árabes y persas. Se trataba de un modo de expresar la enemistad entre ambos pueblos y la visión negativa de los persas. Los persas actuales eran asimilados a los de antaño, con todos sus rasgos negativos. Por supuesto, como ya podría esperar el lector, una gran parte de estos paradigmas van a ser extraídos en nuestro caso del Corán y

los *hadices*. Con ello, tales paradigmas van a resultar más creíbles aún. Un ejemplo al que ya nos hemos referido es el de la frecuente asimilación de quien desafía los mandatos de Dios al Faraón al que derrotó Moisés. Nos viene a la memoria cómo refiriéndose a la Guerra del Golfo, un informante señalaba que "Ese Bush se cree que es Dios, es como el Faraón, pero Dios está por encima de él. Si quiere puede destruirlo a él y a América en un instante".

En ocasiones, los casos particulares, indicadores de la existencia del hecho general, pueden ser fabricados además mediante procedimientos un tanto peculiares. No se trata de que sean inventados en el estricto sentido del término. Más bien, lo que suele hacerse es recurrir a la media verdad, que, como dice el tópico es también una media mentira. Por medio del procedimiento de la etiquetación, se agrupa aquella información que parece útil y se deja de lado la que podría contradecir la tesis defendida. Se construyen, así, los casos particulares pertinentes y se evita la aparición de aquellos otros que podrían resultar contraproducentes.

Ismael Qailani en su obra ya citada en el apartado V.9. nos ofrece un excelente ejemplo de este modo de proceder. Como ya apuntamos anteriormente, el objetivo de este autor consiste en demostrar el carácter nefasto de la secularización para los estados islámicos. En su opinión, la separación entre religión y estado es una importación de Occidente, en fragante contradicción con la verdadera naturaleza del Islam. Este contiene normas tanto para esta vida, como para la venidera, constituyendo un sistema global, que reglamenta el conjunto de la existencia humana. Estas normas además son de extraordinaria eficacia y logran su propósito de promover una vida terrenal feliz, como base para la futura entrada en el Paraíso. En cambio, las que promueve la religión cristiana son profundamente nocivas. Esta es la razón de que, mientras que la historia del Islam durante la Edad Media fue la de una sociedad justa y próspera, la de la Edad Media europea fue una sucesión de injusticias, abusos y miseria. La secularización en Occidente ha supuesto una medida positiva, al poner coto a la acción destructiva de las distintas iglesias cristianas. En cambio, en el mundo musulmán, a pesar de su carácter parcial, ha implicado ya la renuncia al sistema jurídico responsable de su anterior prosperidad. De ahí que quienes promueven la secularización sean cómplices del imperialismo occidental y del Sionismo, los cuales solamente buscan debilitar al mundo islámico para poder dominarlo más fácilmente.

No nos interesa aquí el valor de estas tesis, que por lo demás no son en absoluto originales, sino tan sólo algunos de los argumentos a los que recurre Qailani en su apoyo. Su contraposición entre la visión positiva de la civilización islámica clásica y la de la Europa "premoderna" se basa en una serie de "pruebas empíricas". Por una parte, se mencionan hechos tales como las declaraciones del Califa Omar ibn al Jattab, en el que se presenta a sí mismo como un hombre igual que los demás, elegido por la comunidad para desempeñar un cargo, y que podría ser depuesto por ella, o se alude al hondo sentido de la justicia del Califa de la dinastía Omeya Omar ibn Abdelaziz, y a los consejos que recibió del célebre sabio y moralista Hassan al Basri antes de acceder al Califato, así como a la generosidad de estos califas a la hora de impartir limosnas (Qailani, 1993: p. 75-105). En cambio, al referirse a la Europa cristiana, vemos desfilar ante nosotros sin solución de continuidad la caza de brujas, el proceso contra Galileo, la Guerra de las Investiduras, la Inquisición, las persecuciones contra los herejes, la compra de indulgencias y las Guerras de Religión (Ibid: p. 106-128)

El contraste no puede ser mayor. Pero este contraste ha sido construido ignorando, en el primer caso, todo lo que podría ser condenable, como las interminables guerras civiles para hacerse con el Califato, la esclavitud, las persecuciones contra los disidentes, la extorsión de las poblaciones sometidas o el progresivo estancamiento económico y, en el segundo, todo lo que podría ser aprobado, como el desarrollo económico, que fue la base de un progresivo poder militar, junto con todos los desarrollos culturales y científicos ocurridos ya en aquellos lejanos tiempos.

Tal y como podemos apreciar, se han establecido un serie de correspondencias muy simples entre la civilización europea cristiana y diversos acontecimientos negativos y entre la civilización musulmana medieval y diversos acontecimientos positivos. Todas estas correspondencias pueden aducirse en apoyo del carácter negativo o positivo de cada una de estas civilizaciones, funcionando como argumentos auxiliares respecto a la tesis general de la diferencia de valor entre ambas. Estas distintas correspondencias han sido elaboradas seleccionando lo percibido como positivo en uno de los lados y lo negativo en el otro. Para poder hacer tal cosa, ha sido preciso ignorar en cada campo aquello que no convenía. Se ha hecho gala de una acusada *percepción selectiva*. No se ha percibido, ni se ha querido percibir aquello que no interesaba. Cada hecho ha sido etiquetado del modo que se ha considerado más útil.

Podemos preguntarnos también qué es lo que ocurre cuando las diferencias entre el paradigma y el caso concreto que se quiere asimilar al mismo son de tal magnitud que no resulta ya posible encajar este último dentro del primero, mediante esta percepción selectiva. En un caso así, se puede optar por neutralizar los componentes más incómodos del caso concreto con el que se está trabajando, mediante una operación de particularización. Uno de nuestros informantes nos ofrece un ejemplo extremo de este modo de proceder. Un día en el curso de una conversación acerca de las diferencias entre el Islam y el Cristianismo, él se refirió a la célebre comparecencia de un grupo de fugitivos musulmanes ante el Negus de Etiopía para solicitar asilo en el año 619. El Monarca etíope les solicitó que le expusiesen cuáles eran sus doctrinas, y tras escucharlas exclamó que entre tales doctrinas y las cristianas la diferencia tenía el mismo espesor que el de una pluma. Ello demostraba para nuestro informante que originalmente el Islam y el Cristianismo fueron muy semejantes. Si ahora ya no lo eran tanto, ello tenía que deberse a la posterior adulteración (*tajrif*) del Cristianismo.

Como vemos, la anécdota histórica era auténticamente hipostasiada. No sólo no se cuestionaba su autenticidad, sino que además se partía del hecho de que el Negus estaba absolutamente en lo cierto. No se pensaba en que pudiera haberse equivocado, o estar exagerando o, más sencillamente, haber minusvalorado las diferencias entre ambas doctrinas como un modo de manifestar su simpatía hacia los refugiados musulmanes en los que percibía claras similitudes ideológicas. El paradigma no era pues objeto de examen crítico alguno. Y ello suponía por cierto ignorar, en este caso concreto, otras muchas afirmaciones de la diferencia entre ambas religiones, referentes ya a los primeros tiempos del Islam, empezando por ciertos pasajes del propio Corán.

Naturalmente, aparecía entonces el problema de cómo compaginar este paradigma incuestionado con la actual existencia de diferencias manifiestas entre ambas religiones. Con el fin de lograr conciliar ambos elementos, nuestro informante distinguió entre dos formas de Cristianismo, la antigua, la de la época del Negus, y la moderna. La primera se asemejaría profundamente al Islam, tal y como se desprendía del relato que estaba utilizando, mientras que la segunda diferiría acusadamente del mismo, tal y como se derivaba de su personal visión del Cristianismo. De este modo, tuvo lugar una operación de flexibilización defensiva basada en la elaboración de categorías más particulares y en su desconexión de otras. Se trataba de escindir en dos aquella categoría que podía mantener también dos relaciones de correspondencia distintas. Los elementos mediadores que hacían posibles cada una de estas dos correspondencias, el relato paradigmático y la visión actual del Cristianismo, no sufrían en cambio modificación alguna. Con ello, este caso resulta ser semejante al de la distinción entre los dos tipos de "árabes", del que nos ocupamos en el apartado VII.5.

El interés de nuestro informante en conservar estos dos elementos mediadores no le dejaba prácticamente otra opción desde el punto de vista cognitivo. Al menos, nosotros no somos capaces de encontrarla. Y al tiempo, la inesperada diferencia entre el Cristianismo de estas dos épocas se

constituía en una nueva prueba empírica de la nefasta influencia del *tajrif* sobre esta religión. Así, esta tesis recibía una nueva corroboración, con lo cual aumentaban las razones para sostener la inferioridad del Cristianismo respecto al Islam.

Junto a esta generalización abusiva a partir de casos particulares, en ocasiones tan caprichosamente contruidos, existen también otros procedimientos distintos para conectar las premisas y la conclusión del argumento auxiliar. Uno de ellos consiste en la "demostración" de la existencia de un determinado hecho particular mediante la demostración de la de otro cuya relación con él es sólo muy lejana e improbable. Por ello, tan sólo si se acepta previamente, por otras razones, la existencia del hecho a demostrar, se podrá aceptar que este presunto indicador revela realmente la existencia de tal hecho.

Un ejemplo extremo lo encontramos en una joven marroquí que intentando demostrar la veracidad de los relatos bíblico y coránico sobre el aniquilamiento del Faraón y de su ejército por las aguas del Mar Rojo, adujo en un momento dado de la conversación como prueba de este acontecimiento la existencia de la momia de Ramsés II que se exponía en el Museo Británico. ¿Qué relación estaba estableciendo entre ambos hechos? Sencillamente la exposición de la momia debió de parecerle un indicio de la realidad del Egipto faraónico, que ella vinculaba automáticamente con el relato en cuestión.

En realidad, el modo de operar de esta informante no es particularmente inusual. Se trata simplemente de una variante extrema del procedimiento de etiquetación. Un hecho es categorizado de algún modo como relacionado con otro y, por lo tanto, como una "prueba" del mismo. La interpretación de los presagios ha constituido tradicionalmente un campo privilegiado para este tipo de etiquetación en su grado máximo. Autores como Lévy-Bruhl (1971) o Evans- Pritchard (1976) nos muestran como muchos hechos, como accidentes o muertes por enfermedad, son encajados dentro de lo que podemos denominar una especie de molde prefabricado, en donde se les convierte en síntomas de la acción de un agente sobrenatural, con frecuencia vinculado a una persona concreta. Del mismo modo, la literatura escatológica de cualquier lugar puede tomar cualquier catástrofe como un signo de otras posteriores. Pero obviamente, lo "basto", por así decir, de este procedimiento de etiquetación, su falta de atención a las características concretas del objeto sobre el cual se ejerce, permite ahora en mayor medida que nunca el que un mismo hecho se convierta en el síntoma revelador de realidades ocultas totalmente diferentes, e incluso opuestas entre sí. En su obra *En pos del Milenio* (1981:Cap. VI), en la cual se ocupa de la historia de los movimientos milenaristas en Europa Occidental, Norman Cohn nos ofrece un ejemplo particularmente esclarecedor. Nos muestra, así, como el Emperador Federico II, a causa de su enfrentamiento con el Papado, fue tomado por los partidarios de este último como el Anticristo y por sus detractores como el virtuoso Emperador de los Últimos Días. De este modo, un mismo personaje real se hacía susceptible de dos etiquetaciones por completo opuestas, en virtud de unos mismos actos.

Pero los argumentos auxiliares no sólo pueden basarse en una ejemplificación de lo general por medio de lo particular, o en una indicación de un hecho por otro. Asimismo, puede apoyarse en una relación de causalidad. Se trata de postular la existencia de un supuesto efecto atribuible al factor causal cuya actuación se intenta demostrar de este modo. En este caso el argumento auxiliar no recurre a un indicador o a un ejemplo del fenómeno supuestamente existente, sino a un supuesto efecto del mismo. Pero la relación causal aducida va a tener en realidad poco poder explicativo. Ello va a ser así, porque la relación entre la presunta causa y el efecto a defender va a ser establecida a través de procedimientos un tanto cuestionables. Se va a tratar, pues, de una *causalidad insuficiente*.

Una primera variante de este nuevo procedimiento consiste en el establecimiento de una relación causal de carácter *circular*. En este caso **A** es la causa de **B** y **B** la de **A**. Un buen ejemplo nos lo ofrece la teoría del carácter revelado del Corán. Esta teoría se apoya, entre otros argumentos, en las propias afirmaciones de este libro, las cuales sólo pueden ser creídas, si se acepta previamente su carácter revelado. De este modo, al final sólo puede aceptarse el enunciado si se cree en él.

En un segundo caso, el supuesto efecto de la causa puede tener una existencia muy *dudosa*. Sólo si se cree en la causa se creerá en que ha producido tal efecto. Esto es lo que ocurre con el extendido argumento del "milagro literario", para demostrar el carácter divino del Corán. De acuerdo con esta tesis, la belleza del texto coránico es tal que ningún ser humano puede haber sido su autor, por lo cual debe ser necesariamente obra de Dios. Es sabido que este ha sido tradicionalmente uno de los argumentos más esgrimidos por los musulmanes en defensa de su religión. Ya en el propio Corán, podemos ver como Mahoma desafía a los poetas o incluso a los genios a que intenten componer si quiera un solo versículo comparable a los del texto que a él se le está revelando (A. 2, v. 31). Pero de hecho, esta calidad literaria absolutamente inigualable del Corán es un hecho cuestionable, y que de hecho ha sido cuestionado por algunos orientistas como Rodinson. De este modo, este argumento auxiliar sólo convence a los ya convencidos previamente del carácter divino del Corán. El hecho de que el Corán posea una belleza inigualable (**A**) sólo es admitido por quienes creen que es la palabra de Dios (**B**), lo cual se demuestra, en parte, por su presunta belleza inigualable (**A**). En definitiva, el supuesto efecto como argumento auxiliar, se sustenta a su vez en un segundo argumento auxiliar basado en una relación de causalidad circular.

En una tercera variante se atribuye un efecto real únicamente a una posible causa, dejando de lado las otras alternativas, por medio de la pertinente percepción selectiva, propia de la etiquetación. De este modo, al eliminar las otras causas alternativas, el efecto se convierte inevitablemente en la única prueba posible de la causa. Nos encontramos, así, ante una *causalidad exclusiva*. Es el célebre caso de la demostración de la existencia del dios Neptuno a partir de la observación de la tormentas, que resultan entonces, al parecer, inexplicables de ninguna otra manera. Pero hay más ejemplos de este tipo. En uno de ellos un informante señalaba que la prueba de la menor capacidad intelectual de la mujer y de su menor habilidad para controlar sus emociones residía en el hecho de que en el Derecho Islámico su testimonio vale la mitad que el de un varón. Las otras posibles explicaciones de este hecho eran dejadas de lado, empezando por la situación de discriminación social que la mujer ha sufrido históricamente en las sociedades islámicas y en otras muchas.

Nuestro segundo ejemplo nos lo ofrece Maurice Bucaille. Este médico francés convertido al Islam y recientemente fallecido es autor de varias obras en las que intenta demostrar la concordancia entre los modernos descubrimientos científicos y ciertos versículos coránicos. Este *concordismo* es una tendencia ideológica bastante extendida en el mundo islámico a la cual nos referiremos más detenidamente en el próximo capítulo. En una de sus obras, escrita conjuntamente con Mohamed Talbi (1989), Bucaille tratando de demostrar la veracidad de la afirmación coránica de que el cadáver del Faraón ahogado en el Mar Rojo fue enseguida retirado y enterrado, de tal modo que no se perdió en el mar, señala que los análisis de la momia de Menneftah- al que habitualmente muchos autores identifican con el Faraón del Exodo -no revela ningún signo de haber estado inmerso en agua. Para Bucaille esto constituye una prueba clara de la veracidad del Corán. No parece que se le haya pasado por la cabeza otra explicación alternativa, como podría serlo la de que simplemente no muriese ahogado, sino en tierra.

Junto a estos casos en los que se postula un efecto para demostrar la actuación de una determinada causa, puede darse igualmente la estrategia opuesta. Se tratará de demostrar que se ha producido un determinado efecto y no otro. Y para ello, habrá que recurrir a las posibles razones para

que haya sido así en efecto. Uno de los procedimientos para establecer este nexo entre el efecto supuestamente acaecido y su supuesta causa consiste en lo que podemos denominar una *causalidad parcial*. Consiste en el recurso a un factor causal cuya actuación es responsable ciertamente de algunos efectos palpables sobre el conjunto de acontecimientos a explicar. Pero estos efectos han afectado únicamente a algunos acontecimientos de la secuencia casual completa y no, en modo alguno, al resultado global de la misma.

De nuevo, el joven marroquí admirador de Sadam Hussein, al que nos hemos referido más arriba, nos ofrece algunos ejemplos muy interesantes de este modo de proceder. En una ocasión, en el curso de una amistosa conversación, se mostró en desacuerdo absoluto con nuestra afirmación de que la Guerra entre Irán e Iraq no había tenido un vencedor claro. Para demostrarlo, se refirió a cómo el empleo de misiles por parte de Iraq contra las ciudades de Irán consiguió forzar a la aviación de este país a cesar en su bombardeos contra las de Iraq. A partir, pues, de un éxito parcial estableció un éxito global. Un factor que podría explicar, a lo sumo, un fragmento de la secuencia, se convierte en la base para explicar el supuesto desenlace final de la misma. De igual manera, este mismo informante tampoco reconocía que el ejército iraquí hubiese sido derrotado en la Guerra del Golfo. En contra de esta tesis aducía los ataques con misiles contra Israel y los daños causados por ellos, que habían sido celebrados además con disparos al aire por parte de los tanquistas sirios. De nuevo un cierto éxito parcial, propagandístico ahora más que militar, se convertía prácticamente en una victoria total. Y una demostración de hostilidad hacia Israel por parte de los soldados sirios resultaba al final más importante que la alineación efectiva de su país contra Iraq.

Mediante todas estas sencillas tipologías no pretendemos en modo alguno agotar la materia de la que nos estamos ocupando. Ninguna de ellas aspira a ser exhaustiva. Solamente hemos pretendido que el lector se haga ya una primera idea de la enorme variedad y riqueza que presentan los argumentos auxiliares. Por otra parte, no hay que olvidar que, como venimos argumentando desde el apartado III.9., es difícil distinguir en muchos casos entre las relaciones de causalidad en el sentido estricto y otras justificaciones de la existencia de un hecho. En general, se trata sólo de relaciones de indicación en un sentido un tanto general. Por ello mismo, un afán excesivo a la hora de clasificar los argumentos auxiliares acabaría posiblemente violentando su naturaleza.

Capítulo VIII

INCOMPATIBILIDADES Y REFUERZOS ENTRE LAS IDEOLOGÍAS ISLAMICA, NACIONALISTA Y MODERNISTA

VIII.1. Introducción

A lo largo del capítulo anterior hemos tratado de sentar las bases de un modelo de análisis general, capaz de dar cuenta de las diversas situaciones de incompatibilidad o de refuerzo cognitivo que pueden suscitarse cuando el sujeto combina entre sí diferentes componentes ideológicos, especialmente cuando estos componentes pueden ser remitidos a ideologías muy distintas. En este nuevo capítulo vamos a aplicar este modelo general sobre el específico objeto de estudio del que nos estamos ocupando en esta investigación. Por ello, una vez descritas por separado las ideologías islámica, nacionalista y modernista, vamos a abordar ahora algunas de las posibles combinaciones que pueden establecerse entre los principios integrados dentro de cada una de estas tres ideologías, junto con algunas de las contradicciones y convergencias que pueden resultar de tales combinaciones. De este modo, vamos a emplear una vez más nuestro particular objeto de estudio como un campo de pruebas para nuestras elaboraciones teóricas.

Dado que el estudio de la categorización social constituye uno de los ejes fundamentales de todo este trabajo, vamos a interesarnos en primer término por las combinaciones de principios más directamente relacionadas con este proceso psicosocial. Nos centraremos, así, de manera prioritaria en algunas de las combinaciones entre los principios de categorización social cuyo papel es más relevante en cada una de estas tres ideologías, aunque lógicamente, este examen incluirá también aquellos otros principios más directamente articulados con ellos. No obstante, nuestra atención se va a restringir necesariamente a aquellas combinaciones que nos han parecido más representativas en términos cuantitativos y más relevantes en términos teóricos, en la medida en que su estudio puede ayudarnos a entender mejor la naturaleza del objeto del que nos estamos ocupando, de acuerdo con el planteamiento desarrollado en el apartado II.9.. A través del estudio de todas estas combinaciones, esbozaremos una serie de tipos generales y abstractos, que, sin embargo, esperamos que se correspondan en bastante medida con los que se dan en la realidad concreta. Entre todos ellos van a componer una suerte de matriz de las diferentes combinaciones que pueden llegar a darse entre una serie de componentes ideológicos muy determinados. Naturalmente todos estos tipos continuarán siendo, pese a todo, tipos ideales. Pero su naturaleza será ya mucho menos abstracta que la de las ideologías, en el sentido en el que las hemos definido anteriormente. Con ello, habremos forjado un constructo teórico ya más cercano a las construcciones ideológicas concretas de las que se sirven las personas de carne y hueso.

No hay que olvidar, de todas formas, que muchas de las combinaciones de las que nos vamos a ocupar aquí no suelen ser utilizadas realmente por la gran mayoría de nuestros informantes. Este hecho no tiene en sí nada de sorprendente. Algunas de estas combinaciones se refieren a cuestiones de una relativa complejidad intelectual, que en general quedan fuera de las preocupaciones cotidianas de las personas con las que hemos trabajado, y más aún, en la medida en que el nivel de escolarización de las mismas y, en consecuencia, su capacidad para desarrollar un pensamiento y una orientación de carácter intelectual, se encuentran hasta cierto punto restringidas. Sin embargo, la ausencia de estas combinaciones es sólo parcial. El repertorio individual de estas personas está en parte conformado por construcciones de origen intelectual, como sucede en toda sociedad en donde existe una minoría de especialistas dedicados a fabricar las ideas de las que se sirven los demás. Y aunque ellas personalmente no se hayan apropiado por completo de estas construcciones intelectuales, sí lo han hecho, al menos, con ciertas porciones de las mismas, si bien seguramente al precio de haberlas

cotidianizado hasta cierto punto. Si queremos entender la naturaleza de estos fragmentos, debemos remitirlos necesariamente a la combinación de la que forman parte, de la misma forma que tenemos que encuadrar los distintos componentes ideológicos que integran estas combinaciones dentro de las distintas ideologías de las que proceden. Se trata, pues, de ir tirando del ovillo. De este modo, el estudio de estas combinaciones de naturaleza más intelectual sigue resultando imprescindible, por más que en parte respondan a una orientación ajena a las preocupaciones de muchos de nuestros informantes.

Asimismo, este estudio puede poseer también, o así nos lo parece, bastante valor por sí mismo. Pues estas construcciones ideológicas pueden encontrarse presentes entre personas de lo más diverso y en contextos sociales muy variados dentro del conjunto del mundo islámico, con lo cual trascienden plenamente los límites estrictos del colectivo y de las situaciones de los que nos estamos ocupando aquí. Ello va a volver seguramente interesante su examen en un sentido mucho más amplio.

No obstante, los análisis que vamos a realizar en los próximos apartados tendrán que ser completados posteriormente en el Capítulo XI. Será en él en donde observaremos con más detenimiento las situaciones prácticas en las que se hace preciso emprender los ajustes cognitivos que ahora vamos a estudiar aquí. Veremos entonces en qué casos concretos, y bajo qué condiciones, se refuerza, por ejemplo, la distinción nacional con la religiosa o se intenta compatibilizar las concepciones islámicas con las de carácter modernista. De este modo, el análisis más centrado en exclusiva en el estudio de los procesos sociocognitivos al que vamos a proceder ahora tendrá que ser situado a su debido tiempo dentro de una perspectiva más amplia, en la que se tenga en cuenta la dialéctica entre estos procesos y la actividad práctica del sujeto en el seno de un determinado entorno social.

Con el fin de facilitarnos las cosas, hemos optado por examinar de dos en dos los modos en que se pueden combinar estas ideologías, estudiando por separado los binomios modernismo-nacionalismo, modernismo-Islam e Islam-nacionalismo. Este análisis por parejas responde evidentemente al hecho de que las incompatibilidades potenciales son siempre, en definitiva, incompatibilidades entre dos categorizaciones, que además en ciertos casos pueden ser el resultado de la existencia de dos articulaciones inversas entre una misma pareja de principios, como consecuencia de la inserción de esta pareja dentro de dos combinaciones ideológicas diferentes. Lo mismo ocurre exactamente en el caso del refuerzo cognitivo. Es por esta razón por la que debemos comenzar por los análisis de las incompatibilidades y refuerzos suscitados por la combinación entre componentes ideológicos procedentes de dos ideologías distintas. Son éstos los casos más simples, y más fáciles de estudiar, de los cuales los más complejos solamente difieren en términos cuantitativos. Por ello, no abordaremos estas formas más complejas hasta el Capítulo XI, cuando nos acerquemos un poco más a la realidad concreta.

VIII.2. Modernismo y nacionalismo

En este apartado vamos a intentar sistematizar las observaciones realizadas en capítulos anteriores acerca de los distintos modos en que los componentes ideológicos modernistas y nacionalistas pueden reforzarse y contradecirse entre sí. Esta recapitulación va a servirnos no sólo para sistematizar las distintas observaciones formuladas ya hasta este momento, sino para extraer también de las mismas algunas conclusiones de carácter más general, necesarias para organizar y estructurar mejor la información empírica de la que haremos uso en la Tercera Parte. Por ello, este primer apartado va a poseer un cierto sesgo abstracto y teórico, que lo va a diferenciar radicalmente de los que van a venir a continuación suya.

En el apartado V.10. habíamos constatado la presencia en el seno de los componentes más centrales de cualquier ideología nacionalista de una porción de carácter grupalista, junto con otra de naturaleza estática o estaticista. En cambio, al examinar la ideología modernista, habíamos observado la evidente presencia de un componente de naturaleza mucho más dinámica. Asimismo, nos encontrábamos con que la ideología modernista se presentaba, en la mayoría de sus versiones, como una ideología universalista, puesto que postulaba que la humanidad en su conjunto debía experimentar una serie de cambios, que, en la mayor parte de los casos, habían de suponer una mayor racionalización de su existencia y una progresiva emancipación individual y colectiva respecto a los diversos constreñimientos sociales y naturales que han venido pesando sobre ella desde antaño. Siendo todo esto así, parecería lógico suponer que la aplicación simultánea de componentes ideológicos nacionalistas y modernistas habría de dar lugar a la aparición de una serie de situaciones de incompatibilidad potencial. Así, desde un punto de vista nacionalista, un determinado rasgo cultural podría ser concebido como una propiedad intrínseca de un determinado grupo nacional, que lo diferenciaría netamente de los demás, y que poseería además un carácter inmutable, habiéndose conservado idéntico a lo largo de los siglos. El discurso habitual acerca del "carácter nacional" resulta paradigmático a este respecto. Cada nación parece distinguirse desde la más remota antigüedad por una forma de ser absolutamente idiosincrásica, que se plasma en todos los aspectos de su existencia, sin que haya casi lugar para la confusión. En cambio, si este mismo rasgo cultural es examinado desde una perspectiva modernista, es muy probable que se le perciba como representativo de una determinada etapa de desarrollo humano, y destinado, por ello, a ser reemplazado con el paso del tiempo. De este modo, según la primera de ambas interpretaciones, la posesión, por ejemplo, de un sistema democrático sería un rasgo distintivo de ciertos "pueblos", como los occidentales, cuya tradición de autogobierno se remontaría incluso hasta la Grecia clásica, y que se contrapondría al autoritarismo de otras sociedades, cuyas culturas serían refractarias a la Democracia. En cambio, según el otro punto de vista, el sistema democrático sería un modo de organización característico de un determinado estadio evolutivo, por el que todos los pueblos habrán de pasar algún día, siguiendo el camino iniciado en su momento por los occidentales. En consecuencia, este sistema político podría ser calificado simultáneamente como asequible o no a ciertos pueblos, con lo cual la contradicción cognitiva resultaría evidente.

No obstante, no siempre van a tener que producirse tales contradicciones. De hecho, en muchos casos las categorizaciones realizadas mediante cada una de estas dos ideologías pueden también reforzarse entre sí. Un mismo rasgo cultural puede ser categorizado en principio, y sin mayores problemas, como relacionado con una determinada nación o grupo de naciones y con un determinado estadio de desarrollo. En este punto, no habría contradicción todavía entre considerar que la Democracia es una forma de vida moderna y una forma de vida que se encuentra difundida ante todo por Occidente y que tiene su origen allí. Del mismo modo, tampoco existirá todavía contradicción alguna entre la consideración de los sistemas políticos autoritarios de cualquier otro lugar como propios del mismo a la vez que "atrasados" o "retrógrados". Tampoco va a existir, ni siquiera, esta contradicción cuando ello suponga la promulgación de juicios valorativos. En esta línea, los miembros de una determinada nación pueden ser perfectamente categorizados como más "atrasados" y, por lo tanto, peores que los de otra. Semejantes categorizaciones, como ya hemos visto, pueden incluso ser muy útiles. El extranjero, categorizado por el nacionalismo como un posible rival y un agente contaminante, puede ser contemplado de igual manera como un portador de atraso, como una amenaza a la "modernidad" de su sociedad de acogida, y más aún cuando proviniendo de un país más pobre, y siéndolo él también con frecuencia, puede ser además objeto del ataque combinado del clasismo y del desprecio hacia el subdesarrollo.

En realidad, las contradicciones van a parecer únicamente bajo dos condiciones. La primera consiste en que la categorización del propio grupo nacional derivada de la aplicación del principio

modernizador entre en contradicción con la categorización deseada. Generalmente esta situación va a darse cuando la categorización relativamente desfavorable que resulte de tal aplicación difiera marcadamente de la deseablemente buena categorización del propio grupo nacional a la que generalmente se aspira. Son pocos los que gustan de que su nación quede desvalorizada a causa de su "atraso", aunque les pueda agradar hacer esto mismo con otras naciones. Cuando esta amenaza resulte real, se recurrirá generalmente a alguna estratagema cognitiva, como la de manipular la "media ponderada" entre las distintas valoraciones de las que se es objeto. Esto era precisamente lo que hacían, como ya pudimos ver, algunos de nuestros informantes cuando intentaban mejorar la valoración de Marruecos desde el punto de vista de su "grado de desarrollo".

La segunda condición se produce cuando se aplican de un modo patente los componentes grupalistas y estaticistas de la ideología nacionalista al mismo tiempo que los universalistas y dinamicistas de la mayoría de las versiones de la ideología modernista. Cuando así ocurre, cualquier rasgo cultural podrá ser percibido no sólo al mismo tiempo como propio de un determinado grupo nacional y de una específica etapa del desarrollo histórica, sino también como simultáneamente destinado a perdurar por siempre o a ser reemplazado en el futuro, del mismo modo que lo será como asequible para cualquier sector de la humanidad o como absolutamente vedado para el mismo. Es sólo en este caso cuando aparecerán diversas situaciones de incompatibilidad potencial. Más concretamente, las contradicciones comenzarán únicamente a partir del momento en el que el rasgo cultural del que se trate sea remitido a una visión grupalista o universalista de la realidad y al mismo tiempo a una estática o dinámica acerca de la misma. Si son remitidos a un componente grupalista, nos encontraremos con que este rasgo se convertirá en un atributo diferenciador de uno o varios grupos sociales, en este caso naciones, que otros no poseerán. Con ello, la humanidad quedaría dividida en grupos diferenciados, en clara oposición con una visión de la misma de carácter universalista. De igual manera, si se remite a una visión estática de la realidad, el rasgo en cuestión será visto como algo esencial e insuperable. Se convertirá no sólo en una característica privativa de un determinado grupo social, sino además en un atributo permanente del mismo, lo cual entrará en contradicción con una visión más dinámica de la realidad humana.

Cuando se produzcan situaciones de este tipo, será necesario emprender las pertinentes operaciones de flexibilización, recurriendo a una estrategia de particularización y desconexión. Ya vimos como se podía dividir a la humanidad en aquellos grupos susceptibles de progresar y aquellos incapaces de lograrlo. Habría, así, no solamente grupos humanos "atrasados", sino además ciertos grupos incapaces de superar alguna vez semejante "atraso". Esta flexibilización podría ser evidentemente permanente u ocasional y, por lo tanto, innovadora o conservadora. Pero en ambos casos permitiría compaginar perfectamente el grupalismo y el estaticismo propios de un cierto nacionalismo con la profesión de una ideología modernista. Pues, en virtud de esta operación, el universalismo y el dinamismo de esta ideología quedarían realmente reservados a una porción privilegiada de la humanidad.

Claro está, lo más habitual es que dentro de esta afortunada porción figuren curiosamente los mismos que trazan esta división. Es éste un hecho recurrente; los elitistas tienden a incluirse dentro de esas mismas elites cuya existencia propugnan con tanto ardor. Y cuando es así como se obra, los componentes ideológicos modernistas y grupalistas, no solamente no se contradicen, sino que además se refuerzan en sus efectos mutuos. De este modo, esta estrategia resulta muy útil para descalificar a los demás como no modernos y no modernizables. Pero, de todas formas, puede ocurrir en ciertos casos que el propio grupo quede categorizado también de este modo. En tales casos, las incompatibilidades potenciales entre la situación real y la ideal se intensificarán y ello volverá más perentoria la necesidad de afrontarlas de algún modo.

De igual manera, cuando se profundiza un poco en la cuestión, nos encontramos con que resulta relativamente complicado seguir sustentando al mismo tiempo una ideología modernista y nacionalista. Pues también en el caso del propio grupo, y no sólo en el de los demás, va a ser necesario compaginar de algún modo los componentes estáticos y dinámicos. Ello va a deberse a dos razones.

La primera de ellas estriba en que en la medida en que se desea lograr una categorización positiva del propio grupo nacional, es decir, una identidad nacional mínimamente digna de valoración, resulta preciso que ésta contenga ciertos atributos que puedan ser calificados como "modernos", dado el amplio arraigo y difusión de esta ideología. De este modo, va a ser preciso que la propia nación posea rasgos de este tipo o que, por lo menos, sea susceptible de "modernizarse" algún día. Ello va a implicar la posesión por su parte de una cultura compatible, aunque sea potencialmente, con lo que habitualmente suelen ser considerados los elementos fundamentales de una sociedad "moderna", como lo son un elevado desarrollo tecnológico, la emancipación relativa de determinados estreñimientos naturales y sociales y, sobre todo, un acentuado dinamismo tecnológico y social. Así, al menos una parte de los atributos que definen la categoría "nacional" tendrán que ser también susceptibles de ser estimados como "modernos".

Para que todo ello sea posible, es necesario que el principio etnonacional, generador de la particular definición de la nación de la que se trate, incluya dentro de su combinación constituyente algunos de los principios simples que se integran también dentro del principio modernizador. De este modo, tanto el principio etnonacional como el modernizador habrán de compartir una serie de principios más simples, mediante los que se distinguirá entre diversas formas de pensar y de actuar y se determinará cuáles de ellas son las más adecuadas. Por ejemplo, en un caso así, el sistema democrático podrá ser considerado un rasgo propio de las sociedades avanzadas y al mismo tiempo una institución plenamente compatible y congruente con el propio "carácter nacional".

Sin embargo, es preciso paralelamente que la identidad nacional recoja ciertos elementos "tradicionales". Siguiendo a Ernest Gellner (1989), podemos afirmar que la cultura y la identidad nacionales son fenómenos sociales relativamente recientes, asociados a los procesos de industrialización iniciados tan sólo hace un par de siglos. Pero la construcción de esta cultura y de esta identidad no se ha realizado ex nihilo. Los aspectos definatorios de la primera, como la lengua, las creencias, los estilos de vida o las instituciones, han sido tomados en una elevada proporción de las tradiciones anteriores. Antaño mediante ellas se distinguían quizá comunidades religiosas, grupos regionales o linajes. Tomados y depurados, y hasta cierto punto recreados, van a servir ahora para propósitos diferentes. Es como si se utilizase las antiguas ideologías como un viejo aparato estropeado al que se pueden extraer algunas piezas para incorporarlas a otro más nuevo. Un ejemplo particularmente claro de todo lo anterior lo constituye la creación de una nación judía en el último siglo, utilizando para ello antiguos rasgos y principios categorizadores que antes servían para definir lo que podríamos considerar más bien una comunidad religiosa.

Nos parece que existen al menos dos grandes razones de peso para que la cultura nacional no sea en general recreada a partir de la nada. La primera consiste lógicamente en ese carácter limitado de la creatividad humana, al que venimos haciendo referencia desde el apartado I.4.. En virtud del mismo, a lo que nos dedicamos fundamentalmente es a combinar de un modo más o menos novedoso unos elementos en gran parte ya preexistentes. La segunda es un poco más compleja. Los grupos nacionales son pensados en la mayoría de las ideologías nacionalistas como existentes desde un pasado muy lejano, desde un tiempo acaso "inmemorial"²⁶. Por ello, es lógico suponer que también tienen que

²⁶ Incluso en aquellas naciones cuyo origen es reciente, como es el caso de los Estados Unidos, es importante recurrir a estos elementos "tradicionales". Pues, dado que la cultura de la nueva nación procede en gran parte de otra anterior, aunque muchas de las personas que forman parte de ella sean originarias de otros ámbitos geográficos diferentes, resulta

poseer, al menos, esa misma antigüedad la mayoría de los rasgos que los definen como tales. Evidentemente gran parte de estos rasgos son hasta cierto punto recreados, por no decir inventados, por la acción de los propios movimientos nacionalistas. Pero aunque así sea hasta cierto punto, no nos parece que pueda serlo por completo. Pues creemos que las construcciones ideológicas para resultar convincentes han de poseer un cierto realismo. Y el único modo de conseguir este relativo realismo consiste en utilizar en parte rasgos culturales y principios culturales genuinamente antiguos, si bien seguramente dentro de combinaciones distintas de aquellas en las que operaban originalmente. Como consecuencia de todo ello, la cultura nacional va a poseer una serie de rasgos definitorios que, con mayor o menor veracidad, van a poder ser considerados antiguos. Y estos rasgos no sólo no van a haber tenido que cambiar demasiado en el pasado, sino que tampoco deberán hacerlo en el futuro. Es necesario, pues, que se preserve la identidad cultural a lo largo del tiempo, que ésta no llegue a "desnaturalizarse" por completo.

Pero al ser categorizados de este modo, no sólo como relativamente invariables de facto, sino además como deseablemente invariables, es muy fácil que aparezcan ciertas contradicciones cuando se aplique el principio modernizador. Debido a la amenaza de la potencial aparición de estas incompatibilidades, la identidad nacional va a ser en muchos casos una entidad sometida a permanentes tensiones internas. Solucionarlas o, al menos, neutralizarlas, no es tampoco tarea fácil. Pues no parece factible renunciar ni al aspecto "moderno" de la identidad nacional ni a su componente "tradicional". A este respecto, podemos recordar brevemente el modo en el que Clifford Geertz (1987: Cap. IX) ha formulado esta situación. En su opinión, toda identidad nacional, especialmente la de las nuevas naciones nacidas del proceso de descolonización, se encontraría sometida a una tensión permanente entre las tendencias enfrentadas hacia el "esencialismo" y el "epocalismo". El primero consistiría en la tendencia a basarse en elementos "tradicionales", mientras que el segundo estribaría en el afán de hacer compatible la identidad nacional con la civilización moderna. Así, nuestro planteamiento es en lo fundamental similar al de Geertz, y, de hecho, éste constituyó en su momento una de nuestras principales fuentes de inspiración. Sin embargo, hoy en día nos parece también que, al igual que le ocurre en otros muchos casos, este autor ha desarrollado su brillante hipótesis con un lenguaje demasiado colorista y metafórico, lo cual ciertamente proporciona atractivo literario a sus textos, pero les despoja, por contra, de la necesaria precisión y claridad.

Ante esta situación tan problemática, pueden ponerse en marcha diversas operaciones de flexibilización. Una muy común va a consistir en la escisión de la cultura nacional en dos porciones. Una de ellas se encontraría integrada por aquellos atributos suyos susceptibles de cambiar y la otra, por aquellos que, en su calidad de fundamentos de la esencia nacional, no lo son en absoluto. De este modo, se va a construir un nuevo principio, que va a distinguir dentro del conjunto de los rasgos designados ya como "nacionales" entre los mutables y los inmutables. Si desde un punto de vista estático y "tradicionalista" los primeros debían quedar desvalorados como negativos, y desde un punto de vista dinámico, y "modernista", esta calificación debía corresponder a los segundos, ahora, unos y otros van a poder ser calificados positivamente.

La operación de flexibilización que se ha realizado en este caso es básicamente similar, por otra parte, a la que llevó a cabo en el capítulo anterior ese joven rifeño que distinguía entre los "árabes de antes" y "los de ahora". En ambas situaciones, unos mismos objetos pueden ser valorados de dos modos distintos, positivo o negativo, en función de cuál sea en concreto el principio categorizador que esté actuando como intermediario en la asociación entre el principio que los distingue como objetos y el que los valora positiva o negativamente, es decir, en función de la triada de principios que se aplique

igualmente necesario recrear en parte la nueva identidad nacional mediante elementos cuyo origen radica en la cultura a partir de la cual se ha originado esta nueva cultura nacional.

en cada una de ellas. Así, en el caso anterior los "árabes" podían ser valorados positiva o negativamente, en función de la utilización de un componente ideológico islámico o berberista. Y en el que nos encontramos ahora un mismo hecho puede ser aprobado o desaprobado, según se haga uso de un componente tradicionalista o modernista. La respuesta consiste en los dos casos en dividir cada conjunto de objetos en dos campos de aplicación diferentes, de tal forma que sobre cada uno de ellos se aplique una triada diferente y, así, deje de tener lugar ninguna incompatibilidad potencial. De este modo, no se actúa sobre el principio mediador, sino sobre el primer principio de la triada, sobre aquel que define el campo de aplicación sobre el que van a ejercerse las ulteriores categorizaciones valorativas. No se actúa sobre los principios islámicos o berberistas, sino sobre el que establece la categoría social de los "árabes", distinguiendo entre "los de ahora" y "los de antes". De igual manera, no se actúa tampoco sobre los principios modernistas y tradicionalistas, sino sobre el principio etnonacional, que define el conjunto de rasgos culturales que pueden determinar una determinada adscripción cultural, dando lugar, así, a que tales rasgos pasen a dividirse entre "mutables" e "inmutables".

Ni que decir tiene que estas divisiones podrán darse además con carácter permanente u ocasional, determinando, así, la naturaleza innovadora o conservadora de la operación de flexibilización que se habrá llevado a cabo. Pero de cualquier manera, dada la complejidad del problema, parece razonable suponer que este tipo de incompatibilidades van a tender a aparecer de un modo recurrente y con bastante frecuencia. Y ello tenderá a condenar a una gran parte de las identidades nacionales a una inestabilidad permanente.

VIII.3. Islam y nacionalismo

De la misma manera que los componentes ideológicos nacionalistas pueden mantener, según el caso, relaciones de oposición o de refuerzo con los componentes modernistas, también pueden sostener igualmente relaciones de cualquiera de estos dos tipos con los entramados de principios procedentes de la ideología islámica. Dicho de otro modo, la aplicación simultánea de los principios religioso y nacional, en sus diferentes acepciones, puede dar lugar tanto a categorizaciones potencialmente incompatibles entre sí, como a otras susceptibles de reforzarse mutuamente.

Ambos tipos de categorización son el resultado lógico de la coincidencia entre los campos de aplicación de estos dos principios, pues ambos abarcan el conjunto de la humanidad. Todo el mundo es, en principio, potencialmente clasificable desde un punto de vista religioso y desde un punto de vista nacional. Por ello, el objeto sobre el cual se van a aplicar ambos principios es el mismo en definitiva. En una situación así pueden aparecer fácilmente incompatibilidades potenciales del tipo, explicado ya en el apartado VII.5., consistente en el hecho de que un mismo objeto pueda ser categorizado mediante dos principios distintos, que se encontrarán articulados luego de manera diferente con otro tercer principio. Así, la posible adscripción simultánea del objeto en cuestión a cada una de las dos categorías generadas por cada uno de los dos primeros principios llevaría consigo su adscripción a dos categorías diferentes entre las generadas por el tercero. Es lo que ocurría en el capítulo anterior cuando alguien podía ser considerado socialmente un igual, por su condición de ser humano, o un inferior, por su condición de afroamericano. En nuestro caso, ello va a ser lo que suceda cuando alguien sea categorizado como musulmán, pero como miembro de otra nacionalidad distinta, o cuando lo sea como no musulmán, pero como integrante de la misma nación. En el primer caso, se le categorizará como miembro del endogrupo religioso y del exogrupo nacional, mientras que en el segundo tendrá lugar justamente la situación contraria.

Con ello, el conjunto de los musulmanes quedará distribuido entre una multitud de grupos nacionales distintos, de tal forma que la mayoría de ellos engrosarán nacionalidades diferentes de la

propia. De igual manera, ciertos no musulmanes podrán ser adscritos al endogrupo nacional. Y así en suma, las porciones de la humanidad encuadradas dentro de todas o parte de las categorías de cada uno de estos dos sistemas de categorización se estarán *entrecruzando*. En definitiva muchas personas podrán ser categorizadas simultáneamente como pertenecientes al endogrupo y al exogrupo social, entendidos ambos en un sentido amplio. Y lógicamente, ambas contradicciones darán lugar además a otras semejantes entre los juicios emitidos acerca de las cualidades morales de cada persona o del trato del que se la considerará merecedora.

Estos problemas habían de plantearse forzosamente en el seno de los distintos movimientos nacionalistas surgidos en el mundo islámico, ya que en la mayoría de los países musulmanes existen minorías no islámicas más o menos numerosas. Podía discreparse entonces acerca de si tales minorías debían ser o no incluidas dentro de la comunidad nacional, y más aún en cuanto que la identidad religiosa podía convertirse en uno de los componentes de la identidad nacional o incluso de otra de carácter supranacional, como, por ejemplo, la identidad árabe, como condición común a las diferentes naciones árabes (Hourani, 1983: Cap. IX; Galliou, 1991). En el caso concreto de Marruecos, este problema no resulta especialmente acuciante, en la medida en que la mayoría de la población es desde hace ya bastantes siglos musulmana, sunní y malekí. Pero aún en este caso, se ha planteado con respecto a la minoría de religión judía, aunque la importancia numérica de esta última se haya reducido drásticamente con la emigración hacia Israel. Es por esta razón por la que muchos de nuestros informantes tienden a equiparar de un modo casi mecánico la condición de marroquí, o la de árabe, con la de musulmán, del mismo modo que los españoles u occidentales son considerados globalmente como *nasara*- "nazarenos", es decir, cristianos -. Como veremos un poco más abajo, dado que estas correspondencias ideológicas concuerdan en lo fundamental con la que se dan en la realidad empírica, no ocasionan problemas en general. Pero solamente en general. Nos viene, así, a la memoria una pequeña anécdota no exenta de cierto interés. En ella un niño de corta edad que estaba hojeando una revista en la cual se mencionaba a los musulmanes de Melilla, no alcanzaba a comprender que siendo musulmanes tuviesen nacionalidad española y se debatía entre definirlos como marroquíes y, por lo tanto, musulmanes o españoles y, en consecuencia, cristianos, sin conseguir entender que podían darse también otras correspondencias diferentes.

En realidad, en términos más amplios, las incompatibilidades de este tipo pueden brotar siempre que el principio religioso se aplique conjuntamente con algún principio de categorización social de naturaleza secular. Y dado que tanto el principio religioso, como estos otros principios pueden jugar un papel relativamente central en el seno de la configuración ideológica global del sujeto, estas contradicciones prácticas y cognitivas van a volverse a menudo especialmente manifiestas para el mismo. Además en virtud de este papel central, tanto el principio religioso como los seculares van a mantener en torno suyo todo un entramado de principios de categorización psíquica y moral y de orientación de la acción. Con ello, a las situaciones de incompatibilidad potencial iniciales se van añadir otras nuevas de carácter secundario, resultantes de la utilización simultánea de algunos de los principios integrados dentro de cada uno de estos entramados. En el caso concreto del principio religioso, en el apartado VI.5. vimos ya como se solía postular que quienes han sido ya definidos como musulmanes habrían de conformar una comunidad, la *Umma*, que en principio tendría que ser, como lo fue relativamente en sus orígenes, una comunidad política unificada, regida por un específico código jurídico y capaz de relacionarse de manera unitaria con los diversos colectivos no musulmanes. Y, aunque esta situación inicial se modificase muy pronto, con la parcelación de la comunidad musulmana en diversos estados rivales, este ideal de unidad ha pervivido en cierta medida hasta el día de hoy, bien como una aspiración futura, más o menos utópica, o bien, al menos, como la defensa de una necesaria solidaridad y coordinación entre los diversos estados musulmanes en el plano internacional, así como la de una solidaridad entre los distintos pueblos musulmanes, por encima de las fronteras (Lewis, 1984: p. 11-12, y 1990: p. 15-17).

Debido precisamente a esta centralidad del principio religioso es fácil que las categorizaciones que se deriven de él entren en conflicto con las generadas por otros principios de categorización y orientación social. Es esto justamente lo que ha venido ocurriendo con frecuencia a lo largo de la historia, en donde las divisiones de este género han contribuido una y otra vez a la generación de diversos conflictos entre los musulmanes, empezando por los que tuvieron lugar tras la muerte de Mahoma (Cahen, 1985; Cuevas, 1972; Hourani, 1991). Y es ésta la razón por la cual tantos teóricos musulmanes han mirado con malos ojos cualquier forma de *assabía*, término utilizado para designar cualquier espíritu de grupo cimentado sobre motivos mundanos como el parentesco, el idioma, la región de origen, el oficio etc... (Hourani, 1983 y 1991: Cap. V).

Pero las relaciones entre el principio religioso y los distintos principios seculares de categorización social no tienen por qué resultar siempre conflictivas. Las clasificaciones realizadas por unos y por otros pueden también converger y reforzarse entre sí, tal y como veremos un poco más abajo. Asimismo, para muchas personas el principio religioso puede ser en la práctica menos central de lo que podría suponerse. De este modo, una gran parte de la vida social puede quedar organizada mediante otros criterios distintos de los derivados del Islam. A la gente le puede interesar generalmente más si aquellos con los que se relaciona pertenecen a otro sexo, a otra región o a otra clase social. Estos van a ser los principios que organicen en realidad la mayor parte de su actividad social. Así, en su caso está teniendo lugar ya de facto una relativa secularización, por más que ésta sea más bien implícita. Por ello, en el caso de que se genere una situación de incompatibilidad potencial es muy probable que sea el principio religioso el que sea objeto de una operación de flexibilización. Era lo que vimos que ocurría cuando se optaba por aquella versión suya en la cual las categorizaciones resultantes de su aplicación podían coincidir con las generadas por medio del principio modernizador. En cambio en otros casos, esta operación de flexibilización estará encaminada más bien a reducir la extensión del campo de aplicación de este principio a aquellas facetas de la existencia en las cuales no entre en conflicto con algún otro principio de categorización social. Se tratará entonces de restringir su empleo a aquellos contextos en que no resulte problemático.

No obstante, el hecho de que en ciertas ocasiones no se suela aplicar el principio religioso no implica que no lo vaya a ser nunca. Puede ocurrir, por ejemplo, que el principio religioso se aplique en estas situaciones de un modo suplementario. Cuando así sea, servirá ante todo para suministrar argumentos auxiliares, es decir, categorizaciones de refuerzo, en favor de una determinada conclusión. Si, por poner ejemplo, en un momento dado se tiene un altercado con un español, podrán proferirse determinadas descalificaciones globales contra los *nasara*, pero en otros casos estas críticas no tendrán por qué ser formuladas. De este modo, en esta última situación, el principio religioso ya no desempeñará un papel tan central. Ciertamente, va a hacer acto de presencia en muchos casos, pero lo va a hacer como un falso principio central, como un principio central ad hoc.

Este hecho nos revela de un modo especialmente claro que la utilización de un determinado principio, e incluso el hecho de que de esta aplicación dependan otras muchas categorizaciones que podrán realizarse a partir suyo, no tiene por qué implicar que este principio esté jugando un papel central de un modo permanente, y no solamente suplementario. Es preciso ser más cuidadosos, estar más atentos al contexto social y conocer mínimamente bien al sujeto, sabiendo lo que ha dicho en diversas situaciones. Esta es una de las principales razones por las que la información obtenida a través de una convivencia mínimamente prolongada resulta mucho más rica y más de fiar no sólo que la suministrada por cualquier cuestionario, sino incluso que la obtenida por medio de entrevistas o grupos de discusión, en los cuales las declaraciones emitidas en un momento, dado que no pueden ser cotejadas con las pronunciadas en otras situaciones distintas.

Sin embargo, no siempre resulta fácil establecer en qué medida un determinado principio se usa de un modo permanente o suplementario. Podemos, no obstante, aportar algunos criterios que habrán de utilizarse de un modo un tanto aproximativo. En primer lugar, habrá que tener en cuenta si el principio se esgrime simplemente para lograr una categorización acorde con otras ya preestablecidas o si él es el responsable de aquellas categorizaciones que estructuran las representaciones y las acciones del sujeto respecto a una cuestión particular. De igual manera, habrá que tratar de discernir si en el caso de que aparezca una contradicción, se lo desechará o se lo modificará de un modo permanente u ocasional o, si, en cambio, serán otros principios diferentes los que sufran esta suerte. Pero, lógicamente, para satisfacer cualquiera de estos criterios vamos a necesitar siempre tener entre manos un cierto monto de información etnográfica acerca de las distintas condiciones en las que hemos presenciado la utilización de este principio. Y es ello lo que hace de nuevo imprescindible la observación participante como método de investigación.

Una segunda forma de hacer uso del principio religioso consiste en mantenerlo también en reserva, pero no para elaborar argumentos auxiliares, sino como un instrumento para sustituir a otros principios cuando éstos resultan ineficaces. Cuando así ocurra el principio religioso recuperará parte de su centralidad. De este modo, la autocategorización como "musulmán" va a funcionar como lo que Sami Nair (1990) denomina una "identidad de base", como la autocategorización más "segura" y la más "resistente" para la persona, como aquella que permanece cuando las demás se vuelven problemáticas.

En cuanto al refuerzo que puede producirse en concreto entre el principio religioso y el nacional, éste es un hecho muy frecuente. Para hacerlo posible basta con centrarse en aquellas porciones de la humanidad en las cuales se produce empíricamente una acentuada coincidencia entre las categorizaciones generadas por cada uno de estos dos principios. En un caso así, está teniendo lugar una restricción de facto del campo de aplicación de ambos principios y, en consecuencia, una particularización de los mismos. Semejante particularización obedece a motivos puramente pragmáticos. Se trata de restringir la propia atención a aquellos hechos en los que realmente uno se encuentra interesado en un momento dado. Tal restricción resulta obviamente un resultado muy claro de la adopción de una orientación de carácter cotidiano. En el caso concreto de un inmigrante marroquí en España la porción de la humanidad por la que se halla especialmente interesado se encuentra lógicamente integrada en lo esencial por la población de los dos países entre los que discurre la mayor parte de su existencia. La del uno es en su aplastante mayoría homogénea en cuanto a su adscripción religiosa, musulmana, sunní y malekí, y, por lo tanto, difiere en este aspecto de la inmensa mayoría de la del otro. Este hecho favorece el establecimiento de una intensa correspondencia entre la categoría "marroquí" y la de "musulmán", y entre la de "español" y la de "cristiano", asociándose el principio nacional y el religioso. Ello permite la frecuente utilización del término *nesrani*- singular de *nasara* -como un sinónimo de occidental, incluyendo al español. Por esta razón, de un marroquí de rasgos físicos "occidentales" se podrá decir que "parece un *nesrani*". Y esta asimilación se realiza, pese a que generalmente se es consciente de que muchos occidentales no son creyentes.

Al existir esta correspondencia entre cada pareja de categorías, quienes son semejantes o diferentes de uno mismo van a serlo ahora por varias razones a la vez. Unas se suman entonces a las otras, reforzándose mutuamente. De este modo, en nuestro caso, los marroquíes, en su condición de musulmanes van a tender a ser mejor valorados de manera global que los españoles, en su condición de cristianos. Este reforzamiento recíproco va a tener lugar además independientemente del nivel de centralidad del que disfrute cada uno de estos dos principios. Se producirá tanto si es el principio nacional el que ocupa un lugar más central, como si lo es el principio religioso, e incluso si cualquiera de estos dos principios juega más bien un rol de carácter suplementario.

El hecho de que cualquiera de estos dos principios pueda jugar en determinadas ocasiones un papel relativamente periférico o incluso suplementario resulta extremadamente aleccionador. Pues ello nos revela cómo se pueden utilizar los entramados de principios integrantes de la ideología nacionalista sin profesar propiamente esta ideología de una manera plena, es decir, sin que el principio nacional juegue un papel absolutamente central en el seno de la propia configuración ideológica. De la misma manera, se puede emplear igualmente el principio religioso sin que la ideología religiosa de la que se trate juegue realmente un papel tan relevante como podría suponerse. En este último caso nos encontraremos además con que la orientación religiosa, en el sentido en el que la definimos en el apartado VI.2., como una orientación hacia lo trascendente, no resultará tan importante como podría parecer. Los elementos integrantes de la ideología religiosa estarán siendo utilizados en realidad como una excelente fuente de argumentos auxiliares para reforzar aquellas conclusiones a las que se habrá llegado ya mediante otras ideologías, en el marco de una orientación de carácter cotidiano.

A partir del establecimiento de esta correspondencia entre el principio religioso y el nacional, puede darse un paso más y transformarse la articulación horizontal en vertical en uno u otro sentido. El principio religioso, o parte de los principios simples que lo constituyen, podrá ser añadido, así, a la combinación constituyente del principio etnonacional y, en consecuencia, a la del propio principio nacional. Y recíprocamente, algunos de los principios constituyentes del principio etnonacional, o incluso éste en su totalidad, podrán articularse verticalmente con el religioso.

El primer caso constituye solamente una manifestación particular de un fenómeno más general. Como ya hemos señalado más arriba, las actuales "culturas nacionales" han sido elaboradas a partir de diversos elementos extraídos de los repertorios culturales existentes antes de la eclosión de los modernos estados-nación. Antaño, mediante ellos no se indicaba la pertenencia a las distintas categorías nacionales, sino la adscripción a otras categorías sociales diferentes. De este modo, los principios simples que hoy participan en la constitución del principio nacional, en sus diferentes versiones, lo hicieron antes en la conformación de otros principios de categorización social diferentes. Es lo que ha ocurrido, como ya vimos, con los judíos. Es así como las nuevas categorías nacionales recogen en parte, pero sólo en parte, el relevo de anteriores categorías sociales.

Pasando ya a un análisis más detallado, el modo en que estos viejos principios simples se articulan verticalmente con el nuevo principio etnonacional puede ser *directo* o *indirecto*. En el primer caso, estos principios simples se integran dentro de él de un modo directo e individual. La segunda modalidad tiene lugar, en cambio, cuando se conserva el principio de categorización social inicial y se le incluye dentro de la combinación del principio etnonacional.

Cuando así ocurra, el principio religioso continuará existiendo claramente de manera independiente, si bien en ocasiones se pueda articular verticalmente con el nacional. En el caso concreto del que nos estamos ocupando la adscripción a una determinada categoría etnonacional requeriría previamente de la inclusión en una categoría religiosa dada. De este modo, para muchos informantes, un marroquí no musulmán, o, incluso, poco practicante, se halla desprovisto en parte de sus características nacionales; es "menos" marroquí que los demás. Por eso, existen puntos de vista enfrentados acerca de si los judíos de Marruecos son o no verdaderos marroquíes. También, resulta enormemente instructivo a este respecto el ejemplo de esa minoría de quienes, no siendo creyentes musulmanes, o siéndolo sólo parcialmente, se definen a sí mismos, sin embargo, como "musulmanes a nivel cultural". Utilizan ciertas prácticas estipuladas por el Islam como indicadores de una identidad cultural, nacional o supranacional, meramente secular. Ayunan en Ramadán únicamente "porque es algo de nuestra cultura", sin recurrir a ninguna legitimación religiosa. Han conservado un fragmento particular de la combinación constituyente del antiguo principio religioso para etiquetar ciertos rasgos culturales en función de su origen, pero despojándolos de toda referencia a creencia metafísica alguna.

Este fragmento es utilizado, incluso, por árabes cristianos (Hourani, 1983: Cap. XIII) o por ateos declarados de origen judío como Abraham Serfaty (1992: Cap. II, VIII y IX) para todos los cuales el Islam, entendido "como una cultura" constituye un elemento fundamental de la identidad árabe y de diversas identidades nacionales presentes en el mundo islámico.

En gran medida, esta integración, directa o indirecta, de una porción mayor o menor de los principios originariamente constituyentes del principio religioso dentro de la combinación que conforma el principio nacional va a venir facilitada por un hecho que no debemos dejar de tener en cuenta. Este consiste en que la propia *densidad* del principio religioso, así como la de todo el entramado de principios de categorización psíquica y de orientación social que se le encuentra supeditado, va a traer como consecuencia el que la categoría religiosa se convierta realmente en una categoría social en el más amplio sentido del término. A ella se van a encontrar ligadas toda una serie de rasgos culturales y toda una serie de comportamientos y planteamientos políticos. En este sentido podemos decir, forzando un poco los términos, para entendernos que la comunidad religiosa se encuentra en gran medida *etnicizada*. A ella se encuentra ligado todo un estilo de vida, relativamente detallado en ocasiones, que se convierte en un signo de pertenencia grupal. Y de este modo, la comunidad religiosa se convierte en una especie de semi-etnia.

Pero existe también el caso contrario, en el cual algunos de los principios constituyentes del principio etnonacional quedan articulados verticalmente con el principio religioso. Esta operación cognitiva es realizada sobre todo por quienes recurren sistemáticamente a supuestos mandamientos religiosos para legitimar sus propias acciones. Es lo que hacen precisamente aquellos informantes para quienes su modo de comportamiento global deriva expresamente de la "Ley" musulmana. Como ya vimos en el apartado IV.8, algunas de estas personas suponen además recíprocamente que los españoles actúan de un modo diferente al suyo, porque también ellos obedecen a su propia "Ley" religiosa, "el Corán de ellos", como llegó a decir una de ellas. Nos encontramos ante dos comunidades distintas, regidas cada una por su propia "Ley". Las diferencias entre una y otra son remitidas casi automáticamente a las que presuntamente existen entre la "Ley" por la que cada una de ellas se rige, incluso aquellas que, en rigor, no derivan de mandato religioso alguno, como ocurre con los sistemas políticos, las maneras en la mesa o la vestimenta masculina. Debido a este nexo cuasicausal, todos estos rasgos culturales son considerados como manifestaciones de la religión profesada. Su posesión o carencia revelará entonces en qué medida la persona reúne o no los diferentes atributos que determinan su adscripción confesional.

Una buena ilustración de toda esta forma de proceder estriba en la correspondencia que algunos informantes establecen entre la competencia en el manejo del árabe clásico y la condición de musulmán. Ciertamente, dado que el Corán fue revelado en esta lengua, se hace preciso dominarla para poder profundizar en el mismo y en las disciplinas que versan en torno suyo. No obstante, sólo una minoría de los musulmanes son arabófonos, y entre los arabófonos figuran importantes minorías no musulmanas. Sin embargo, algunos de nuestros informantes trazan una intensa correspondencia unidireccional entre el conocimiento del árabe y el acceso a la Revelación, y entre éste y la condición de musulmán. Cuando no se produce ninguna de ambas correspondencias, por ejemplo en un investigador occidental que conoce el árabe, pero no es musulmán, ello se les antoja inaudito, y se declaran convencidos de que, con el tiempo, el investigador se convertirá. Como vemos, la temporalización de la contradicción atenúa nuevamente su intensidad, de un modo similar al de los ejemplos analizados en el apartado VII.4.

Asimismo, el principio religioso puede articularse también horizontal o verticalmente con ese principio de carácter étnico mediante el que se establece la categoría supranacional de los "árabes". De este modo, la identidad islámica y la árabe van a encontrarse hasta cierto punto, al menos,

interconectadas. Y por ello mismo, la defensa de la una va a favorecer el desarrollo de la otra y viceversa. Nos encontramos entonces con la existencia de una específica *assabía* que mantiene un vínculo funcional con la identidad religiosa, hecho éste en el que insistieron diversos reformistas musulmanes de finales del siglo XIX y principios del XX (Hourani, 1983: Cap. XI). Este vínculo funcional va a discurrir en ambas direcciones.

Por una parte, históricamente el desarrollo del Islam se ha apoyado en el de la cultura árabe. No en vano, el Corán fue revelado en esta lengua y el último de los profetas perteneció a esta etnia. Y no debemos olvidar tampoco que ciertos aspectos del credo islámico, como el culto a la Kaaba o la peregrinación a la Meca, tienen su origen en antiguas tradiciones de la Arabia pagana. De este modo, el Islam se ha nutrido históricamente de muchos elementos tradicionales de la cultura árabe (Andrae, 1991: Cap. I y VI; Lo Jacomo, 1993: p. 4-5; Montes, 1980: p. 11-13). Y por ello mismo, la adhesión a esta religión ha contribuido a preservarlos y universalizarlos.

Pero al mismo tiempo que se ha alimentado de la arabidad, el Islam también le ha aportado mucho a ésta. En primer lugar, el triunfo de esta religión dio lugar a una primera unificación política de los árabes, a una suerte de confederación tribal de los mismos, que pese a lo efímero de su existencia, constituyó una fuente de inspiración para los siglos venideros. Y de hecho, en gran manera la historia de los árabes a partir de la predicación de Mahoma se solapa con la del Islam. Asimismo, la islamización, con el requisito de conocer el árabe clásico para poder profundizar en el conocimiento de la nueva religión revelada, ha dado lugar a una arabización más o menos intensa de una gran parte de las tierras que han experimentado la primera. De igual manera, su condición de lengua sagrada, de lengua necesaria para el acceso a la religión, ha tenido como consecuencia su preservación pese a la proliferación de dialectos populares o la competencia, especialmente en tiempos del Imperio Otomano, de otras lenguas como el Persa o el Turco (Hourani, 1983: Cap. IV y XI). Por todas estas razones, la preservación de la cultura, la lengua y la identidad árabes depende en gran medida de la preservación del Islam. Es por ello por lo que los reformistas del siglo XIX insistirán en que los étnicamente árabes van a estar más interesados, por motivos puramente seculares, en la defensa y el desarrollo de esta religión que otras poblaciones igualmente musulmanas. De este modo, también el Islam va a tender a apoyarse en la arabidad.

En suma, como podemos apreciar, los refuerzos, las incompatibilidades, y los modos de intentar solventarlas son enormemente variados en el caso de las relaciones entre la ideología islámica y la nacionalista. Ello hace de tales relaciones un rico filón para la investigación psicosocial, del cual únicamente hemos ofrecido aquí algunas muestras.

VIII.4. Islam y modernismo

En lo que se refiere a las relaciones entre la ideología islámica y la modernista la situación es aún más compleja. Por una parte, como veremos en el siguiente apartado, las posibilidades de que aparezcan contradicciones lógicas entre ambas ideologías son mucho mayores. Por la otra, la amplia difusión y centralidad de la que gozan los componentes ideológicos modernistas entre muchos musulmanes propicia el que estas mismas contradicciones vayan a tener una especial repercusión, tanto en el plano cognitivo, como en el práctico. Lo mismo ocurre en lo que atañe a los modos en que estas dos ideologías pueden reforzarse entre sí. La importancia de ambas entre la población de las que nos estamos ocupando, así como la gran variedad de estos refuerzos, convierten su estudio en una empresa de un enorme interés. Por último y en tercer lugar, la amplia difusión mundial de la ideología modernista y los problemas que se experimentan en tantas latitudes a la hora de intentar conciliarla con distintas ideologías "tradicionales" van a colocar este aspecto de nuestra investigación dentro de un marco de reflexión mucho más amplio. No se trata en modo alguno de que pretendamos ofrecer con

nuestro trabajo ninguna solución mágica para los complejos problemas que giran en torno a toda esta problemática de investigación. Ni tampoco queremos ofrecer ninguna panorámica general acerca de la misma. Pero sí aspiramos con mucha mayor modestia a aportar algunas ideas útiles para el trabajo de otros investigadores.

Por estas tres razones, vamos a estudiar a continuación con mayor detenimiento que en los casos anteriores las relaciones que pueden entablar estas dos ideologías. Nuestra exposición se va a estructurar en tres partes a lo largo de lo que resta de este capítulo. En la primera de ellas nos ocuparemos de algunas de las incompatibilidades potenciales que aparecen entre categorizaciones en las que se encuentran implicados algunos de los principios integrantes de ambas ideologías, así como de las operaciones de flexibilización mediante las que se les hace frente. En la segunda, pasaremos a analizar los modos en que se pueden extraer de la ideología modernista los elementos necesarios para fabricar diversos argumentos auxiliares en apoyo del Islam. Y en la tercera, por último, examinaremos un fenómeno al cual hasta ahora todavía no habíamos prestado atención. Se trata de lo que vamos a denominar los contra-argumentos auxiliares, un tipo particular de argumentos auxiliares, cuya función consiste en descalificar mediante diversos procedimientos las posibles críticas que se pueden formular contra los propios planteamientos. En el Capítulo IX volveremos de nuevo sobre esta noción, tratando de situarla dentro de un marco teórico más complejo.

VIII.5. Las incompatibilidades potenciales

Pasando ya a la primera de las tareas que nos hemos encomendado, nos encontramos con que la utilización simultánea de componentes ideológicos modernistas e islámicos puede dar lugar a un elevado número de situaciones de incompatibilidad potencial. Son tres las razones por las cuales las mismas creencias, conductas e instituciones que son categorizadas como "acordes con el Islam", y, por lo tanto, como "correctas", pueden serlo también muy a menudo como "anticuadas" o "retrógradas" y, en consecuencia, "incorrectas".

La primera de estas razones estriba en que ciertos modos de conducta son legitimados por muchas versiones de la ideología islámica como actos de obediencia a un mandato divino que va a permanecer vigente hasta el Día del Juicio. Cualquier innovación respecto a estos modos de conducta así consagrados supondría entonces una *bida'a*, o desviación, respecto a las órdenes de Dios. Por esta razón, los nuevos modos de comportamiento pueden resultar "peores" que los antiguos, en contraste con lo postulado por la ideología modernista, de acuerdo a la cual lo "nuevo" tiende a ser en general mejor considerado que aquello que le ha precedido en el tiempo. Muchos musulmanes creen además que fue justamente en la primitiva sociedad islámica en donde los actos de la gente se adecuaron mejor a los deseos del Creador. Por ello, la misma constituye un modelo que debe ser imitado, e incluso restaurado, aún hoy en día (Lewis, 1984: p. 13-14 y 1990: p. 155-158). Los límites temporales exactos entre los que discurrió esta edad dorada pueden variar según las distintas opiniones. Para unos, esta época modélica concluyó tras la muerte de Mahoma, para otros con el advenimiento de los Omeyas; hay quien la prolonga hasta el inicio de la decadencia de los Abbasíes o incluso alguno parece hacerla llegar nada menos que hasta el colapso del Imperio Otomano (Qailani, 1987: p. 33-49). Pero, en cualquier caso, en la medida en que la sociedad islámica actual ya no consigue ajustarse en la misma medida a los deseos de Dios, desmerece por completo de este pasado ideal.

Por ambas razones, podemos afirmar que la ideología islámica contiene ciertos componentes de carácter estaticista, en el sentido en el que los definimos en el apartado V.9. Estos componentes atañen tanto a la vertiente del ser, de lo que son las cosas, como a la del deber ser, a los modelos por los que debe regirse el comportamiento humano. Y en ambos casos pueden suscitarse situaciones de

incompatibilidad potencial cuando se apliquen al mismo tiempo los componentes dinámicos propios de la ideología modernista.

Existe también un segundo motivo por el cual estas dos ideologías pueden entrar en contradicción. Se trata de la legitimación que lleva a cabo el Islam de una serie de usos sociales como actos de obediencia a Dios. Semejante legitimación reposa sobre el supuesto de que el ser humano debe actuar siguiendo los dictados de su Hacedor, incluso aunque, a veces, no sepa muy bien, qué es lo que aquél pretende exactamente al ordenarlos. Los seres humanos son considerados carentes de todo poder sobre una divinidad absolutamente trascendente respecto a su creación. Las cosas deben hacerse así porque, así lo ha querido ella. Luego, podrá variar la intención del creyente al obedecer este acto; ya sea por buscar su premio en ésta y en la otra vida, por el deseo de honrar a Dios, o porque de este modo se prepara psicológicamente para ser mejor creyente en general. De este modo, entre nuestros informantes se puede legitimar, por ejemplo, el ayuno en el mes de Ramadán, simplemente porque es necesario "para ir al *Yenna* (el Paraíso)", o como un acto de solidaridad con los pobres, o como un ejercicio de abstinencia y de autocontrol, que como ya vimos en el apartado III.11. puede resultar luego muy útil para otras facetas de la vida. Pero de cualquier manera, hay que obedecer lo ordenado por quien tiene la sabiduría necesaria para saber lo que le conviene al ser humano, así como los medios para castigar a los discolos. Se trata de obedecer a una autoridad. Así, al mismo tiempo que se puede intentar explicar el tabú contra la carne de cerdo mediante diversas legitimaciones de carácter mundano, también se puede concluir simplemente con que "es una forma de mostrar que queremos a Dios. Si nos hubiese dicho que no comiésemos el pan o la leche, tampoco tendríamos que comerlo". Incluso, para muchos musulmanes, aún cuando muchas normas islámicas puedan poseer también una utilidad mundana, siguen requiriendo del apoyo la coacción divina. Pues la gente acostumbra a desviarse de lo que le conviene y debe ser Dios quien les ordene expresamente lo que deben hacer. Toda esta concepción del ser humano como una criatura destinada a obedecer a Dios por siempre, parece oponerse, al menos a primera vista, a la del mismo como alguien que puede y debe ir accediendo progresivamente a mayores cuotas de libertad en las diferentes esferas de su existencia.

Una de las principales consecuencias de esta potencial incompatibilidad entre ambas visiones del ser humano estriba en las distintas concepciones acerca de lo que debe ser un buen gobierno. Dada la ineludible obligación de obedecer a Dios en todo, que es quien verdaderamente sabe lo que le conviene al ser humano, para muchos musulmanes este buen gobierno debe ser un régimen sometido a la Ley Islámica, a la *Shar'ía*. En su condición de tal, no puede ser un régimen despótico pues el gobernante se encuentra sometido a esta Ley y, por lo tanto al control de los expertos en materia religiosa (Lewis 1990: Cap. III y V). Pero, al mismo tiempo, debe ser un régimen en el cual la voluntad de la población se encuentre también limitada por esta Ley y por la acción de quienes tienen encomendado velar por su cumplimiento. De este modo, la soberanía como tal va a estar en última instancia en manos de Dios y la capacidad de la sociedad para dirigir sus propios destinos va a quedar hasta cierto punto restringida. La posibilidad de reprimir a quienes no acepten estas restricciones es algo que se deduce por lógica de toda esta concepción, lo cual otorga a este régimen un carácter parcialmente autoritario. Por el contrario, la mayoría de las versiones del principio modernizador hacen de la emancipación progresiva con respecto a los distintos constreñimientos sociales uno de los objetivos a los que debe aspirarse. Y es por ello, por lo que el tipo de régimen que se tiende a propugnar es un régimen progresivamente más democrático.

Existe, así, una aguda contradicción entre la visión más estática y autoritaria acerca de la vida humana, promovida por las versiones más difundidas de la ideología islámica, y la más dinámica y liberal, sustentada generalmente por la ideología modernista. Y esta contraposición va a subsistir en ciertos casos, incluso aunque no se intente legitimar la normativa islámica mediante el recurso a supuestos mandamientos divinos. Pues las legitimaciones de carácter mundano de estas mismas

normas se asientan también con gran frecuencia sobre una concepción del ser humano y de la vida social radicalmente divergente de la que subyace al modernismo. Es ésta la tercera de las razones responsables de las contradicciones que pueden suscitarse entre ambas ideologías.

Para ser más exactos, la concepción sobre la que se asientan estas legitimaciones posee dos rasgos muy generales a los que ya hemos aludido brevemente en el apartado VI.3. El primero de ellos consiste en la asunción de la cohesión social como un objetivo prioritario, cuya consecución exige forzosamente una severa reglamentación del deseo individual. El segundo es la asunción de que a unas personas les toca sufrir más que otras todas estas restricciones. Este último hecho implica objetivamente su discriminación y, por lo tanto, su sometimiento a los deseos y los intereses de otros más afortunados que ellos. En consecuencia, la existencia de unas mismas normas y la represión de unos mismos comportamientos, especialmente dura para algunos, tienden a ser vistas como un horizonte insuperable para la humanidad. Todo ello se contradice evidentemente con la defensa de una emancipación social progresiva para *todos* los seres humanos.

Estos dos rasgos son en realidad el resultado final de una concepción más profunda que les subyace a ambos. Esta concepción estriba en la visión de la sociedad como una entidad permanentemente amenazada por el hundimiento en el caos, como consecuencia de la colisión entre los distintos deseos desaforados e incontrolados que pueden sustentar sus miembros (Mernissi, 1992). Con ello, el ser humano se nos presenta como un ser relativamente incapaz de perfeccionarse y, en consecuencia, de armonizar su existencia con la de sus semejantes de un modo progresivamente más flexible y complejo, razón por la cual justamente la represión es imprescindible. Esta segunda visión del ser humano como alguien incapaz de guiarse a sí mismo correctamente va a contradecirse lógicamente con la que le otorga la capacidad de ir perfeccionado y racionalizando paulatinamente su forma de vivir.

Esta visión de la vida social coincide, por otra parte, con la que históricamente ha predominado en la mayoría de las sociedades humanas, incluidas las occidentales, antes de la eclosión de los modernos conceptos de igualdad y libertad. Se trata de una visión que se ajusta como un guante a las características de unas sociedades atravesadas por una multitud de relaciones de discriminación, dominación y explotación en función del sexo, la edad o la clase social, entendiendo este último término en su sentido más amplio. Es esta coincidencia la que nos ayuda a comprender por qué la gran mayoría de las normas de conducta concretas expuestas en el Corán y en el *Hadiz*, pero *no* el conjunto de las aseveraciones morales más generales contenidas en ambos, no parecen estar dirigidas a transformar en profundidad el orden social existente, sino tan sólo a volverlo más estable y armónico, mitigando, para ello, sus prácticas más severas y discriminatorias (Andrae, 1991: Cap. III y VI; Rodinson, 1966). Trazando un símil un poco ahistórico, podríamos considerarlas más "reformistas" que "revolucionarias". No en balde, haciendo una breve incursión histórica, podemos recordar que incluso la misma victoria final de Mahoma sobre sus adversarios tuvo un carácter relativamente pactado, de tal modo que muchos de quienes en sus orígenes fueron sus más acérrimos enemigos se convirtieron después en figuras destacadas de la nueva comunidad islámica (Andrae, 1992: Cap. VI; Irving, 1964: Cap. XXVII, XXX y XXXIII).

Por todo ello, como ya observamos en el apartado VI.6., la *Shar'ia* permite instituciones como la esclavitud, aunque se procura mitigar sus aspectos más severos (Ennaji, 1994). Se insta a los amos a ser tolerantes con las faltas de sus esclavos y se declara que liberar esclavos es un acto meritorio, hasta el punto de que muchos lo hacían en sus disposiciones testamentarias. Del mismo modo, consagra la subordinación de la mujer, aunque con limitaciones sobre el poder de los varones. Se mantiene un modelo de sumisión de la mujer muy extendido por aquel tiempo entre las tribus árabes, aunque con excepciones (Al- Sa'adawi, 1991: Cap. XV y XVI; Daoud, 1993: Introducción; Heller y Mosbahi,

1995: Cap. I; Scattolin, 1995: Cap. II y III). Se declaran abolidas ciertas prácticas, como el infanticidio femenino o la prostitución de las esclavas (A.24 v.32) (Al-Sa'adawi, 1991: Cap. XVI), y se exhorta al marido a respetar a su esposa, aunque se reconoce expresamente su derecho a maltratarla si le desobedece (A.4.,v.38). De ahí, que sea a ella a quien compete, en mucha mayor medida que al hombre, sacrificar sus deseos personales en aras del bien colectivo (Castien, 1999: P. 47). Por ello mismo, sus infracciones de la norma han de ser mucho más duramente sancionadas en su caso que en el de aquél. En suma, tanto en el caso de la esclavitud como en el de las relaciones de género nos encontramos simplemente ante unas relaciones de dominación hasta cierto punto reguladas con el fin de atemperar su dureza. Justamente por todo ello, las faltas de los subordinados son mucho más gravemente percibidas que las de sus dominadores. Es a las primeras a las que se puede acusar en mayor medida de amenazar la estabilidad social. Y mientras que se establece expresamente una serie de castigos para quienes cometen estas infracciones, en el caso de los dominadores más bien se les aconseja moderación, o se les amenaza con la severidad divina en la otra vida, pero no se les somete a mecanismos disciplinarios equivalentes.

En definitiva, se toleran y se consolidan ciertas prácticas discriminatorias muy comunes en aquel momento, aunque se mitiga parte de su severidad. La consagración y sacralización de semejantes prácticas supone obviamente un serio obstáculo frente a una posible emancipación futura de los sectores sociales dominados en un momento histórico concreto. La sumisión se convierte en algo permanente. Y ello lógicamente, se volverá censurable desde el momento en que se haga uso del principio modernizador. Forzando quizá un poco los términos, podríamos esbozar a este respecto un cierto contraste entre el Islam y el Cristianismo. En el caso de este último, nos encontramos con la presencia de un ideal igualitario entre todos los seres humanos, o con un rechazo de la violencia o la venganza. Desde luego, resulta enormemente difícil conducirse por semejante ideal ético en la vida real. Y de hecho, su aceptación formal ha convivido regularmente con la asunción de códigos normativos totalmente opuestos. Se trata, pues, de una suerte de maximalismo ético de difícil aplicación práctica. Ello le convierte muy a menudo en la base de una doble moral. Pues, siguiendo una elemental estrategia de flexibilización defensiva, se recurre, según conviene, a una moral maximalista u a otra más "realista" (Lukács, 1985: p. 37-79).

En el caso del Islam la situación parece diferente. Existe una normativa más concreta y detallada, que da lugar a una mayor regulación de las relaciones sociales. Gracias a ella, esta ideología parece poseer una mayor eficacia práctica, aunque, como ya vimos en el apartado VI.3., también sus preceptos han sido frecuentemente infringidos por quienes se reconocen como musulmanes. Esta posibilidad de plasmar hasta cierto punto sus ideales en la realidad le permite modelar en cierta medida el mundo social (Rodinson, 1966). Justamente es por esta razón por la cual con frecuencia los apologistas musulmanes han definido al Islam como una religión más realista que el Cristianismo, alejada de los ideales maximalistas de éste que, devienen inoperantes frente a la realidad, propiciando el cinismo (Hourani, 1983: Cap. V, VI y IX). Pero, en nuestra opinión, toda esta eficacia y todo este realismo se ven contrarrestados, por su parte, por una adaptación- cuando no sumisión -a unas determinadas estructuras sociales que entonces quedan sacralizadas, sin que sea tan fácil ya oponerlas un ideal ético más ambicioso, no aplicado ciertamente en el presente, pero susceptible, al menos, de serlo en el futuro.

Esta misma ausencia de actitud crítica respecto a determinadas relaciones sociales desigualitarias figura en la base de ciertas argumentaciones, muy difundidas por cierto, mediante las que un elevado número de nuestros informantes tratan de justificar ciertas prácticas discriminatorias. Por ejemplo, el uso del *hiyab*, el pañuelo alrededor de la cabeza y, en general, la exigencia a la mujer de un mayor pudor que al hombre, es defendido como una sabia medida para evitar que el marido se sienta atraído por otra mujer y entre en conflicto con el marido de ésta o abandone a su propia esposa.

Estos dos mismos motivos se aducen en favor de la poligamia y el enclaustramiento femenino. Se trata en todos los casos de evitar situaciones conflictivas y preservar con ello una situación equilibrada, de la que todos se benefician, incluidas las propias mujeres. Pero se parte siempre de la asunción incuestionada de la subordinación de la esposa. La vía de actuación elegida consiste en adoptar las medidas necesarias para que el marido no tome en algún momento decisiones perjudiciales para ella y para el conjunto de la sociedad, pero sin discutir su derecho a tomar estas decisiones. El orden social desigualitario es acatado sin más.

De ahí que, cuando a estos mismos informantes se les pregunte, si el hecho de que la mujer se pueda sentir también atraída por los maridos de otras, con todos los problemas subsiguientes, no puede ser favorecido por el derecho masculino a una mayor visibilidad social, nos encontramos con dos tipos de respuestas. El primero alude a la supuesta debilidad intelectual y emocional de la mujer que vuelve necesaria su tutela por parte de los varones, con lo cual le resulta extremadamente difícil tomar la iniciativa a la hora de buscar pareja. El segundo constata la subordinación de la mujer como algo dado de facto, por lo que se descarta como irreal el que ella pueda adoptar una actitud más activa en las cuestiones de las que nos estamos ocupando. Así, se nos dirá, que "ella no puede hacer como el hombre, porque siempre depende del hombre" "ella no es quien tiene el dinero" o "toda la sociedad la rechazaría". La posibilidad de una distribución del poder igualitaria entre los dos cónyuges es abiertamente rechazada.

En ocasiones, el pudor en la vestimenta y la segregación espacial y ocupacional son presentados también como garantías para la autonomía de la propia mujer. Este argumento es esgrimido frecuentemente por mujeres simpatizantes de movimientos islamistas. Para ellas, el pudor en la vestimenta y la segregación sexual, con la creación de espacios separados en el trabajo, el estudio, o el ocio, facilitan el acceso femenino a la educación superior o al empleo, al evitar el acoso de ciertos varones y los trastornos conyugales para terceros (Bessis y Belhassen, 1995: Parte IV; Daoud, 1993). En especial, con la adopción de una vestimenta pudorosa se consigue mostrarse como una persona "seria" y "decente" (Castien, 1999: p. 62), impidiendo que surjan malentendidos. De este modo, constituye a veces una suerte de salvoconducto para poder entrar en nuevos ámbitos sociales, antaño reservados en exclusiva a los hombres.

Dado que en muchos casos lo que se busca con estas medidas es una ampliación de la propia autonomía personal, no es razonable establecer ninguna asociación mecánica y simplista entre la adopción de una vestimenta más "islámica" y la posesión de unas actitudes necesariamente sumisas o pasivas. De manera recíproca, tampoco es posible establecer siempre una equiparación fácil entre la adopción de un modo de vestir occidentalizado o "moderno" y la actitud contraria a la anterior. Por una parte, hemos constatado ya brevemente en el apartado VII.4. como la adopción de esta o de otras pautas igualmente "modernas" puede ser vivida por la propia persona como una infracción, que habrá que intentar enmendar en un futuro más o menos hipotético. Y por la otra, en muchos casos nos hemos encontrado con que este tipo de conductas se presentan como un medio de seducción del varón, con vistas, por ejemplo, a la obtención de un "buen partido" matrimonial, lo cual supone una asunción del rol tradicional, encaminado a contentar a los varones, pues de ellos es de quien se recibe el status social y los medios de vida. Lógicamente además una vez conseguido el objetivo buscado, resultará perfectamente plausible la supresión de este tipo de comportamientos, en aras de otros más pudorosos.

Pero de todas formas, la obligación de adoptar un mayor pudor, de perder visibilidad social, sigue pesando en mayor medida sobre la mujer. No parece reconocérsele el derecho a disponer de sí misma sin que, por ello, pueda ser molestada por los varones a los que su conducta supuestamente incita. Es una ampliación de la autonomía personal que tiene lugar sin cuestionarse el derecho de los

varones a ejercer semejante acoso y sin reconocérsele a las mujeres un derecho simétrico. De nuevo, el orden social permanece a salvo de críticas en sus rasgos fundamentales.

Estos tres tipos de contradicciones pueden complicarse además en la medida en que se involucra igualmente la ideología nacionalista. Vimos ya como la mayor parte de los principios nacionales existentes tienen que integrar generalmente, por una parte, algunos principios simples semejantes a los del principio modernizador y, por la otra, algunos principios simples susceptibles de ser remitidos a antiguos principios de categorización social. Es así como se consigue una síntesis, en permanente tensión interna, entre los componentes de carácter "esencialista" y "epocalista", para volver a utilizar la terminología de Geertz (1987: Cap. IX). Como ya pudimos ver en el apartado VIII.3., allí donde el Islam ha constituido históricamente una de las ideologías principales dentro del repertorio colectivo del que se sirve la gente, también una parte substancial de los principios que lo integran van a ser usualmente insertados también de un modo directo o indirecto dentro de las ideologías nacionalistas, y en concreto, dentro del principio nacional. Cuando así ocurre, la condición de musulmán, o al menos la posesión de ciertos elementos "culturalmente musulmanes" se convierte en uno de los atributos básicos a la hora de definir la identidad nacional. Pero si al mismo tiempo, el principio nacional, mediante el que se define tal identidad, se encuentra asociado con el principio modernizador, el propio grupo nacional puede acabar quizá siendo categorizado como "atrasado", en virtud de aquellos atributos suyos procedentes de la ideología religiosa. Así, por ejemplo, las naciones occidentales, y entre ellas España, les parecen a muchos marroquíes "más modernas" que la suya, a causa justamente de la presencia en esta última de ciertos hábitos anticuados, como los referentes a la discriminación femenina, que pueden ser, sin embargo, remitidos a la ideología islámica. Y esta ideología podrá salir entonces malparada.

Estas críticas se volverán más acusadas aún cuando además el principio modernizador, responsable de las mismas, se vea "enriquecido" con la incorporación de ciertos principios simples tomados del principio etnonacional. En este caso, la articulación horizontal se troncará en vertical. Estos principios son justamente los que distinguen ciertos rasgos culturales occidentales de los no occidentales. En consecuencia, la noción de lo "moderno" pasará a incluir ciertos elementos culturales de origen occidental, distintos en sí de los que la definen habitualmente. De este modo, quienes no vistan, hablen o coman como los occidentales podrán ser considerados "anticuados", con independencia de cualquier otra consideración. Y en tales casos, si el Islam o algunos de los elementos culturales relacionados con él son incluidos entre los atributos culturales propios de estas naciones o etnias "atrasadas", él también será categorizado del mismo modo. Acabará desvalorizado y percibido como algo de lo que habría que prescindir, para conseguir convertirse también en una "nación moderna".

Y así, una vez más, vuelve a suscitarse una potencial incompatibilidad entre las combinaciones organizadas en torno al principio religioso y al modernizador, si bien en esta ocasión de un modo un tanto indirecto.

VIII.6. Las estrategias de flexibilización más generales

Cuando cualquiera de las incompatibilidades potenciales que acabamos de examinar deja de ser meramente potencial, al sujeto no le queda otra opción que la de poner en práctica una de las dos soluciones cognitivas ya descritas en el apartado VII.5. De este modo, puede eliminar uno de los dos principios mediadores que determinan la naturaleza de cada una de las dos asociaciones indirectas mutuamente inversas con las que se enfrenta, o bien puede, por el contrario, modificar uno de estos dos principios mediadores o incluso los dos a la vez.

En el primer supuesto, la combinación afectada más probablemente será aquella cuya posición en el seno de la configuración ideológica del sujeto resulte más periférica, de acuerdo con la hipótesis adelantada en el apartado VII.6. Habrá, así, que eliminar aquellos componentes ideológicos que desempeñen una función comparativamente menos central. De este modo, en determinados casos la ideología islámica podrá ser categorizada como una ideología "antigua", correspondiente a una etapa de la historia que debe ser necesariamente superada, si se quiere seguir "progresando", es decir, como una fuerza "retrógrada" enfrentada al "progreso" de la humanidad (Al-Bitar, 1980). Y lo mismo ocurrirá con los comportamientos propiciados por ella. Pero también puede darse perfectamente la respuesta contraria. Pues desde ciertas variantes de la ideología islámica se puede considerar la tesis de que el ser humano debe ir mudando con el tiempo ciertos hábitos de comportamiento como una mera incitación a la desobediencia de los mandamientos de Dios.

No obstante, estas dos opciones parecen ser claramente minoritarias. Es mucho más habitual que se intente compaginar ambos principios categorizadores, ajustando el uno al otro o los dos entre sí. Ello supone compaginar también las dos ideologías implicadas en esta situación tan conflictiva, o como suele decirse también conciliar "Islam y progreso".

Hay que tener en cuenta que esta conciliación va a ser planteada desde comienzos del siglo XIX como una necesidad particularmente imperiosa en varias regiones del mundo islámico. En efecto, la decadencia económica y cultural de tales regiones vino a coincidir fatalmente con la expansión colonial europea. Las poblaciones musulmanas se encontraron sorprendidas con que los estados cristianos, a los que llevaban siglos enfrentadas, se habían vuelto ahora mucho más poderosos que ellas, gracias a una superioridad tecnológica y económica que se plasmaba igualmente en el plano militar (Grunembaum, 1975; Hourani, 1983: Cap. III y IV). Es esta superioridad la que permitió a estos estados ir sometiéndolas progresivamente a todas ellas, pese a la tenacidad con que en muchos casos ellas les hicieron frente.

Esta drástica alteración de la correlación de fuerzas previamente existente, con todas las derrotas, la opresión y el empobrecimiento que trajo consigo, no limitó, sin embargo, sus efectos meramente al plano de la práctica. Por el contrario, tuvo igualmente hondas repercusiones en el plano ideológico (Lewis, 1990: p. 24). Fue vivida como un hecho ilógico, contranatura, como una alteración del orden lógico de las cosas, del mismo modo que hoy lo es para muchos la superioridad militar de Israel. Ello resulta perfectamente comprensible desde el momento en que, como ya señalamos en el Capítulo VI, en la medida en que el Islam contiene una serie de disposiciones normativas que regulan una gran parte de la vida social, se considera que las sociedades islámicas han de ser superiores a las demás. Surgía, de este modo, una intensa situación de incompatibilidad potencial entre la teórica ubicación de las sociedades musulmanas en un plano superior a las no musulmanas y el hecho de que, al menos en un momento dado, estas últimas estaban disfrutando de una incuestionable ventaja en cuanto a su riqueza económica, su capacidad organizativa, su tecnología y su poderío militar. Se trataría, pues, de una situación de incompatibilidad potencial parecida a las que habíamos detectado en los ejemplos presentados por Festinger, en los cuales entraban en clara contradicción las categorizaciones ideal y real de las que podía ser objeto un mismo hecho. Sin embargo, es más compleja.

Pues aquí no se trata únicamente de que difieran las categorizaciones que recibe un determinado objeto, como ocurría cuando alguien, a causa de su hábito de fumar, se convertía, en contra de lo deseado por él mismo, en susceptible de ser considerado una persona poco razonable. Por el contrario, lo que tenía lugar era una aguda divergencia entre la relación de correspondencia esperada entre dos categorías, "sociedades islámicas" y "sociedades poderosas", y la que parecía producirse en la realidad. De este modo, existían dos asociaciones de principios, una ideal, esperada, y otra empírica,

que resultaban mutuamente inversas. Este caso nos muestra, así, cómo las contradicciones entre el ideal y la presunta realidad no van a producirse únicamente respecto a objetos concretos, sino también respecto a conjuntos de categorías lógicas. Nos encontramos, de este modo, ante una versión más compleja de la situación examinada en el capítulo anterior.

De igual manera, este hecho nos muestra igualmente cómo, bajo ciertas condiciones, dos asociaciones de principios pueden resultar mutuamente inversas, sin que sea imprescindible que cada una de las dos se encuentre determinada por la acción de un principio mediador diferente. Pues si bien la asociación ideal entre "sociedades islámicas" y "sociedades poderosas" se halla determinada por la acción mediadora de todo un entramado de principios cuyo origen se encuentra en la ideología musulmana, en cambio, en el caso de la asociación opuesta no hay ningún principio ni entramado de principios que esté determinando su naturaleza. Esta asociación se establece simplemente de un modo inductivo, a partir de la que parece ser la realidad empírica.

Más abajo podremos ver la importancia de estos dos rasgos peculiares de la específica contradicción cognitiva de la que nos estamos ocupando y el modo en que condiciona las estrategias con las que se la intenta hacer frente,

Ante un contradicción como ésta, era posible optar ya desde el siglo pasado por varias alternativas distintas. En primer lugar, se podía deducir sin más que esta superioridad de la que estaban disfrutando las sociedades cristianas en un momento histórico dado demostraba claramente también la de la civilización europea y de la propia religión cristiana. Tal argumento fue, y es, esgrimido con frecuencia por quienes simpatizaban con ambas, al tiempo que no sentían demasiado agrado por los musulmanes. En particular, se le encuentra a menudo en los escritos de viajeros y novelistas de la época. Sin embargo, no parece haber resultado nunca demasiado convincente para la mayoría de los musulmanes. Y es bastante lógico que sea así. Pues en el caso de los defensores del Cristianismo y/o los adversarios del Islam esta superioridad es esgrimida a menudo simplemente como uno de esos argumentos auxiliares de los que nos hemos ocupado en el capítulo anterior. Más exactamente, su empleo pertenece al tipo de la causalidad exclusiva, en la que el efecto se remite a una única causa posible, mientras se descartan todas las demás. Pero, como es natural, está por ver que ésta sea de verdad la única causa real de las desigualdades actuales entre ambos conjuntos de sociedades, ya que se pueden aducir numerosas explicaciones alternativas de este retraso tecnológico y económico, basadas en la acción de determinados factores sociales o en un supuesto olvido del verdadero del Islam. De este modo, el recurso a este retraso no tiene por qué demostrar de un modo incuestionable el carácter poco "progresista" del Islam, a no ser que uno mismo se encuentre ya plenamente convencido del mismo con anterioridad.

Y obviamente, en el caso de ciertos musulmanes es altamente improbable que se llegue a esta conclusión, desde el momento en que los principios integrados en la ideología islámica ocupan una posición central en el seno de las configuraciones ideológicas de la mayoría de estas personas. Pues de acuerdo con la hipótesis adelantada en el apartado VII.6., va a existir una elevada resistencia a prescindir de todos estos principios. Es por ello, por lo que parecería preferible buscar otras alternativas. Asimismo, no hay que olvidar tampoco que las ideologías religiosas se articulan generalmente con una orientación similar. De acuerdo a las hipótesis desarrolladas en el apartado VI.2, en esta orientación prima el logro de una representación del mundo subjetivamente satisfactoria, capaz de dotarle de un cierto sentido al menos en relación con la propia existencia, por encima de otras posibles consideraciones. Siendo esto así, la preservación de la ideología mediante la que se consigue semejante representación va a constituir un objetivo fundamental, por cuya consecución se va a estar seguramente dispuesto a sacrificar otros intereses. Por todo ello, resulta lógico que ante el problema

del que nos estamos ocupando se tienda a buscar explicaciones que no impliquen un cuestionamiento de la validez del Islam en ninguno de sus aspectos.

Con este fin, va a ser necesario emprender una serie de operaciones cognitivas homólogas en lo fundamental de las examinadas en el capítulo anterior. De este modo, puede considerarse, en primer lugar, que esta situación de debilidad relativa por la que atraviesa el mundo islámico es meramente transitoria. En esta línea, muchos musulmanes son de la creencia de que en el futuro las sociedades musulmanas recuperarán el retraso que sufren en ciertos campos e incluso llegarán a sobrepasar a las occidentales. Con ello, la contradicción experimentada quedará reducida a una pasajera alteración del curso normal de las cosas. Esta temporalización del atraso permite, evidentemente, un aminoramiento de la intensidad de la situación de incompatibilidad potencial, semejante a esa temporalización de su "mal comportamiento" que llevaban a cabo algunos de nuestros informantes en el apartado VII.4.. Pero tanto en estos casos como en el de que nos estamos ocupando ahora, aunque aminorada, la contradicción sigue ahí. Es por ello, por lo que, aún siendo temporal, esta situación anómala tendrá que ser explicada de algún modo que permita exonerar al Islam de toda culpa.

Las explicaciones más frecuentes destinadas a este objetivo pueden ser de dos tipos. En el primero, se tendería a recurrir a la acción de determinados factores externos. En el segundo, a un relativo abandono de las formas de vida "genuinamente" islámicas, a la existencia de una desviación con respecto al "verdadero espíritu" del Islam, incluso aunque este último pueda ser concebido luego de maneras un tanto diferentes. En el primer caso, la responsabilidad del mal que se sufre es desplazada hacia factores que, como veremos un poco más abajo, pueden ser además de la más diversa índole, desde ciertos procesos sociales generales hasta la acción corruptora de ciertos enemigos perfectamente localizados. Estos factores estarían dificultando en mayor o menor medida la acción benéfica de la ideología islámica. Con ello, esta ideología queda exonerada de la responsabilidad que otros podrían achacarle. En el segundo caso, su inocencia resulta aún más patente. Los problemas no sólo no han llegado por causa suya, sino que, por el contrario, se deben a que ella ha perdido desgraciadamente parte de la influencia de la que venía gozando hasta este momento. En consecuencia, su presunta capacidad para conducir a la felicidad a las sociedades que lo adopten recibe ahora un respaldo aún mayor. Ambos modelos explicativos pueden combinarse además perfectamente. La "desviación" con respecto al "verdadero Islam" será entonces el resultado de la mala influencia de ciertos factores externos.

Como quiera, cuando se recurre a cualquiera de estos modelos explicativos se está llevando a cabo una clara flexibilización basada en la particularización. Se distingue, así, entre unas condiciones ideales, en las cuales el Islam podría ejercer sin problemas su benéfica influencia, y otras más negativas, en las que esta misma influencia se encontraría gravemente coartada. Esta específica forma de flexibilización posee un gran interés para nosotros desde un punto de vista estrictamente teórico. Como hemos constatado un poco más arriba, nos encontramos ante dos asociaciones mutuamente inversas que no vienen determinadas, sin embargo, por la acción de dos principios mediadores diferentes, pues una de ellas ha quedado establecida de un modo puramente inductivo sin necesidad de mediación alguna. En consecuencia, la estrategia de flexibilización no puede consistir en la acción sobre ninguno de tales principios, sino que ha de ser diferente. Va a consistir en aplicar sobre las sociedades musulmanas, delimitadas como su campo de aplicación, un principio que distingue entre aquellas que se encuentran en una situación ideal y aquellas que lo están en otra menos deseable. Después, cada una de estas dos categorías de sociedades musulmanas habrá de ser puesta en correspondencia respectivamente con una situación de poder y prosperidad o con su opuesta. Y así, tanto la categorización ideal como la real quedarán integradas dentro de un sistema explicativo más amplio, capaz de englobar ambas. Gracias a ello, puede ahora defenderse la pertinencia de la asociación ideal entre Islam y prosperidad y admitir al mismo tiempo sin mayores problemas que las

cosas lamentablemente no son siempre así, pudiéndose a la vez explicar cómodamente esta divergencia.

Naturalmente esta flexibilización podrá llevarse a cabo además de un modo conservador o innovador. Cuando ocurra lo primero, se tenderá a asociar de un modo mucho más mecánico y automático la islamicidad con la buena marcha de los asuntos terrenales, y sólo se admitirá que bajo ciertas condiciones no es así, cuando se suscite de un modo patente e ineludible una situación de incompatibilidad potencial. En cambio, cuando la operación de flexibilización ostente un carácter innovador, habrá de asumirse de un modo claro y permanente que la realidad es, en verdad, compleja y que no siempre una sociedad va a encontrarse en la situación deseada, simplemente por su condición de islámica, incluso en un plano meramente formal.

Podría pensarse, de todas formas, que ante una contradicción como la que estamos abordando podría bastar con una simple manipulación de la "media ponderada", que permitiese acortar hasta cierto punto las distancias entre la correspondencia real y la ideal. Sin embargo, ello no sería nada fácil. No sería sencillo aproximar la situación real a la ideal, por cuanto los problemas experimentados no son fáciles de disimular. Aunque sea sólo en cierta medida, es preciso reconocerlos. De igual manera, tampoco parece factible optar por la solución opuesta. Pues si el ideal se aproximase a la situación real, entonces el Islam perdería gran parte del poder que se atribuye para organizar eficazmente la sociedad. Con ello, se atenuaría en verdad la intensidad de la incompatibilidad, pero la solución sería difícilmente aceptable para la mayoría de los musulmanes, de la misma forma que a la mayoría de los fumadores no les gusta llegar a la conclusión de que su modo de proceder es muy poco razonable. Y es esta dificultad para solventar la contradicción atenuándola la que impulsa al sujeto a decantarse por una estrategia de flexibilización.

Una vez que hemos establecido estas similitudes generales entre los dos modelos de explicación de los que nos estamos ocupando, vamos ahora a estudiar cada uno de ellos por separado y con un cierto detenimiento. Empezaremos abordando brevemente el que atribuye la debilidad deseablemente circunstancial del mundo musulmán al olvido del verdadero mensaje de la religión por la que debería regirse. Después nos ocuparemos de el que recurre a determinados factores externos.

En cuanto al primero de estos modelos, nos encontramos con que si la culpa de la desventajosa situación que padece esta porción del mundo ha de ser atribuida a una desviación con respecto a los "verdaderos mandamientos" del Islam, la solución debe consistir entonces en una restauración de los mismos en toda su anterior eficacia. Sin embargo, tal solución no resulta tan sencilla, por cuanto a menudo se diverge ásperamente acerca de en qué consiste realmente el verdadero Islam. De ello nos ocuparemos precisamente en los dos siguientes apartados. No obstante, es bastante frecuente que esta línea de razonamiento conduzca entonces a un abierto rechazo de cualquier forma de secularización, o más exactamente de desislamicación, en la medida en que la misma implicaría que determinadas facetas de la vida humana habrían de dejar de estar reglamentadas mediante una normativa de origen divino, para pasar a estarlo con arreglo a otra de origen meramente humano, y forzosamente inferior a la primera. Esta misma concepción parecería poder explicar incluso también en principio el hecho de que los occidentales se encontrasen en una situación más ventajosa. Pues, se podría argüir que éstos, al secularizarse, se habrían liberado de la nefasta influencia que ejercía sobre ellos el Cristianismo, al tiempo que esta misma secularización supondría la ruina para los musulmanes. Esta era, como ya vimos, la tesis que sostenía Qailani. En líneas generales, coincide con la del célebre reformista Yamal Al-din Al-Afgani (1839-1896). De acuerdo con él, los cristianos habrían progresado porque habrían dejado de serlo y los musulmanes se habrían retrasado porque también habrían ya dejado de ser lo que antes eran (Hourani, 1983: Cap. V). Semejante tesis es sin duda discutible, pero desde luego constituye una espléndida ilustración de hasta donde puede llegar la creatividad intelectual del ser humano.

En lo que respecta al segundo modelo explicativo, al que atribuye los problemas sufridos a la acción negativa de determinados factores externos, podemos encontrarnos con dos grandes variantes. La primera consistiría en el recurso a explicaciones de corte sociológico más o menos complejas. Naturalmente, tal complejidad va a encontrarse a menudo determinada por la capacidad de quienes las formulan para ejercer un pensamiento de carácter intelectual, así como por su interés en profundizar en la cuestión de la que se están ocupando, en vez de resolver simplemente una contradicción cognitiva con la que se han topado en un concreto momento de su existencia cotidiana. Pese a tales diferencias, todas estas explicaciones pueden, sin embargo, servirse de factores causales similares. Se puede, así, hacer referencia a la nefasta acción de los sistemas despóticos, al tribalismo, a los factores climáticos etc.

Semejantes explicaciones suponen un claro intento de determinar hasta cierto punto la dinámica de la sociedad, con independencia de las cualidades individuales de sus miembros. Asimismo se basan en una interacción entre diversos factores causales, lo cual les otorga necesariamente una cierta complejidad. Ello nos permite encuadrarlas dentro de lo que Uli Windisch (1990: Cap. IV) denomina un *paradigma de explicación causal* de carácter materialista, si bien nosotros preferiríamos substituir este último término, referente a un tipo de explicación en concreto, por otro más amplio, como el de sociologista.

Para Windisch un paradigma de explicación causal consiste en un tipo específico de estructura sociocognitiva. Estas últimas consisten a su vez en lo que podríamos definir como una serie de modelos generales mediante los que se organiza la percepción, valoración e interpretación de la realidad, así como el modo en que se debe proceder con respecto a ella. En este sentido, y como señala el mismo Windisch, vienen a constituir un tipo de estructura parecido al de los esquemas generadores de Bourdieu (1991), si bien su carácter es mucho menos genérico. Ello les proporciona, en nuestra opinión, una operatividad muy superior. Pero asimismo, nos parece que pueden quedar perfectamente asimilados, al igual que los esquemas de Bourdieu, al concepto de configuración ideológica, con la ventaja de que al hacerlo nos remontamos desde la descripción de una determinada estructura mental al de los procesos mediante los que es generada.

Asimismo, Windisch ha trabajado casi en exclusiva con un material empírico muy restringido, el de las distintas posiciones que los suizos adoptan hacia una serie muy limitada de asuntos. Por ello, aunque sus paradigmas explicativos le permiten ordenar muy bien una gran cantidad de información, no le ha hecho falta insistir demasiado en la distinción entre los aspectos más concretos y particulares, propios de su objeto de estudio concreto, y otros más abstractos y generales. De este modo, ha mezclado elementos que nosotros podríamos desglosar en tres niveles: las ideologías concretas, los componentes ideológicos generales de las mismas- grupalismo, estaticismo etc -y la estructura más general de las configuraciones ideológicas- su complejidad, y las relaciones entre su centro o su periferia, de las cuales nos ocuparemos con mayor detalle en el próximo capítulo. Es por estas dos razones por las cuales nos parece que, aunque el instrumental analítico de Windisch es de gran utilidad, adolece, sin embargo, de una cierta falta de detalle, a la hora de poder describir con precisión las diferentes operaciones sociocognitivas de los sujetos.

Volviendo a la cuestión que verdaderamente nos preocupa, podemos afirmar que este tipo de explicaciones sociologistas conllevan una relativización parcial de la influencia que ejerce el Islam, para bien o para mal, sobre aquellas sociedades en donde él es la ideología predominante. Ello implica que la correspondencia inicialmente mecánica que se estaba trazando entre islamicidad y prosperidad queda mediada por su inserción dentro de un marco pluricausal. Por ello, semejantes modelos

explicativos si bien pueden exonerar al Islam de sus supuestas culpas, también pueden privarle con facilidad de algunos de sus presuntos logros.

Quizá es por ello por lo que se recurre con tanta frecuencia a otros factores explicativos de factura bien diferente. Estos consisten en individuos y colectivos que, desde el interior o el exterior, están ocasionando un grave perjuicio a la sociedad musulmana. Es sobre estos enemigos sobre quienes va a recaer entonces el grueso de la culpa por los males de los que ellas son víctimas. Este tipo de explicaciones ostentan la "virtud" de ser enormemente sencillas. Ello facilita su asunción y su utilización y, al mismo tiempo, determina la rápida adopción de una línea de acción en concreto ante los problemas sufridos, como lo es la hostilidad contra el presunto enemigo. Asimismo, estas explicaciones tienen como segundo mérito añadido el que, gracias a su misma simplicidad, la benéfica influencia del Islam no queda subsumida ya dentro de un complejo conjunto de factores, en la cual se la somete a una cierta relativización. El modelo es ahora mucho más simple: condiciones ideales en donde esta religión puede operar y condiciones negativas en donde no puede hacerlo fundamentalmente por culpa de unos enemigos muy bien localizados. Además, este tipo de explicación se puede combinar con especial facilidad con la basada en la desviación respecto al Islam ideal. Habrá sido entonces la nefasta acción de los enemigos de dentro o de fuera la que haya traído consigo la "corrupción" de los propios musulmanes. Con ello, el propio grupo queda parcialmente exonerado de su desviación con respecto al verdadero camino. Y esto dispensa de cualquier investigación ulterior acerca de los posibles defectos que se puede estar padeciendo. El mal viene de los otros. El mito del Edén perdido por culpa de la serpiente resulta aquí absolutamente paradigmático.

Es relativamente frecuente encontrarse con argumentaciones de este tipo. Por ejemplo, Qailani (1987: p. 35-49) nos explica que la caída del Imperio Otomano y la instauración de la república laica en Turquía por obra de Atatürk fue el resultado de una conspiración de masones, promovida por judíos sefardíes, cuyo propósito era destruir el Imperio para así hacer posible la instauración del Estado sionista, objetivo coincidente, por otra parte, con el propósito de los occidentales de reconquistar los Santos Lugares. En otros casos, se atribuye además a Atatürk la pertenencia a una secta de judíos infiltrados dentro de la comunidad islámica (Kepel, 1984: p. 134-137). Pero semejantes puntos de vista no son privativos ni exclusivos de los llamados "integristas". Entre los musulmanes "reformistas" o "modernistas" podemos encontrar planteamientos similares. De este modo, la degeneración del Islam, de naturaleza diferente en su caso, podría explicarse en gran parte por la nefasta influencia de los turcos, cuyo despotismo les había llevado a favorecer una concepción del Islam de carácter rígido y autoritario, tal y como sostenía el célebre reformista egipcio Muhammad Abduh (1849-1905) (Hourani, 1983: p. C. VI).

En cierta ocasión, escuchamos de boca de uno de nuestros informantes, un hombre ya mayor, una interesante manifestación de este modelo explicativo. Se encontraba dolido por que sus hijos y otros jóvenes de Targuist, la villa rifeña, en donde tuvimos esta conversación con él, eran poco religiosos. No sólo no cumplían con los preceptos rituales y bebían alcohol con frecuencia, sino que incluso se atrevían a formular expresiones despectivas hacia los musulmanes practicantes y a cuestionarse la existencia de Dios. En su opinión, ello se debía a la mala influencia que habían ejercido sobre ellos cuando eran adolescentes ciertos profesores, que les habían enseñado "tonterías". Nada había de sorprendente en esto para él, pues algunos de estos profesores procedían de Fes, ciudad cuyos habitantes son en parte de origen judío y, por lo tanto, en su opinión, necesariamente hostiles hacia el Islam. Esta explicación de lo que se percibe como una desgracia merece algunas reflexiones. Sin duda, la influencia de ciertos profesores podría haber contribuido a ella. Lo que resulta evidentemente llamativo es la peculiar teoría sobre los móviles de estos profesores. En vez de atribuirseles simplemente ideas de izquierda, o meramente laicas, se les achacan unos propósitos más oscuros. No actúan de buena fe, sino movidos por su enemistad hacia el Islam. Y ello se debe a que en realidad son

judíos, aunque se hagan pasar por musulmanes. La idea de enemigo camuflado, del infiltrado, aparece entonces inesperadamente en toda su claridad.

El recurso a esta peculiar explicación resultaba además favorecido por dos factores muy diferentes. Por una parte, hemos observado, sobre todo entre las personas de origen rural, escasos estudios y edad avanzada, una cierta dificultad para entender los conceptos políticos tan habituales de izquierda y derecha. Ambos resultan extraños a su propia concepción del mundo. Por lo tanto, la presunta hostilidad hacia el Islam de estos profesores tendría que ser explicada de otra manera. De igual manera, la vinculación establecida entre la procedencia de Fes y la condición de judío camuflado resulta también perfectamente comprensible. Pues una parte de la antigua burguesía de la ciudad, los *bildyun*, eran tradicionalmente considerados descendientes de judíos convertidos al Islam en el siglo XIII. Por esta razón se desconfiaba de ellos y se les atribuían prácticas como las de inscribir el nombre de Dios en la suela de sus sandalias para poder pisotearlo continuamente o la de orinarse encima antes de entrar en las mezquitas (Tharaud, 1930: Cap. III). Sin duda, esta hipocresía y esta suciedad nos recuerdan nuevamente los principios de valoración moral a los que venimos refiriéndonos desde el Capítulo III. Pero lo más llamativo de este caso es que un estereotipo de gran antigüedad se mantiene no sólo vigente, sino además investido de la capacidad de explicar hechos novedosos.

En realidad, el recurso a la acción de enemigos externos puede ser utilizado a menudo para dar cuenta de muchos de los problemas pasados y presentes que padece la comunidad musulmana. De este modo, la escisión entre chiítas y sunnitas ha sido atribuida con frecuencia a las intrigas de ciertos judíos. Muchos musulmanes, como por ejemplo el célebre reformista Rachid Ridá (1860-1935) han atribuido a las manipulaciones judías el origen de la doctrina chiíta sobre el imamato (Hourani, 1983: Cap. IX). Es también frecuente encontrarse con que los sucesivos fracasos militares en el enfrentamiento con Israel son atribuidos sistemáticamente a supuestas traiciones de líderes, de países, regiones o partidos.

Por otra parte, como habrá ya adivinado el lector, este modelo explicativo desborda ampliamente los límites de nuestro objeto de estudio. Realmente su presencia es un hecho recurrente a lo largo del tiempo y del espacio y ha sido ampliamente recogido en una literatura de lo más variado. Es especialmente frecuente el recurso a la acción de ciertos enemigos que desestabilizan la sociedad desde el interior. Es lo que ocurre con las brujas y los herejes (Cohn, 1989 y 1981), los judíos (Cohn, 1983; Poliakov, 1980) o los sabotadores contrarrevolucionarios (Koestler, 1978; Milosc, 1980; Taylor, 1976), según sea el caso. Pero también es así como a veces se percibe a los inmigrantes. A este respecto resultan especialmente interesantes las homologías que señala Balibar (Balibar y Wallerstein, 1991) entre la imagen del judío en el antisemitismo clásico, como un infiltrado extranjero, que corrompe la propia cultura, y la del inmigrante, de tal modo que la configuración ideológica que inicialmente se aplicaba sobre el primero parece haberse ahora transferido en ciertos casos al segundo. De hecho, tal y como vimos en el Capítulo V, el inmigrante extranjero puede ser considerado con frecuencia como el propagador de una cultura diferente, que habrá de adulterar la de la nación receptora, privándola de su antigua cohesión social. Y con frecuencia esta adulteración supondrá además una degradación, en virtud de la inferioridad del modo de vida del que es portador el inmigrante, especialmente cuando este modo de vida puede ser tachado fácilmente de "atrasado". Esto es precisamente lo que nos enseña de nuevo Uli Windisch (1990), cuando nos muestra como ciertos informantes suyos se quejan de como la influencia de los extranjeros, ruidosos, desordenados, perezosos y conflictivos, ha acabado con esa antigua Suiza, tan pacífica, limpia y ordenada en la que antes vivían ellos. Por último, en ocasiones se considera que cuando existen conflictos entre el grupo dominante y el dominado, la culpa de ello no es de los dominantes, ni de la situación de dominación, sino de ciertos "agitadores" que "engañan" a los dominados. Estos "agitadores" pueden además pertenecer fácilmente a alguno de esos grupos categorizados como peligrosos. La asociación

establecida por la extrema derecha europea entre izquierdismo y sionismo es un caso notorio. Pero los ejemplos son muy abundantes. Por ejemplo, Potter y Wheterell (1993: p. 164-165) nos muestran cómo para ciertos neozelandeses blancos el movimiento reivindicativo maorí es en realidad únicamente el fruto de la influencia de ciertos "agitadores" totalmente minoritarios entre el conjunto de esta población.

En principio, todas estas explicaciones basadas en la acción desestabilizadora de determinados elementos perturbadores pueden ser perfectamente aceptables desde un punto de vista epistemológico. En sí no hay necesariamente nada descabellado en ella, si bien cualquier explicación integrada por tan pocos factores causales resulta siempre, cuando menos, sospechosa. De hecho, los modelos explicativos de la ciencia médica no son tan diferentes. También allí, una entidad, en este caso concreto un organismo, enferma debido a la infiltración en su interior de ciertos agentes dañinos, como lo son los microbios.

No obstante, existen ciertas diferencias de envergadura entre ambos tipos de explicación. Pues en el campo del pensamiento social a menudo estos hechos patológicos son contruidos mediante procedimientos un tanto dudosos. Por ejemplo, es muy común el empleo de una acentuada etiquetación de los hechos que se perciben, con toda la percepción selectiva que ésta lleva consigo. Es lo que ya tuvimos oportunidad de apreciar cuando examinamos el contraste que establecía Qailani entre la historia islámica y la cristiana. En un sentido más amplio, esta etiquetación permite, por una parte, encontrar siempre efectos beneficiosos cuando actúa la supuesta causa benéfica y efectos perjudiciales cuando es la maléfica la que entra en acción. En cambio, los posibles efectos desagradables de la primera o las consecuencias positivas de la segunda quedan completamente ignorados. Aquello que no cabe dentro del esquema prefabricado es eliminado a la manera de Procusto. Gracias a ello, resulta posible convertir a un determinado individuo, o a todo un colectivo, en algo decididamente maléfico, al tiempo que sus supuestas víctimas resultan ser todo lo contrario. Así, volviendo sobre los ejemplos anteriores, nos encontramos con que quienes hacen de Ataturk una especie de agente sionista y occidental empeñado en destruir el mundo islámico se olvidan de hechos tales como la larga decadencia que venía experimentando el Imperio Otomano desde hacía siglos, la sangrienta lucha del mismo Ataturk contra las potencias occidentales que en un primer momento habían planeado prácticamente la desaparición del Estado turco, o el intenso desarrollo económico que experimentó Turquía en el curso de su mandato, ampliamente reseñado, por lo demás, por autores nada simpatizantes del mismo (Amin, 1989: p. 28-31; Amin y Yashir, 1989: p. 83-102).

De este modo, el recurso a este proceso de etiquetación vuelve relativamente fácil hacer de alguien una persona malvada y culpable de ciertos hechos. Y esta caracterización global puede ser luego reforzada mediante el recurso a argumentos auxiliares semejantes a los ya examinados en el apartado VII.9. Se puede hacer un uso sistemático de la generalización abusiva, deduciendo conclusiones generales de pruebas parciales. Este proceso puede llegar hasta el punto de asimilar de manera automática cualquier hecho más o menos adecuado a un paradigma ya preestablecido, sirviéndose para ello de las pertinentes operaciones de prototipificación y estereotipificación. Todo esto es lo que ocurría cuando se hacía de Ataturk una especie de agente sionista, o cuando se atribuía a los judíos la escisión entre sunnitas y chiítas. En este último caso de las supuestas acciones pasadas de ciertos judíos se deducía que todos ellos, como grupo, habían conspirado contra el Islam, y del dudoso hecho de que lo hubiesen hecho en el pasado se deducía que lo hacían también en el presente.

Cuando los elementos dañinos son más bien colectivos enteros, en vez de individuos aislados, esta generalización abusiva se ve además favorecida por el recurso a componentes ideológicos de naturaleza grupalista. Pues cuando así sea, será posible trabajar con colectivos enteros, cuyos miembros serán categorizados de un modo global, sin que sea necesario prestar una atención excesiva

a sus peculiaridades individuales. Y este hecho volverá evidentemente mucho más fácil cualquier proceso de generalización abusiva. Si determinados miembros de un grupo social parecen actuar de un determinado modo, dada la semejanza entre todos los integrantes del mismo, serán todos o casi todos quienes tengan que actuar así.

Hay que señalar asimismo que con frecuencia todos estos enemigos y culpables, sean individuos o grupos, son establecidos de un modo un tanto ad hoc. De lo que se trata ante todo es de localizar a un culpable. No debemos extrañarnos por ello de que algunos de los grupos señalados sean delimitados únicamente para la ocasión. Cuando así sea, la etiquetación tendrá lugar en su grado máximo. Podemos recordar a este respecto varios interesantes ejemplos presentes en la obra de Qailani. Ya hemos visto, en primer lugar, como este autor reúne en un mismo grupo a los colonialistas occidentales y a los revolucionarios turcos, pese al extremadamente sangriento conflicto armado que les enfrentó a ambos. En segundo lugar, dado que, como ya hemos visto también, atribuye las tendencias secularistas en el mundo islámico a una conspiración colonialista, no tiene ningún reparo en reunir dentro del grupo de adversarios del Islam a los más variados personajes. Señala así cómo mientras se defiende el secularismo en el mundo islámico, Ronald Reagan afirmaba que en el Evangelio se encontraba la respuesta a todos los problemas de la humanidad (Ibid: p.8). Con ello se demuestra, en su opinión, que los cristianos defienden el secularismo para los musulmanes, pero no para ellos mismos y que su propósito con ello es debilitarles, para poder dominarles mejor. De este modo, Qailani incluye dentro de esta presunta coalición prosecularista a la izquierda que actúa en las sociedades islámicas y occidentales y a la derecha reaganiana, sin importar todo lo que las enfrenta entre sí.

Evidentemente, este carácter ad hoc de los grupos seleccionados concuerda por completo con el empleo de los mismos como parte de un argumento auxiliar. Pues, dado que los argumentos auxiliares son ante todo argumentos desechables, argumentos que pueden ser sustituidos por otros equivalentes, un determinado grupo culpable podrá ser reemplazado perfectamente en un momento dado por otro distinto, pero destinado a desempeñar la misma función.

Pero no basta con esta generalización abusiva. Con su concurso solamente llegamos a la conclusión de que ciertos grupos o ciertas personas son terriblemente dañinas, amen de ser responsables de numerosas desgracias. Sin embargo, es igualmente preciso "demostrar" que son ellos realmente los responsables de una determinada desgracia en concreto. Para ello, es preciso combinar estos primeros argumentos auxiliares basados en el proceso de la generalización abusiva con otros basados en la causalidad insuficiente, y más en concreto, en la causalidad exclusiva, en la postulación de una única causa efectiva, eliminando las otras posibles. De lo contrario, podría darse el caso de que aunque tal sujeto o tal grupo pudiera haber influido en el problema que se desea explicar, también lo hubieran hecho, e incluso en mayor grado, otros factores diferentes. Y de ser esto así, dejaría de tener sentido conceder tanta importancia a este sujeto y a este grupo. Es preciso, por ello, desentenderse de cualquier posible causa alternativa. Así, este caso no va a ser diferente de la explicación de las tormentas mediante la acción del dios Neptuno²⁷.

²⁷ No obstante, si bien en este caso concreto se ha recurrido en primer lugar al procedimiento de generalización abusiva y después al de la causalidad exclusiva, también puede procederse del modo opuesto, cuando los objetivos que se persigan sean diferentes. Por ejemplo, el joven marroquí admirador de Sadam Hussein, al que ya nos referimos en el capítulo anterior, nos ofrece aquí de nuevo un ejemplo muy interesante. En su opinión, no podía negociarse de ningún modo con Israel y cualquiera que lo hiciera era un traidor a la causa árabe. Este era el caso del mismo Yasser Arafat. En realidad éste era un traidor desde hacía tiempo. Como prueba de ello adujo que salió completamente ileso de los acontecimientos del "Septiembre Negro" de 1970, al igual que "el otro traidor", su presunto adversario Hussein de Jordania; "Los dos se enfrentaron, dicen, pero, entonces, ¿por qué no les pasó nada a ninguno de ellos?". Ante esto se podría alegar que generalmente en las guerras cuanto más alto se encuentra uno en el escalafón más difícil es que le ocurra nada malo. De hecho, hasta ahora el Presidente de Iraq al cual él tanto admira tampoco ha

Nos encontramos ante un hecho de enorme interés. En el capítulo anterior hemos tratado de establecer algunos tipos básicos de argumentos auxiliares. Pero naturalmente, estos tipos son más numerosos que los establecidos entonces. Y una de las razones por las que ello es así estriba precisamente en el hecho de que ciertos argumentos auxiliares pueden elaborarse mediante la combinación de dos o más argumentos pertenecientes a tipos simples descritos anteriormente. Esta posibilidad supone una nueva manifestación de esta naturaleza constructora de nuestro pensamiento, que constituye uno de los ejes de toda nuestra investigación.

Este tipo de explicación de los supuestos problemas existentes mediante su atribución casi exclusiva a quienes no hacen lo debido mantiene claras homologías con lo que Uli Windisch (1990: Cap. IV) denomina el paradigma de la desviación. Se trata de un modelo de explicación causal, basado en la idea de que ciertos problemas son fundamentalmente el resultado del comportamiento desviado de ciertos sujetos. Esta es su razón de ser. Por lo tanto, cuando aparezca un problema habrá que buscar un culpable, en vez de, por ejemplo, una concatenación compleja de factores objetivos. En un modelo explicativo semejante desaparece una visión sociológica de la realidad social en cuanto tal. Los hechos sociales son sólo la consecuencia de las decisiones individuales. Pero, con frecuencia se postula que la gente actúa de un determinado modo porque es así, porque pertenece a un determinado grupo cuyas características estables son tales precisamente. De este modo, en los casos estudiados por Windisch el mal comportamiento de los extranjeros puede ser achacado a las características intrínsecas de éstos, competitivos, desordenados, pendencieros, tan distintos de esa imagen idealizada de los suizos que ellos se han formado. Por esta razón, este tipo de paradigma será más fácil de aplicar, en nuestra opinión, cuando el sujeto se sirva de un modo sistemático de una visión de la sociedad como perpetuamente integrada por una serie de grupos, poco dados a cambiar y arduamente enfrentados entre sí.

Tras este largo examen de las operaciones cognitivas de las que se sirven muchos musulmanes para intentar explicar lo que podría considerarse un retraso frente al mundo occidental, vamos a ocuparnos ahora de la otra cara de la moneda. Pues no se trata sólo de que el problema que se sufre pueda ser explicado de algún modo. Una vez que se ha optado por un tipo de explicación en particular, se hace preciso buscar una solución concordante con ella. De este modo, si el problema consiste no solamente en la mala influencia de ciertos factores negativos, sino también en buena medida en que los musulmanes no siguen verdaderamente los que les ordena su religión, en parte, quizá, debido a las malas influencias a las que están expuestos, será preciso establecer en qué consiste realmente esta última. Y puesto que el problema del Islam "realmente existente" ha consistido en la incapacidad de regular las sociedades en las que impera para promover un grado de desarrollo tecnológico y económico equiparable al de las sociedades occidentales, el Islam "verdadero", olvidado por los propios musulmanes, habrá de tener como principal virtud su capacidad para propiciar este mismo desarrollo.

La cuestión se complica un poco más en la medida en que semejante progreso económico y tecnológico ha venido asociado en las sociedades occidentales con una serie de transformaciones sociales, conocidas generalmente con el nombre de "modernización". Por ello, el gran problema que se les plantea a muchos musulmanes estriba en hasta qué punto la consecución de este progreso económico y tecnológico requeriría también en su caso de estas mismas transformaciones sociales. Y como tal "modernización" consiste precisamente en todo aquello que es valorado por la ideología

recibido nunca ningún daño, a pesar de haber atravesado dos guerras y estar sujeto a un acoso internacional permanente. Pero lo que a nosotros nos interesa subrayar es que nuestro informante recurría en este caso a este procedimiento de la causalidad exclusiva. Y gracias a él establecía una supuesta traición de Arafat en un momento dado, que luego mediante una ulterior generalización abusiva, se convertía en su conducta habitual

modernista, el problema se desplaza finalmente hacia las posibilidades de compaginar esta última ideología con la islámica. Es ésta una cuestión muy compleja, pues ya pudimos observar en el apartado anterior la existencia de varios puntos de tensión entre ambas, en concreto de tres entramados de principios en cada una de estas dos ideologías que podían dar lugar en cada caso a unas categorizaciones inversas entre sí.

Por esta razón, si bien lo deseable sería que aquello que se categoriza como "moderno" lo sea igualmente como "acorde con el Islam", ello no va a resultar siempre una tarea fácil. Más en concreto, para lograr este propósito va a ser preciso emprender dos conjuntos diferentes de operaciones. Por una parte, puede ser necesario manipular el principio religioso, con el fin de que las categorizaciones que se realicen por medio suyo concuerden con las realizadas mediante el principio modernizador. De este modo, se tratará, hasta cierto punto, de obtener una concepción del Islam compatible con el llamado "progreso", en su acepción más difundida. Pero, al mismo tiempo, se puede manipular igualmente el principio modernizador, para que los resultados de su aplicación coincidan con aquellos a los que da lugar el principio religioso. En este caso, será el "progreso" el que habrá que amoldarse al Islam. A partir de la combinación entre estas dos estrategias simétricas se van a poder obtener diferentes síntesis, que se distinguirán entre sí por el mayor o menor uso que se haga proporcionalmente de cada una de ellas. Siendo plenamente conscientes de que con ello estamos simplificando hasta cierto punto la realidad, vamos a distinguir en este aspecto dos grandes estrategias.

La primera, a la que vamos a denominar *reformista*, consiste en la utilización del principio modernizador de un modo semejante a que ya estamos habituados. Se asume, pues, en lo fundamental la llamada "modernidad". Siendo esto así, se tratará de demostrar que la misma es compatible con el Islam. Y para ello, será preciso interpretar este último de un modo que se caracterice por dos rasgos fundamentales. El primero consistirá en que su visión general sobre el mundo y el ser humano concuerde básicamente con la auspiciada por la ideología modernista. Y el segundo estribará en la limitación o eliminación de la aplicabilidad de normas de conducta que se consideren incompatibles con la "modernidad", como ocurre especialmente con aquellas que establecen una desigualdad entre el hombre y la mujer.

En el caso de la estrategia *"integrata"* podría decirse que solamente se acepta parcialmente esta "modernidad". En general, se admite sin problemas todo lo que supone progreso tecnológico, elevación del nivel de vida y fortalecimiento militar, pero no lo que se refiere a otras cuestiones. No suele asumirse la concepción de la modernización como una emancipación progresiva de la Humanidad respecto a los distintos constreñimientos sociales que vienen pesando sobre ella desde el principio de los tiempos. De este modo, se conserva la idea de que el ser humano debe someterse a los mandamientos divinos y de que además a ciertos seres humanos les corresponde mantenerse indefinidamente subordinados respecto a otros. Es por todo esto por lo que se asume una versión modificada del principio modernizador. Lo que se persigue es un género de progreso compatible con la particular concepción del Islam que se profesa, adaptándolo a las exigencias de este último. Si en el caso anterior se trataba de "modernizar" el Islam, ahora se pretende más bien "islamizar" la "modernidad".

Naturalmente, las personas concretas de carne y hueso no tienen por qué utilizar ninguna de estas dos estrategias en exclusiva. Este puede ser el caso de algunas, sobre todo de aquellas empeñadas en lograr una cierta coherencia en sus actos y sus pensamientos. Pero otras muchas se limitan a tomar de aquí y de allá aquellos componentes ideológicos que les permiten resolver ciertos problemas concretos. Por ello, pueden ejemplificar perfectamente a un mismo tiempo cualquiera de estas dos estrategias. Otro hecho que también hay que tener en cuenta es que, de acuerdo con la tesis expuesta por Tariq Ramadan (2000) en una reciente obra, existe posiblemente una mayor continuidad entre los

teóricos del reformismo inicial y los "integristas" que la que se acostumbra a admitir. Pero, no obstante, aunque ello fuese así, tampoco tendría por qué llevarnos a renunciar a nuestra distinción entre estas dos estrategias. Pues de lo que se trata es de aislar dos tipos ideales. Una vez hecho esto no hay razón alguna para negar que luego en el seno del pensamiento de tal o cual individuo o movimiento concreto ambas estrategias se han encontrado entremezcladas o incluso articuladas de un modo más o menos complejo.

En los dos siguientes apartados vamos a examinar sucesivamente estas dos respuestas al reto planteado por la debilidad relativa frente al mundo occidental. A través de este examen, podremos desarrollar de una manera más detallada las diferencias existentes entre la una y la otra. Ello nos permitirá encuadrar el discurso y el pensamiento de muchos de nuestros informantes dentro de una perspectiva más amplia. Pero siempre habremos de tener en cuenta que este discurso y este pensamiento no tienen por qué someterse a los límites de ninguna de estas perspectivas en exclusiva.

VIII.7. La estrategia reformista

A la hora de analizar esta primera estrategia tenemos que remontarnos forzosamente a la historia del reformismo islámico del siglo XIX. Las breves pinceladas que vamos a ofrecer acerca de este vasto movimiento no nos van a servir únicamente para situar las distintas operaciones cognitivas de las que nos iremos ocupando dentro del contexto histórico en el que nacieron. No se trata tampoco de que tomemos conciencia de cómo las interpretaciones del Islam que hoy en día realizan muchas personas sin estudios en el curso de su vida cotidiana tienen su remoto origen en las reflexiones de intelectuales muertos hace varias generaciones. Este hecho posee evidentemente un gran interés y constituye una excelente ilustración de ese proceso más general de cotidianización de las aportaciones intelectuales, al que nos referimos en el apartado IV.13. Pero asimismo, nos interesa servirnos de este movimiento para ilustrar, por más brevemente que sea, la relativa plasticidad de la que goza el Islam, al igual que, en mayor o menor grado, cualquier otra ideología. Es justamente esta plasticidad la que nos debe llevar a mantenernos en guardia contra cualquier actitud reduccionista, en especial ésa, tan extendida entre los medios de comunicación, que equipara sin más Islam con "integrista".

El reformismo islámico es un complejo movimiento que se desarrollará fundamentalmente en Egipto y en el actual Líbano entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, y cuyos planteamientos siguen siendo hoy en día asumidos por muchos musulmanes. Surge como una reacción, entre otras, ante la terrible debilidad que experimenta en aquel momento el mundo musulmán, y que le conduce, primero, a una sucesión de derrotas militares frente a las potencias europeas y, finalmente, a su sometimiento político a las mismas. Para los reformistas, que eran obviamente un grupo heterogéneo, pero en el cual se pueden distinguir pese a todo ciertos elementos comunes, para hacer frente a la amenaza de Occidente era preciso adoptar una posición activa, imitando en concreto aquellos elementos del mismo en los cuales parecía residir el secreto de su poderío. Es por esta razón por la cual propugnarán la adopción de las técnicas de los europeos junto con ciertos aspectos de su organización social. En particular, se intentará promover una mayor lealtad de las poblaciones hacia sus gobernantes, comenzando a fomentar el desarrollo de la ideología nacionalista, y democratizando parcialmente el funcionamiento del Estado, de tal modo que se elimine ese despotismo tradicional, que volvía a la población pasiva y reacia a comprometerse, al tiempo que daba lugar a la represión y la asfixia de las iniciativas de los súbditos, especialmente en el terreno económico. Más en concreto, se tratará de fomentar el desarrollo capitalista, la industrialización, la democratización política y el sentimiento nacional. Del mismo modo, también de manera más o menos acentuada, se insistirá en la necesidad de mejorar la situación de la mujer.

Es importante tener en cuenta también que esta corriente reformista va a desarrollarse en interacción con el renacimiento cultural árabe. Este último movimiento, en el que los cristianos árabes van a jugar un papel clave, supuso un arduo esfuerzo por conseguir una revitalización de la cultura y la lengua árabes, así como de la identidad étnica ligada a ambas. El objetivo era agilizar la lengua, dotándola de estructuras sintácticas más sencillas y ampliando su léxico, con el fin de permitirle expresar las nuevas formas de pensamiento filosófico, científico o político, importadas de Occidente. Asimismo, se introdujeron nuevos géneros literarios, como el teatro europeo o la novela, cultivándose, por ejemplo, la novela histórica romántica para recrear las glorias del pasado árabe (Hourani, 1983: Cap. X).

Los reformistas tratarán de defender todas estas iniciativas tan diversas postulando su plena compatibilidad con el Islam, al tiempo que criticarán ásperamente las viejas estructuras sociales y la mentalidad tradicionalista como opuestas al verdadero éthos de esta religión. De este modo, independientemente de que sus planteamientos hayan sido juzgados por otros musulmanes como una desviación respecto a los verdaderos preceptos del Islam, los reformistas nunca van a verse a sí mismos como reformadores del Islam. Ellos no pretenden en absoluto modificar esta religión, que para ellos es obra de Dios y, en consecuencia, incuestionable. No son revisionistas; simplemente se oponen a la forma en que se ha tendido a interpretarla durante siglos. Dicho de otro modo, no se cuestionan el Corán o los *hadices*, sino únicamente algunos de los modos en que se los ha venido interpretando en el pasado (Chartier, 1974: p. 8-9 ; Hourani, 1983).

Puesto que los reformistas consideran que su particular versión del Islam, acorde con el "progreso", es en realidad el verdadero Islam, van a defender que esta religión promueve la indagación científica, la creatividad, la libertad, el respeto a la dignidad humana y el rechazo de toda mentalidad formalista y tradicionalista. En defensa de esta interpretación van a desarrollar un doble combate ideológico, que realmente dura hasta el día de hoy, y que se extenderá desde los ámbitos académicos hasta la literatura y los medios de comunicación. Por una parte, se enfrentarán con los "tradicionalistas", con aquellos que se oponen a las reformas que ellos propugnan, por considerarlas una desviación respecto a los mandamientos divinos. Por el otro, lo harán también, y con gran virulencia, contra todos aquellos, especialmente los publicistas occidentales, que harán del Islam una religión opuesta a la "modernidad" y, por lo tanto, responsable, en mayor o menor grado, del "retraso" de los musulmanes (Hourani, 1983: Cap. V y VI, especialmente).

De lo que se trata es, pues, de recuperar el verdadero Islam, el Islam originario, frente a todas las malas interpretaciones de las que ha sido objeto. Ello supone un retorno a las fuentes y a las primeras etapas de la historia musulmana. En este sentido el reformismo islámico es un movimiento revivalista. Evidentemente, esta vuelta al pasado, a los orígenes, a los que se convierte en la piedra de toque de cualquier planteamiento parece en verdad lo más opuesto a la idea de que lo nuevo supera siempre a lo antiguo. Pero es que para los reformistas existe, a priori, una concordancia básica entre el espíritu del Islam genuino y originario y el del modernismo, sin que ello suponga en modo alguno volver a vivir en todos los aspectos igual que en el pasado. De este modo, se trataría de volver la vista hacia atrás para encontrar el camino por el que es preciso avanzar.

A través de este presunto retorno al Islam originario se obtendrá una determinada visión del mismo en la cual, como señalamos en el apartado anterior, el cambio social, pero en especial aquel que supone un incremento progresivo de la emancipación humana frente a todo tipo de constreñimientos naturales y sociales, así como una existencia más racionalizada, se vuelve plenamente compatible con el Islam.

Para que así sea, es necesario que los comportamientos, creencias e instituciones que se valoran como "modernos" coincidan en la mayor medida posible con los categorizados como "acordes con el Islam". Con ello, las personas que sean categorizadas como "modernas" en función de su comportamiento podrán serlo igualmente como buenas musulmanas, si además practican esta religión. E incluso, aunque no lo sean, se podrá llegar a argumentar que su comportamiento coincide de hecho con parte de lo que postula el Islam. A partir de la constatación de este hecho, se abren dos interesantes vías de razonamiento. Por una parte, en la medida en que lo islámico y lo moderno coincidan, se conseguirá rechazar fácilmente los ataques de los que pueda ser objeto la religión musulmana por su presunto carácter "retrógrado". Y, por la otra, yendo un poco más allá, no sólo se podrá defender al Islam contra este tipo de ataques, sino que se podrá aprovechar además su supuesta naturaleza moderna para hacerlo más atractivo tanto para los propios musulmanes, como para aquellas personas a las que se quiera convertir.

Pero para que en efecto exista una correspondencia entre las categorías que definen lo moderno y lo islámico, es preciso que estas dos categorías tan complejas compartan parte de las categorías simples de las que se hallan constituidas. Y ello exige, a su vez, que los principios complejos que las generan compartan igualmente parte de sus principios simples. De este modo, habrán de figurar en el seno de la combinación constituyente del principio religioso una serie de principios simples, mediante los cuales se valorará positivamente el incremento de la emancipación colectiva e individual y de la racionalización de la existencia. Parte de estos principios simples van a poseer un carácter muy general. De hecho, van a consistir en una serie de principios centrales mediante los cuales se define la naturaleza del mundo y del ser humano. De este modo, para que un principio periférico, como el que *distingue* entre los musulmanes y los no musulmanes, tenga la naturaleza considerada más apropiada, habrá de suceder lo propio con parte del núcleo central de la ideología islámica.

Ya los reformistas decimonómicos, como Al- Afgani o Muhammad Abduh, se afanaron por confeccionar una versión del Islam, cuyos principios centrales pudieran resultar compatibles con los de la ideología modernista, es decir, con la filosofía general que parece subyacer a esta ideología. En aras de este objetivo, centraron sus esfuerzos en tres puntos. El primero consistía en una apasionada defensa del libre albedrío, como componente de la naturaleza humana. El segundo, en la postulación de la existencia de un bien y de un mal objetivos. Y el tercero, en la defensa de la capacidad del ser humano para ser capaz de discernir entre ambos por medio de su capacidad de raciocinio. Con el propósito de defender estas posiciones tendrá lugar una reivindicación de los antiguos planteamientos de la escuela *mutazilí*, frente a los del *Asharismo* (Hourani, 1983: Cap. VI). La escuela *mutazilí*, a la que podríamos calificar de "racionalista"- pero no en modo alguno de "librepensadora", como a veces se ha planteado -defendió la existencia de un libre albedrío y de un bien y un mal objetivos. A estas posiciones se opuso la escuela *asharí*, que acabaría por imponerse desde aproximadamente la segunda mitad del siglo IX como la corriente predominante dentro del Islam sunní (Cruz Hernández, 1996: Cap. III), por lo cual, de acuerdo con los criterios pragmáticos expuestos en el Capítulo VI, podemos considerarla también como el planteamiento más ortodoxo.

En lo que respecta al problema de la libertad humana, para los *asharíes* el ser humano quedaba privado de la misma. Ya nos hemos referido a la teoría del *kasb*, que suponía que el ser humano ni siquiera accionaba realmente su cuerpo. Del mismo modo, en lo que respecta a la voluntad en sí, ésta quedaba subordinada a la de Dios, que era capaz de hacerle desear o percibir lo que quería. Por el contrario, los *mutazilíes* habían insistido en que el ser humano *elige* libremente someterse o no a Dios (Cruz Hernández, 1996: Cap. III). Realmente, tales divergencias podrían remontarse a las que desde el siglo VII fueron oponiendo a los *qadaríes*, que insistían en el libre albedrío, y a los *yabaríes*, que lo hacían sobre la determinación de los actos humanos por parte de Dios.

Un segundo principio simple incorporado por los reformistas permitió concebir, al igual que habían hecho ya los *mutazilíes*, el bien y el mal como dos realidades objetivas, sin reducirlos a lo meramente ordenado o prohibido por Dios, a la manera de los *asharíes*. En el caso de estos últimos, era Dios quien establecía por su propia voluntad lo que era correcto o incorrecto, pudiendo cambiarlo, si así lo deseaba. El creyente debía limitarse en cualquier caso a obedecer a Dios. Hay que señalar que este planteamiento resulta completamente coherente con el determinismo absoluto que acabamos de observar en el punto anterior. Si, por el contrario, se intentase compaginar tal determinismo con la idea de un bien objetivo, resultaría que cuando un ser humano hace el mal, y es Dios quien le hace actuar así, Dios también estaría obrando mal, y sería, en consecuencia, malvado, lo cual entraría evidentemente en contradicción con la perfección que se le atribuye. Este era precisamente el argumento de ciertos *mutazilíes* (Cruz Hernández, 1996: Cap. III). Pero si bien una posición determinista se armonizaría más fácilmente con una que subsumiera la ética dentro de la voluntad divina, en cambio, la defensa del libre albedrío puede compaginarse tanto con esta última postura, como con la que defiende la existencia de criterios morales objetivos. Pues, tanto da que el ser humano opte libremente por el bien o el mal, como hechos existentes de por sí o como la simple obediencia o desobediencia de los mandatos del Creador. De este modo, estas dos tesis pueden ser sostenidas de manera independiente, de igual manera que cada una de ellas podría combinarse con la opuesta de la otra. Sin embargo, lo cierto es que ambas armonizan muy bien, de tal manera que parece difícil que se produzcan incompatibilidades potenciales entre las distintas conclusiones que se pueden extraer de cada una de ellas, cuando se procede a la interpretación de alguna situación concreta, como puede ser el caso de la valoración moral del comportamiento de una determinada persona.

Evidentemente, los criterios mediante los que se defina el bien o el mal pueden variar mucho. Pero, si más o menos se tiende a equiparar el primero con el logro de la felicidad humana, tanto individual como colectiva, puede darse un cierto acuerdo de mínimos. Y justamente, en la medida en que se reconoce la existencia de la capacidad de elegir del ser humano, también puede considerarse como moralmente positivo todo aquello que permita que esta capacidad pueda ejercerse, es decir, que el ser humano vaya adquiriendo un margen progresivamente mayor de libertad.

Hay que señalar, asimismo, que la postulación de estos criterios morales objetivos deja abierto un amplio margen para todas esas legitimaciones de los preceptos islámicos en función de su utilidad mundana a las que ya aludimos brevemente en capítulos anteriores, y sobre las que hemos de volver un poco más adelante. Pues al existir un bien y un mal objetivos, parece lógico suponer que Dios va a desear el primero para el ser humano. En consecuencia, al menos una parte de las reglas de conducta establecidas en los textos fundacionales del Islam, y desarrollados tan concienzudamente por generaciones enteras de juristas, pueden estar encaminados a conseguir la felicidad humana. Y este propósito podrá ser fácilmente detectado a través de sus efectos.

Por último, y en tercer lugar, los reformistas van a atribuir al ser humano la capacidad de discernir entre el bien y el mal por medio de su inteligencia, aunque la guía de la Revelación le ayude ciertamente a extraviarse con menos frecuencia. Este postulado reviste también una gran importancia. Únicamente gracias a él resultan aplicables los dos anteriores. Pues, en primer lugar, la libertad humana sólo puede ser algo beneficioso si el ser humano es capaz, con cierta frecuencia, al menos, de hacer el bien. Si pese a tener la libertad de escogerlo, errase sistemáticamente, lo mejor sería, en definitiva, someterlo a todo un sistema de coacciones, con el fin de evitarle una sucesión interminable de catástrofes. Pero si no es así, parece razonable otorgarle una cierta cuota de autonomía.

Asimismo, este postulado sólo puede ser aplicable si de verdad existe un bien objetivo, ya que sólo entonces el ser humano puede alcanzarlo, mediante el ejercicio de su razón. De lo contrario, si se trata solamente de un producto inextricable de la voluntad divina, lo único que queda por hacer es

escuchar la Revelación y seguirla sin hacerse más preguntas. Pero incluso, este hecho resultaría un tanto difícil, dado que siendo tan amplia la "oferta" de doctrinas religiosas, la elección de la verdadera resultaría un tanto azarosa, lo cual, con lo todo lo que hay en juego sería un tanto intranquilizador. Todo se vuelve más fácil, desde luego, si existe algún criterio que permita discernir la mejor doctrina. Y justamente, la presencia de unos criterios morales objetivos puede resultar entonces de una gran utilidad. Pues parece razonable que estando Dios, como se supone, interesado en el bienestar humano, es más probable que proceda realmente de él una doctrina que lo promueve de un modo efectivo. De ser esto lo que ocurre, también va a resultar mucho más fácil entonces la apologética y el proselitismo. Pues será posible convencer a los no musulmanes de la adecuación de las normas estipuladas por el Islam.

Por último, si el ser humano es una criatura, que con su libertad y su raciocinio consigue dirigir su propia vida de un modo más o menos acertado, la Revelación le va a proporcionar una guía general enormemente valiosa, pero no va a poder regir, sin embargo, el conjunto de su existencia, ya que la propia creatividad del ser humano le conduce a ir recreando constantemente su modo de vida. Con este denominado "humanismo musulmán", el cambio social dirigido hacia una emancipación progresiva se vuelve finalmente un hecho completamente lógico y positivo. Y evidentemente, tal concepción resulta completamente opuesta al llamado "fatalismo musulmán", que, pese a reflejar determinados puntos de vista reales, también ha sido objeto en el mundo occidental de exageraciones de lo más tendencioso.

Este planteamiento general, con todas sus potencialidades, no podría resultar realmente operativo de no venir acompañado de una metodología de trabajo acorde con el mismo. Más en concreto, dado que, como musulmanes, los reformistas toman el Corán y el *Hadiz* como los fundamentos de su visión del mundo y de su orientación práctica hacia el mismo, se hacía preciso servirse de los mismos de un modo específico. Justamente por ello, los reformistas van a insistir en la necesidad de fomentar el *iytihad*. Este último concepto es un poco complejo. Podemos definirlo como el esfuerzo que realiza el creyente para interpretar el contenido de los textos sagrados, de un modo que le permita aplicarlo sobre las cambiantes situaciones concretas (Gharab, 1990: p. 3). No se trata en modo alguno de una creación de los reformistas. En realidad, las diferentes escuelas jurídicas han hecho de él, en mayor o menor grado, una de sus principales herramientas para lograr una interpretación de los textos sagrados mínimamente flexible y, por lo tanto, adaptable a la cambiante realidad. Sin embargo, los reformistas van a potenciar en grado máximo esta metodología. En su concepción, el *iytihad* tiende a ser contrapuesto al *taqlid*, término éste que puede ser traducido como "imitación" o "tradicición" y que para ellos adquiere el sentido de seguidismo, de rigidez, de mentalidad tradicionalista que aplica mecánicamente una serie de preceptos, sin preguntarse por su significado profundo.

Mediante semejante metodología, los reformistas musulmanes van a intentar extraer del corpus doctrinario islámico aquellos elementos que coincidan con sus concepciones. En esta línea, rastrearán incluso propósitos emancipadores en gran parte de las disposiciones jurídicas de origen islámico. Se trataba de entresacar de las disposiciones jurídicas concretas lo que parecía ser la intención última que las estaría guiando. Esta práctica no es tampoco en sí una creación del reformismo. Los juristas clásicos ya se habían servido de nociones como las del bien común, *istislah*, para tratar de discernir qué interpretación de los textos era la más adecuada. De este modo, cuando se discrepaba entre varias de ellas se optaba por la que parecía favorecer el bien común de un modo más claro. Naturalmente, el supuesto de que estas disposiciones apuntan realmente hacia la consecución de estos objetivos no deja de ser una suposición apriorística, derivada de una concepción metafísica general. Y asimismo, los hechos a los que se recurre para apoyarla pueden haberse seleccionado obviamente mediante procedimientos de etiquetación, tomando aquello que parece interesante y dejando lo demás. Así, la

relación entre estos hechos y esta conclusión apriorística puede haber sido establecida mediante argumentos auxiliares, prestos a ser reemplazados por otros similares en cuanto resulten insuficientes.

Pero, con independencia, de las dudas que podemos sentir acerca de la existencia de esta intención, los reformistas musulmanes van a intentar localizarla en numerosas disposiciones jurídicas. Ya nos hemos referido anteriormente a ciertas interpretaciones que pueden hacerse de la limosna legal o de ciertas disposiciones matrimoniales, así que no vamos a volver sobre ellas. Pero de hecho esta práctica va a tener un alcance aún mayor. Se llegó incluso a equiparar el funcionamiento y los objetivos de muchas instituciones tradicionales con los de las democracias occidentales, por aquel entonces en gestación. Se asimiló, así, la *shura*, u obligación del gobernante de consultar a los juriconsultos acerca de la adecuación de sus actos con la *Shar'ía*, con la existencia de un control constitucional o la *ba'ia*, o pacto entre el gobernante y los gobernados, con la exigencia de un gobierno responsable ante el pueblo. De este modo, se intentó entroncar su defensa del constitucionalismo con las antiguas instituciones islámicas. Como señala Hourani (1968: Cap. IV, V, VI, VII), estas equiparaciones resultaron posibles, únicamente gracias a un uso muy laxo tanto de los conceptos islámicos tradicionales, como de los liberales. En ambos casos, los principios de categorización utilizados fueron ampliamente simplificados. Se trataba de despojar a sus combinaciones constituyentes de aquellos principios simples cuya aplicación condujese a excluir de una categoría aquellas realidades incluidas en la categoría correspondiente de la otra ideología. En otras palabras, había que reducir el número de requisitos para poder quedar adscrito a las categorías buscadas.

Y en realidad esta estrategia resultaba necesaria desde el momento en que no sólo puede darse el caso de que no coincida tan fácilmente como se desearía la naturaleza de las instituciones islámicas tradicionales y la que caracteriza a las democracias modernas, sino también desde el momento en que, dado el carácter apriorístico del presupuesto de que las normas islámicas apuntan a la emancipación humana, este último puede entrar en contradicción con lo que parecen ser los efectos de muchas de ellas. Con ello, esta estrategia para construir argumentos auxiliares puede servir igualmente en ciertas ocasiones para permitir que una determinada institución pueda ser valorada positivamente al mismo tiempo mediante la ideología modernista y la islámica. Tendrá lugar entonces una flexibilización mediante la generalización semejante a la expuesta en el apartado VII.5., al examinar los intentos de conciliar el trabajo de la mujer fuera del hogar con el rol femenino tradicional. Este hecho nos muestra claramente además cómo una misma operación, de generalización en este caso, puede servir tanto como base para la construcción de un argumento auxiliar, como para la elaboración de una flexibilización, conservadora o innovadora. Los procesos sociocognitivos son en sí los mismos. Lo que les diferencia es únicamente su función en el seno de la dinámica más amplia dentro de la que discurren.

No obstante, esta interpretación tan genérica de los conceptos clásicos puede convertirse en objeto de fáciles críticas. En particular, los ulemas más "ortodoxos" siempre han reprochado una y otra vez este tipo de laxitud a los reformistas (Hourani, 1983: Cap. VI y VII). Asimismo, este intento de defender ciertas posiciones políticas apoyándose en su supuesta correspondencia con antiguas instituciones islámicas resulta un tanto arriesgado. Pues en el momento en que se acepta que debe existir algún tipo de similitud, cuando ésta sea puesta en cuestión, el planteamiento defendido quedará deslegitimado. A este respecto podemos recordar como Maxime Rodinson (1966) criticaba a quienes intentaban justificar un ideal socialista apoyándose en el Islam, en función de ciertas ideas éticas o de los ataques contra la usura, *riba*, recordándoles que, como hacían los musulmanes conservadores, era fácil demostrar que la normativa islámica también aceptaba y defendía la propiedad privada, el comercio y la contratación de trabajo asalariado, con lo cual al final esta estrategia se volvía a menudo en contra de sus promotores.

La segunda faceta de la estrategia concordista consiste en la búsqueda de coincidencias entre el Corán y la concepción científica del mundo, considerada obviamente como el prototipo del pensamiento "moderno", emancipador a un tiempo de los contrañimientos naturales y de los errores humanos. Aquí, también podemos distinguir dos niveles. El primero atañe a la compatibilidad entre el Islam y lo que podríamos llamar una actitud cientifista ante la realidad. El segundo se refiere a la existente entre ciertas supuestas afirmaciones del Corán y ciertos supuestos enunciados de la Ciencia moderna, pero de este último nivel no nos ocuparemos hasta el apartado VIII.9. En el primer caso, se recurre a ciertos pasajes del texto sagrado en los que se insta al creyente a examinar las maravillas del mundo natural, como signo de la grandeza sin par de su Creador (A.2., v. 158). Esta instigación es equiparada a una invitación al estudio científico de la naturaleza, lo cual no deja de suponer, en nuestra opinión, una confusión entre la invitación al estudio de la realidad como camino para el conocimiento de algo distinto de ella, cómo lo es su Creador, y la invitación a que se la estudie en sí misma, por su propio valor intrínseco. De nuevo nos encontramos ante una estrategia de asimilación entre dos hechos distintos mediante su englobamiento dentro de una categoría más simple y general, en la cual sus rasgos concretos y distintivos no son atendidos.

Toda esta extracción del supuesto espíritu "humanista" y "progresista" que se encontraría recogido en los textos sagrados permite incluso ir un poco más allá de lo que hemos ido viendo hasta ahora. Pues puede llegar a ocurrir que tal espíritu se halle en contradicción con diversas normas concretas establecidas por la *Shar'ía*. Ello ocurre especialmente con las normas que establecen un trato discriminatorio para la mujer en cuestiones como la herencia, la poligamia, el divorcio, la custodia de los hijos, la tutela matrimonial o la obligación de un mayor pudor, por citar sólo las más conocidas. Estas normas podrían ser calificadas fácilmente como discriminatorias y opresivas contra una parte de la humanidad. Ello las volvería contrarias a la emancipación humana. Del mismo modo su antigüedad, podría conducir a que se las considerase normas caducas, necesitadas de ser reemplazadas por otras más "modernas". Siendo todo esto así, estas normas también podrían ser calificadas como opuestas al presunto humanismo del Islam. Y así, puede producirse finalmente una incompatibilidad potencial entre la condición de musulmán y el seguimiento de una serie de normas que parecen encontrarse en contradicción con ella. De este modo, esta contradicción no sería distinta en cuanto a su estructura de la que se produce entre el hecho de comportarse de un modo perjudicial para uno mismo, por ejemplo, fumando, y el de considerarse una persona razonable.

Con el fin de solventar esta situación de incompatibilidad potencial, se han adoptado una serie de estrategias de flexibilización basadas en la particularización. Pretenden distinguir dentro del Islam entre sus creencias y valores más generales y sus normas prácticas. Los primeros no plantean ningún problema, desde el momento, claro está, en que se los interpreta de un modo acorde con el modernismo. En cambio, con parte de las segundas pueden darse problemas. Si se quiere que el Islam sea categorizado como una religión "moderna" y que las categorizaciones de los actos y de las personas que se realicen por medio suyo coincidan con las llevadas a cabo por medio de la ideología modernista, es preciso, entonces, poner en marcha una estrategia de particularización bastante intrincada. Habrá que considerar que la primera faceta, dada su coincidencia apriorística con el modernismo, puede ser perfectamente inmutable. En cambio, las segundas sí podrían ser susceptibles de modificación. De este modo, se podría compaginar la fidelidad a las creencias y los valores del Islam con la disposición a modificar ciertas normas de comportamiento de origen islámico. Al ser esto así, el seguimiento estricto de estas normas no podría considerarse ya un atributo necesario para la definición de la condición de musulmán. Ello supondría una alteración de la constitución del principio religioso. Lo que definirá la condición de musulmán será exclusivamente la fidelidad a estos valores y creencias.

Esta operación va a tener consecuencias de gran importancia. Implica lógicamente la atenuación del carácter globalizante de la ideología islámica. Pues ésta va a dejar de tener la misma capacidad para regular detalladamente ciertos aspectos de la vida humana que poseía inicialmente. Ello supone una reducción del campo de aplicación de esta ideología y también del que posee el mismo principio religioso. En consecuencia, el ámbito de lo no regulado por ella, de lo secularizado, que como ya vimos, siempre había existido, si no de derecho, al menos de hecho, se dilata ahora espectacularmente. Aunque el Islam puede seguir proporcionando unas normas morales generales, muchos comportamientos concretos podrán ser ahora regulados mediante reglas diferentes, tomadas de otras ideologías. Y una de ellas podrá ser la modernista. Por medio suyo, se categorizarán positivamente las innovaciones sociales que vayan dándose, incluso aunque no parezcan promover una mayor emancipación humana. Puede a veces que baste simplemente para ello con que coincidan con los que se han dado anteriormente en el mundo occidental.

Precisamente, esta misma distinción entre las creencias y los valores por un lado y ciertos comportamientos concretos es la que permite igualmente a ciertos inmigrantes llevar a cabo un estilo de vida occidentalizado, prescindiendo de la oración, consumiendo alcohol o vistiendo de modo occidental en el caso de las mujeres, y al mismo tiempo mantener su condición de musulmanes, sin necesidad de considerar que este comportamiento constituye una infracción moral que sería deseable corregir en el futuro.

En realidad, este proceso que observamos entre ciertos musulmanes se puede constatar en otras muchas latitudes. Ciertamente, el proceso de secularización se ha dado hasta ahora en mucha mayor medida en el mundo occidental. Sin embargo, nos parece que todos estos fenómenos deben interpretarse con cierta prudencia. Coincidimos con Lukács (1967: P. 474-532) en que este estrechamiento del campo de aplicación de la religión permite proteger a ésta de posibles críticas de las que podría ser objeto. Pues así las representaciones y las prácticas de carácter religioso quedan exoneradas de una confrontación con las proporcionadas por la Ciencia, por ciertas ideologías políticas o el simple sentido común. Tal confrontación podría dar lugar a que apareciesen diversas incompatibilidades potenciales. Las categorizaciones- ya sea como simples juicios o como orientaciones hacia la acción- religiosas podrían entrar entonces en contradicción con las postuladas por estas otras ideologías. Es lo que ha ocurrido con ejemplos tan conocidos como la teoría de la evolución o el geocentrismo. Por ello, esta retirada ayuda a preservar la religión. Se trata, como puede apreciarse fácilmente, de una flexibilización de carácter innovador. Así, supone un intento de seguir preservando la utilidad de la religión, aunque sobre campos cada vez más reducidos. Es el precio que se paga por la inmunidad.

Ciertamente, la aparición de estas incompatibilidades cognitivas podría resolverse de diversas maneras. Por ejemplo, se las podría intentar ignorar o se las podría tratar de resolver mediante ciertas flexibilizaciones de carácter defensivo en favor de la ideología religiosa. Pero en la medida en que los componentes ideológicos seculares van ocupando posiciones cada vez más centrales en el seno de la configuración ideológica del sujeto, ello se vuelve progresivamente más difícil. Pues la pérdida de centralidad de los componentes religiosos conducirá muy probablemente a que vaya disminuyendo también el interés por conservarlos. Por ello, tenderá a aumentar seguramente la disposición a suprimir o modificar algunos de estos componentes. Al mismo tiempo, en la medida en que las posiciones centrales ocupadas anteriormente por los componentes religiosos van siéndolo ahora por otros de carácter secular, también se vuelve más problemática, en contrapartida, su eliminación o su modificación. De este modo, desde el punto de vista de la ideología religiosa se entraría en lo que podríamos representarnos como un círculo vicioso. Cuanto más se cede la primera vez, más fácil es que en la segunda también se vuelva a hacerlo. Es así finalmente como, para muchas personas, especialmente en el mundo occidental, la religión ha dejado de organizar la mayor parte de su

existencia, para pasar a limitarse ahora a ofrecer unas respuestas muy generales acerca del sentido de la misma, dejando de describir el mundo empírico o de establecer cómo hay que conducirse en su seno.

Pero ello no tiene por qué implicar que este proceso vaya a continuar indefinidamente, hasta la desaparición final de la religión. Justamente, nos parece que el ver las cosas así es y ha sido un error muy frecuente. El que se produzca la secularización de una gran parte de la existencia no tiene por qué implicar necesariamente que esta secularización tenga que alcanzar en un futuro hipotético al conjunto de la misma. Así, la cesión de espacios, no tiene por qué suponer lo que parafraseando a Gramsci (citado en Díaz-Salazar, 1991: p. 73-77) podríamos denominar un "suicidio" de la religión. Semejante conclusión nos parece una mezcla de empirismo y teleología. Se parte de un planteamiento apriorístico, y generalmente desiderativo, que hace de la religión, algo que ha de desaparecer. Y se intenta probar que así está ocurriendo en efecto, aprovechándose para tal fin de cualquier hecho que suponga una cierta secularización. Pero estas pruebas no dejan de relacionarse con la conclusión a la que apuntan en muchos casos mediante los procedimientos ya vistos de la generalización abusiva, o de la causalidad exclusiva.

El planteamiento esbozado por Lukács resulta nuevamente mucho más complejo. Para este autor, se ha producido en efecto en las sociedades modernas una acentuada secularización. Pero se trata de un proceso más complejo de lo que podría parecer a simple vista. Puede hacer de la religión en ciertos casos lo que Weber (1964) denominó un elemento más del mobiliario intelectual, una nota colorista sin más. Pero aún así, reducida a este estado, subsiste. Y si ello es así, se debe a que la orientación hacia lo trascendente, en el sentido en que la habíamos descrito en el apartado VI.2., pese a su pérdida de peso en el seno de la orientación global del sujeto subsiste igualmente. La razón de ello va a estribar en que esta orientación trascendente sigue resultando funcional en relación con una orientación hacia el mundo, en la que prima ante todo la atribución de lo que ocurre a una finalidad en relación con uno mismo. Mientras perviva esta orientación general dirigida al logro de esta peculiar satisfacción subjetiva por encima de la captación objetiva de la realidad, es bastante probable que se siga recurriendo a algún tipo de componente ideológico religioso. De este modo, la religión sobreviviría a la pérdida de las funciones sociales que puede haber desempeñado en un momento dado. Este hecho ayudaría a explicar el por qué de su portentosa capacidad de supervivencia, con todas las limitaciones que se quiera, en el marco de los actuales procesos de racionalización. E incluso, para Lukács, esta misma orientación puede rastrearse en gran parte de la filosofía moderna, como por ejemplo el existencialismo, o en una gran porción del arte de vanguardia. Nosotros no necesitamos aquí embarcarnos en la discusión de esta última tesis, cuando menos sugerente, pero al dejar constancia de la misma, queremos hacerlo también de la complejidad del problema con el que nos estamos enfrentando.

Y en nuestra opinión particular, esta secularización podría no sólo tener por efecto una preservación de las ideologías y de la orientación religiosa, si bien dentro de un ámbito de actuación más limitado. También podría darse incluso el caso de que hiciese más fácil la supervivencia de la orientación religiosa. Pues ahora ésta va a tener lugar, por así decir, dentro de su propio ámbito, sin necesidad de entremezclarse con otras orientaciones diferentes. Lo único importante va a ser el sentido de la existencia y no la legitimación, o el cuestionamiento, de ninguna práctica social. Por ello, las ideologías religiosas articuladas con esta orientación no van a necesitar ya cumplir otras funciones distintas, de tipo sociológico. El sujeto va a disfrutar ahora de una mayor libertad para organizar sus concepciones religiosas del modo en que le resulten más satisfactorias desde un punto de vista existencial, sin tener que cumplir a la vez cualquier otro requisito diferente. Justamente en esta mayor libertad para desarrollar la ideología religiosa para aquello para lo que sirve ante todo residiría quizá la raíz de ese curioso fenómeno tan extendido hoy en día entre nosotros en virtud del cual un gran

número de personas aceptan aquellas ideas religiosas que les convencen y rechazan las demás, haciendo gala de una discrecionalidad antes inimaginable, y todo ello sin someter a ninguna crítica aquellas ideas que siguen aceptando al resultarles subjetivamente gratificantes. Estas ideas aceptadas no necesitan además encontrarse demasiado articuladas entre sí para cumplir la misión que se les ha encomendado. Se pasa, así, de credos organizados a fragmentos. Es lo que se denomina la "ruptura del edificio religioso". González-Anleo y González Blasco (1992) han estudiado con cierta profundidad este hecho en el caso español. Nos muestran como muchos católicos españoles creen en Dios, pero bastante menos en el Demonio, y más en el Paraíso que en el Infierno, aceptan la ética social cristiana, pero desde luego no la sexual.

Tras esta breve discusión, encaminada a enmarcar esta relativa secularización del Islam dentro de una perspectiva teórica un poco más amplia, que nos proteja de generalizaciones demasiado apresuradas, vamos a tratar ahora de estudiar con un poco más de profundidad los procedimientos mediante los cuales se consigue justificar esta disociación entre la vertiente más normativa del Islam y la más valorativa y metafísica del mismo. Vamos a intentar determinar, así, cuáles son los componentes que hay que introducir dentro de la ideología islámica para que esta relativa secularización de facto no se vuelva inmediatamente condenable. Pues bien, las estrategias que se pueden adoptar a este respecto son básicamente dos.

En la primera, se considerará simplemente que las normas de las que se trate son fruto de unas determinadas condiciones históricas ya superadas. En consecuencia, aunque pudiesen haber sido válidas en su momento, ya no lo son; seguir aplicándolas supondría un bloqueo en el proceso de emancipación humana. De este modo, se abandona esa política de adaptación a lo existente, mitigando sus aspectos opresivos, pero sin cuestionarse de un modo decisivo sus estructuras sociales, a la que antes nos habíamos referido. Y lo es precisamente mediante la introducción en el seno de la ideología islámica de la noción de progreso, de la introducción del principio modernizador. Gracias a ello, ciertas prácticas pueden ser categorizadas ahora como válidas en un momento histórico dado, pero no para siempre. Su validez se vuelve temporal, deja de ser definitiva. Podemos encontrar varios ejemplos de este tipo de proceder. Así, en nombre de los propios principios del Islam, fue abolida la poligamia en Túnez (Daoud, 1993: p. 52-56), y se ha acabado con la esclavitud en la práctica totalidad del mundo islámico. Del mismo modo, una de las estrategias adoptadas por los adversarios de la legislación discriminatoria contra la mujer es su oposición a ciertos pasajes coránicos en los que defiende la igualdad entre ambos sexos (Bessis y Belhasen, 1985).

La segunda estrategia es todavía más sofisticada. En su caso no se trata ya únicamente de contraponer ciertas normas a un supuesto espíritu más profundo del Islam. Igualmente se procura encontrar en estas mismas normas la supuesta intención objetiva a la que debieron de apuntar ya desde su promulgación. Por ejemplo, se puede afirmar que la legislación originaria del Islam supuso una mejora relativa de la situación de la mujer, en comparación con el estadio anterior, aunque esta tesis pueda discutirse, como ya vimos más arriba. Siendo esto así, esta supuesta mejora podría ser considerada un primer paso que habría de ser seguido por otros. Y esta prosecución significaría finalmente la supresión de la norma originaria, al concluir ésta la misión para la que fue inicialmente promulgada.

Ni que decir tiene que este tipo de planteamiento posee dos claros puntos débiles. El primero consiste, de nuevo, en la introducción dentro de la ideología islámica de fragmentos de la modernista, lo cual resulta un tanto cuestionable. Y el segundo estriba en que esta supuesta intención objetiva solamente puede sustentarse mediante una acentuada etiquetación, una intensa percepción selectiva que lleve a tomar lo que convenga y abandonar lo demás. Por ejemplo, en el caso de que nos estamos ocupando, se hace casi obligado para un defensor de la existencia de estas intenciones objetivas el

defender que la legislación coránica mejoró la situación de la mujer en comparación con la de la Arabia pre-islámica. Pero ésta es una tesis histórica sobre la que existe una disparidad de pareceres, que sólo puede ser resuelta mediante la investigación empírica. Establecer a priori cuál va a ser la solución a la que hay que llegar no ayuda ciertamente a la ciencia histórica. Pero tampoco parece demasiado útil para un planteamiento en definitiva político y moral, como lo es el reformista, vincular su suerte a ninguna tesis histórica más o menos discutible. Volveremos sobre este problema en el apartado VIII.8.

Naturalmente, la crítica al *taqlid* va a jugar un papel muy importante en toda esta estrategia de disociación. Pues va a permitir criticar como un seguidismo sin sentido y retrógrado la aceptación de aquellas normas de las que se ha decidido prescindir.

Hay que señalar, no obstante, que semejantes disociaciones se enfrentan con el hecho de que las normas a las que se pretende abandonar parecen haber sido expresamente ordenadas por Dios, por lo cual el riesgo de estar desobedeciéndole, y ser acusado de infidelidad resulta patente. Con el fin de superar este obstáculo, se va a tender, en primer lugar, a intentar mostrar como una importante porción de la *Shar'ía* es en realidad una elaboración humana, si bien realizada a partir de los textos sagrados. Ello la convierte en una interpretación históricamente superable. En este punto, en general, como ya vimos en el apartado VI.3., los modernistas van a insistir en la presencia de este componente humano en la Ley frente a los "conservadores" que tratarán de demostrar su carácter en gran medida revelado, y por lo tanto, incuestionable. En cuanto a los propios textos sagrados, también es posible hacer algo con ellos. En lo que atañe a los *hadices*, puede ponerse en duda la autenticidad de aquellos cuyas afirmaciones parezcan entrar en contradicción con los principios que se defienden. Es lo que ocurrirá con aquellos que atenten contra la libertad religiosa (Ferré, 1994; Talbi, 1987: p.1), o insistan en la discriminación de la mujer o en cualquier otro hecho que ya no se considere admisible.

Pero esta negación de la autenticidad de ciertos textos no puede efectuarse en el caso del Corán, ya que la inmensa mayoría de los musulmanes le atribuyen un carácter en su totalidad revelado. Y es en este libro en donde se encuentran expresamente recogidas una gran parte de las normas concretas de conducta. Si se decide prescindir de algunos de sus pasajes, ello va a resultar enormemente embarazoso. La razón estriba en la concepción musulmana acerca de la Revelación. Mientras que la concepción cristiana atribuye la redacción de los textos sagrados a un ser humano inspirado por Dios, la concepción islámica los considera íntegramente obra de este último, reduciendo el papel del Profeta al de un mero transmisor. De este modo, no sólo el contenido del Corán en su totalidad, sino también su propia forma literaria son una obra divina. Por eso un musulmán considerará blasfemo que se atribuya la autoría del Corán a Mahoma (Galindo, 1973: p.2). Basta con recordar como uno de los argumentos aducidos en defensa de su carácter divino es su belleza estilística, que ningún poeta sería capaz de igualar. En consecuencia, no es posible, como en el caso de la moderna exégesis bíblica, separar la presunta aportación divina de la humana y hacer de esta última algo, que como todo aquello en lo que participa el ser humano, se halla sujeto a error y condicionado por su contexto histórico, siendo por ello susceptible de ser superado en etapas posteriores. Es esta operación la que permite a muchos cristianos sentirse tales, sin aceptar ciertos pasajes de la Biblia. Pero si todo el texto sagrado es obra de Dios, esta operación resulta mucho más difícil.

Difícil, pero no imposible. Pues no todos los mandamientos divinos tienen por qué ser aplicables en todo momento. El mismo Corán establece un mecanismo de *abrogación*, mediante el que unos versículos reemplazan a otros. De este modo, Dios puede reemplazar lo dicho en un momento dado, por lo dicho después (A.2, v.100). Es así como el Islam abroga las revelaciones anteriores. De igual manera, prohibiciones como las del consumo de alcohol no fueron establecidas de una sola vez, sino progresivamente, como si se tratase de ir preparando a la comunidad de creyentes para su

cumplimiento. Ciertos teóricos musulmanes se han valido precisamente de este procedimiento para eliminar aquellas disposiciones jurídicas presentes en el Corán, que veían incompatibles con sus formulaciones éticas más generales. Este mecanismo es utilizado también para resolver incompatibilidades como las que, por ejemplo, se derivan de los distintos juicios formulados acerca de los no musulmanes. Pues permite eliminar una de las dos combinaciones de principios implicadas, o, si no, al menos, restringir su campo de aplicación. De este modo, quienes abogan por un acercamiento con cristianos o judíos y quienes lo rechazan pueden basarse en unos u otros versículos coránicos. De igual manera, quienes defienden la tolerancia religiosa pueden esgrimir el célebre versículo que reza que "no hay coacción en materia de religión" (A.2., v.256), pero sus oponentes pueden oponerle los llamados "versículos del sable y del combate" (A.9, v.5) (A.9, v.29), que instan a los musulmanes a hacer la guerra a los infieles hasta someterlos y que supondrían para muchos comentaristas una abrogación de los versículos más tolerantes (Lagarde, 1993)²⁸.

Todo ello es así, debido a que no resulta, en primer lugar, muy claro qué versículos son anteriores y cuáles son posteriores, ya que las *azoras*, o capítulos, del Corán no están ordenadas siguiendo un orden cronológico sino en función de su mayor menor extensión, si bien existen ciertos criterios para establecer la antigüedad de los distintos pasajes, en función de su alusión a ciertos hechos históricos o del contenido, más teológico, escatológico y moral en la parte revelada en la Meca (609-622), y más política y legislativa en la de Medina (622-632) (Galindo, 1973: p. 8-9; Vernet, 1980: p. 40-42).

Esta imprecisión cronológica permite un cierto juego con las distintas posibles abrogaciones, especialmente entre quienes no poseen una formación teológica rigurosa, pero conocen lo suficiente de los textos sagrados para ejercer a veces como comentaristas amateurs. Por ejemplo, citando ya un caso extremo, uno de nuestros informantes sostenía que en realidad el Corán autorizaba el consumo de alcohol, pues uno de sus versículos se limita a afirmar que tiene más propiedades desaconsejables que aconsejables (A.2, v 16), prescindiendo de aquellos otros que sí condenan su consumo en términos absolutos (A.5, v 92 y 93).

Como quiera, resulta perfectamente posible contraponer unos versículos coránicos a otros, y eliminar aquellos que entren en contradicción con el propio planteamiento. Por ejemplo, la abolición de la poligamia en Túnez, fue justificada aduciendo el mandato coránico que obligaba al marido a tratar por igual a sus esposas (A.4, v.3). Como ello no parecía ser posible (A.4, v.129), esta norma supondría la discriminación de unas mujeres con respecto a otras, lo cual hacía aconsejable casarse con una sola mujer (A.4, v.3). De este modo, la monogamia se ajustaría realmente mejor a las exigencias de la moral islámica y la poligamia debía ser suprimida.

En ciertos casos esta disociación entre el plano de lo normativo y el de los ideales ha sido llevada extremadamente lejos. Podemos recordar así el célebre libro de Alí Abderraziq, cheij de la Universidad de Alazhar en El Cairo titulado *El Islam y las fuentes del poder* y publicado en 1926 (Al-Ashmawi, 1991; Hourani, 1983; Qailani, 1987). En esta obra se defiende que no existe un ordenamiento político propiamente islámico, que las funciones políticas de Mahoma se debieron a necesidades históricas concretas y que acabaron con su muerte. Por lo tanto, el Califato, que había sido precisamente abolido dos años antes por Ataturk, siempre fue en realidad una institución secular. Los

²⁸ El texto del versículo (A. 9, v. 29) es el siguiente:

"Combatid a quienes no creen en Dios, ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y su Enviado prohíben. A quienes n la capacitación personalmente y ellos estén humillados o practican la religión de la verdad entre aquellos a los que fue dado el Libro! Combatidlos hasta que paguen la capacitación personalmente y ellos estén humillados".

musulmanes pueden elegir el modo de organizarse políticamente que mejor les parezca, siempre y cuando sigan respetando una serie de principios morales generales. Pese a las duras críticas de las que ha sido objeto este libro, constituye desde luego un excelente ejemplo de hasta donde puede llegar esta estrategia de disociación.

A veces las disociaciones de este tipo permiten también sustentar una doble concepción sobre el ser humano y sus relaciones con el mundo. En el plano de las conductas, en donde se ha hecho un vacío normativo, es perfectamente posible defender el carácter autodeterminado del ser humano, su capacidad de dirigir su vida por sí mismo, realizando para ello, las innovaciones que se consideren pertinentes. Pero al mismo tiempo, se puede propugnar la obligación de someterse sin más a la voluntad de Dios, tal y como ha sido expresada en la Revelación y tal y como ésta es interpretada por los expertos autorizados para tal fin. Esto va a ser lo que ocurra en lo que respecta al mantenimiento de al menos una parte de la práctica ritual o a la preservación de una orientación hacia lo trascendente, de forma paralela a estas otras más mundanas que van a discurrir al lado suyo. El ser humano es considerado libre y responsable pero sólo en ciertos aspectos. Su capacidad de autodeterminación se encuentra limitada situacionalmente. De este modo, se establece una asociación entre el principio que distingue entre los ámbitos "mundano" y "religioso" y el que distingue entre el comportamiento autodeterminado y el determinado por una obediencia a una autoridad divina.

Hay que señalar también que los distintos medios para hacer que el Islam concuerde con el "progreso" pueden servir también para solucionar esa tercera situación de incompatibilidad potencial, a la que ya nos referimos anteriormente, derivada de la articulación simultánea, horizontal o vertical, del principio nacional con el religioso y con el modernizador. Cuando se emplea esta versión del principio religioso, cuyas categorizaciones son compatibles con las del principio modernizador, las correspondencias entre las categorías generadas por cada uno de estos dos principios con las generadas por medio del principio nacional no tienen por qué resultar ya mutuamente contradictorias. Las incompatibilidades potenciales tenderán a desaparecer o, al menos, a volverse menos intensas. La identidad nacional puede, así, remitirse sin mayores problemas a la identidad musulmana y a la moderna. La dialéctica entre el "esencialismo" y el "epocalismo" se habrá vuelto en este caso, por así decir, un poco menos agitada.

Asimismo, puede optarse también por emplear una versión del principio religioso más particularizada, en la cual el nivel de seguimiento de ciertas normas de conducta concretas ya no resulta relevante. En este caso el que se categorice luego estas normas de manera positiva o negativa, con arreglo al principio modernizador, no podrá dar lugar ya a incompatibilidad potencial alguna entre estas valoraciones y las efectuadas mediante el principio religioso, pues estas últimas habrán dejado de ser posibles. Gracias a ello, resultará mucho más fácil eliminar de la identidad nacional aquellas facetas de su componente de raigambre más islámica que resulten susceptibles de ser criticadas como "retrógradas". Y así de nuevo se aminorarán las contradicciones internas en el seno de este específico sistema de representaciones.

A pesar de la ignorancia de la que a veces es objeto, el reformismo islámico ha sido y es un movimiento ideológico muy influyente. Los principales elementos de su "interpretación progresista" del Islam han sido asumidos por un gran número de intelectuales, que los han difundido entre importantes sectores de la opinión pública musulmana. Un ejemplo de ello es lo que ocurre hoy en día en Marruecos. La obra de la conocida ensayista Fátima Mernissi se halla muy influida por esta corriente. Del mismo modo, la prensa de la izquierda moderada como "Libération" o "Al Bayane" o "Le journal" defiende recurrentemente la necesidad de una visión del Islam compatible con la "modernidad". Entre nuestros informantes encontramos también algunas interpretaciones de esta índole acerca de los preceptos islámicos. Por ejemplo, a veces se repite el argumento reformista de que

las disposiciones coránicas acerca de la mujer constituyeron una primera limitación contra los abusos que sufría en ese momento, si bien adaptada a unas condiciones históricas determinadas, y de que, por lo tanto, la plena equiparación entre los derechos de ambos sexos supondría la culminación del propósito profundo contenido en ellas. Es así como es posible concluir que "el Islam es en realidad la mejor religión para la mujer, pero lo que pasa es que no se ha aplicado bien". De igual manera, se puede sostener la existencia de una compatibilidad absoluta entre el Islam y las nociones modernas de Democracia y Derechos Humanos. Es lo que nos decía un informante cuando se quejaba de que "en Marruecos muchos jóvenes creen que el Islam no es compatible con la Democracia, por todo esto del Rey, pero la verdad es que lo es completamente". Y por último, aparecen en ciertas ocasiones claros intentos de deslindar "la religión" de "la política", aduciendo que las luchas entre partidos, o las cuestiones de gobierno son diferentes de la relación del ser humano con Dios.

No podemos concluir nuestra exposición acerca de la estrategia reformista sin hacer una breve referencia a dos modos bien distintos en que se pueden utilizar sus resultados. En el primero de ellos, se sostiene de ordinario una versión del Islam de carácter globalizante, en la cual figuran expresamente todas esas normas que definen detalladamente el modo en el que es preciso obrar. Sin embargo, cuando aparece alguna incompatibilidad potencial, al aplicar por ejemplo la ideología modernista, se recurre entonces a la versión reformista del Islam y del principio religioso. De este modo, se emplea alternativamente el principio religioso en su versión más general y en la más particular. Tiene lugar así una flexibilización defensiva, y no una de carácter innovador, como ocurría cuando los reformistas modificaban de manera permanente las concepciones tradicionales acerca del Islam. Se trata, pues, de una operación de particularización meramente ocasional, de una simple retirada táctica. Como consecuencia de esta peculiar oscilación, aunque en la práctica la normativa de origen religioso no se aplique a veces sobre numerosos aspectos de la existencia, se podría en teoría seguir haciendo uso de ella. Ha tenido lugar, ciertamente, una relativa secularización, pero su naturaleza es únicamente ocasional e implícita.

La situación se vuelve algo más compleja, en la medida en que los límites entre el nuevo campo de aplicación exclusivo del principio religioso y la porción ahora excluida del mismo no son del todo claros y pueden verse alterados, según se añadan o se extraigan de su combinación constituyente ciertos principios simples delimitadores de las respectivas extensiones de ambos. Estas incorporaciones y eliminaciones van a permitir el aumento de cualquiera de los dos a costa del otro. En consecuencia, ciertas reglas de conducta podrán quedar, según el caso, adscritas al campo secularizado o al religioso. Y esta elevada flexibilidad en el uso de este principio va a contribuir, de nuevo, a preservarlo en su forma original, a pesar de todos los posibles problemas a los que su aplicación podría dar lugar.

Esta es la situación que parece que ha de producirse lógicamente cuando los componentes ideológicos de origen islámico juegan un papel central en el seno de la configuración ideológica del sujeto. Pues dada la relevancia de estos componentes, el sujeto debe intentar que resulten mínimamente compatibles con ellos aquellos elementos modernistas de los que también tiene que servirse en ocasiones. Y si la versión del Islam que se está utilizando es de un tipo más bien "tradicional"- y, por lo tanto, globalizante -van a aparecer inevitablemente algunas situaciones de incompatibilidad potencial cuando se postule que ciertos aspectos de la vida social deben regirse mediante normas diferentes de las religiosas. Ante una situación así, resulta lógico que la secularización a la que se procede posea un carácter de facto, en vez de ser el resultado de un planteamiento elaborado y sistemático.

En el extremo contrario, tendríamos aquellos casos en los cuales los componentes ideológicos de origen islámico jugarían un papel ya meramente subalterno. En este caso, adoptar una versión

reformista de los mismos no supondría en modo alguno una alteración de los elementos fundamentales de la propia visión del mundo. Sin embargo, ello no quiere decir que no vaya a haber ninguna utilidad en ellos. Pues se podría recurrir a estos componentes para la fabricación de diversos argumentos auxiliares, destinados a prestar una legitimación adicional para determinadas opciones en el plano del pensamiento y de la acción, adoptadas debido a la influencia de otros componentes ideológicos diferentes, como puede ser el caso de los procedentes de la ideología modernista. Así, ciertos fragmentos del planteamiento reformista, van a servir entonces para legitimar ciertas opciones a posteriori, pero en modo alguno se les va a poder considerar el fundamento de las mismas. De este modo, se puede sostener, por ejemplo, un planteamiento de carácter modernista e intentar apoyarlo cuando así se estima conveniente mediante ciertos argumentos auxiliares tomados de una versión reformista del Islam. Uno puede, así, defender la supresión de las desigualdades entre los sexos, en virtud de una filosofía de este tipo, y tratar en ocasiones de legitimar esta postura mediante el recurso a su supuesta concordancia con los valores del Islam. Es éste un modo de obrar ampliamente difundido. Y ha de estarlo inevitablemente en la medida en que dada la amplia hegemonía social de la que goza la ideología islámica en muchas sociedades es casi imprescindible legitimar cualquier toma de posición concreta a partir de su presunto acuerdo con la misma. Incluso aunque para uno mismo no revista gran interés lo que le ordena el Islam, debe ser consciente de que estos mandamientos poseen de todas formas una extraordinaria importancia para muchos de los que le rodean. Por ello, se hace preciso recurrir a la ideología islámica para utilizarla como lo que en el apartado VII.7. denominamos una "ideología de camuflaje", con el fin de que sus propios puntos de vista resulten aceptables para los demás.

Todos estos hechos ostentan una importancia fundamental. Nos muestran cómo unas mismas construcciones ideológicas pueden ser, en un caso, el resultado de un intento de adaptar la naturaleza de un componente ideológico a la de otro, siendo ambos importantes para el sujeto, y en otro caso distinto, simplemente el fruto de un intento de prestar un apoyo adicional a uno de estos componentes, recurriendo al otro, a pesar de que este último pueda no resultar quizá demasiado importante para el propio sujeto. Pues puede que simplemente opte por servirse de él, en calidad de una "ideología de camuflaje". En este último caso, se valdrá el segundo componente ideológico solamente cuando le haga falta, desentendiéndose, por lo demás, tanto de si realmente ambos componentes ideológicos pueden conciliarse, como del problema de si la concreta versión del segundo componente de la que se está sirviendo es realmente compatible con el resto de la ideología de la que forma parte.

VIII.8. La estrategia "integrísta"

Junto a esta compleja estrategia reformista, en la cual se intenta adaptar la ideología islámica a las versiones más extendidas de la ideología modernista, existe otra de naturaleza muy diferente, en la cual es más bien sobre esta última ideología sobre la que se actúa, con el fin de hacerla corresponderse con la particular versión del Islam que se profesa. En nuestra opinión, éste parece ser uno de los rasgos distintivos de lo que se conoce habitualmente como "integrismo" o "fundamentalismo" islámico. Por ello, en este apartado vamos a ocuparnos muy brevemente de este movimiento que tanto llama hoy en día la atención de los investigadores y del gran público en general. Por supuesto, no pretendemos en modo alguno hacer ningún análisis en profundidad del mismo. Únicamente, queremos explorar el modo en el que desde este tipo de planteamiento parece encararse la relación entre "Islam" y "progreso".

Un primer problema que se plantea siempre al hablar de este tipo de movimientos es el de la terminología. Vocablos como "integrismo" o "fundamentalismo" poseen el inconveniente de que originariamente fueron acuñados para designar a ciertos movimientos propios del Cristianismo, como los católicos integristas opuestos a toda concesión al liberalismo, o los protestantes fundamentalistas

empeñados en hacer de la Biblia el fundamento de la vida social (Lewis, 1990: p. 14). Se plantea entonces el problema de hasta qué punto es posible aplicar estas etiquetas sobre movimientos surgidos fuera del ámbito cristiano. Asimismo, estas etiquetas ostentan con frecuencia un matiz peyorativo, indudablemente apropiado para ciertos discursos de carácter político, pero también bastante inadecuado para las Ciencias Sociales. Desgraciadamente no hay demasiadas alternativas. El neologismo "islamista" tampoco se halla exento de problemas. Su principal deficiencia estriba en que parece indicar que quienes militan en estos movimientos son, en algún sentido más islámicos, más fervorosos en su religión, más fieles a sus postulados, que otros musulmanes. Y nosotros, dado que nos negamos absolutamente a discutir qué corriente del Islam, o de cualquier otra ideología, es la más "ortodoxa", no tenemos por qué entrar en este género de debates. Por otra parte, nos parece que pese a los dos problemas ya señalados más arriba, los términos "integrismo" y "fundamentalismo" poseen de todas formas varias virtudes que merece la pena destacar.

En primer lugar, el hecho de que ambas expresiones se aplicasen en sus orígenes sobre movimientos no musulmanes posee también su lado positivo. Nos ayuda a detectar puntos en común entre fenómenos propios del Cristianismo y del Islam, así como de otras religiones, como el Hinduismo o el Judaísmo especialmente. Y ello hace posible elaborar una serie de conceptos lo suficientemente amplios como para trascender las fronteras entre religiones y culturas.

En segundo lugar, el propio significado de estos dos términos puede también resultar aplicable a los movimientos de los que nos estamos ocupando. La palabra "integrismo" alude a la conservación íntegra de lo que se considera que es la interpretación verdadera de una determinada doctrina y el de "fundamentalismo" se refiere a la fundamentación de todo un modo de vida sobre unas determinadas fuentes en las que es obligatorio basarse (Galindo, 1989: p.2-3). Ambos términos implican la adopción de una ideología global como organizadora del conjunto de la existencia, así como la condena de cualquier concesión o claudicación ante otras ideologías diferentes. En este sentido, los planteamientos de los que nos estamos ocupando quedan perfectamente encuadrados dentro de ambos conceptos.

Por ambas razones, nos parece que ambos términos pueden ser empleados, si bien tomando siempre precauciones contra cualquier matiz valorativo. Es ésta la razón por la que los vamos a escribir siempre entrecomillados.

A partir de todo lo dicho, podríamos aventurar una primera definición de este "integrismo" o "fundamentalismo" como aquella versión del Islam en la cual se hace hincapié en su carácter global, el cual le permite organizar el conjunto de la existencia humana. El Islam es considerado el portador de unas normas de vida capaces de garantizar la felicidad individual y colectiva. La crisis actual por la que atraviesan las sociedades musulmanas, con la situación de inferioridad frente a Occidente a la que se encuentran relegadas, es atribuida en gran parte al abandono de estas normas, un abandono con frecuencia inducido, como ya vimos, por enemigos internos o externos. Estas normas tendrán que ser reinstauradas en toda su plenitud, para que todo vuelva a ser como es debido (Galindo, 1989). En este sentido en el de propugnar la restauración de un ideal malogrado, oponiéndose a un presente desgraciado, el moderno integrismo no resulta diferente de otros movimientos revivalistas que se han ido dando periódicamente en el mundo islámico, como los almorávides o los almohades, por citar solamente dos que le resultarán especialmente familiares al lector español. Y a su vez, podría incluirse dentro de la clase más amplia de los movimientos de este tipo que se han dado en un gran número de religiones e incluso de ideologías seculares.

Sin embargo, no nos parece razonable asimilar sin más el moderno "integrismo" a los otros movimientos revivalistas que le han precedido. Hay que tener en cuenta que en gran medida constituye una reacción frente a los movimientos "modernistas", e incluso contra el propio reformismo, que le

han precedido en el tiempo. Frente a ellos se rechaza cualquier tipo de concesión en lo que se refiere a la secularización y se insiste en el carácter globalizante de la versión del Islam profesada, en su capacidad para organizar la vida con vistas a la felicidad terrena y ultraterrena. De ahí, la formulación de lemas como "El Corán es válido para todo tiempo y lugar" o "El Islam es Religión y Estado". La secularización supondría dejar de obedecer a Dios, lo cual para autores como Sayyid Qutb, ideólogo del ala más radical de los Hermanos Musulmanes, supondría incluso un retorno a la *Yahiliya*, la era de la infidelidad anterior a la islamización (Borrmans, 1973: p. 10-15; Galindo, 1989: p.9; Kepel, 1984: Cap. II; Martín Muñoz, 1989: p. 40).

Por el hecho de ser una respuesta ante este laicismo más o menos acentuado, el "integrista" goza de una complejidad ideológica que le distingue claramente de los movimientos anteriores. Pero no sólo se critica desde el mismo el modo de vida occidental. Al mismo tiempo, se produce también una asimilación de elementos propios de las ideologías occidentales. Así, nos parece totalmente errónea la visión del mismo como un simple rechazo tradicionalista frente a Occidente. Todo es más complejo. Más bien, de lo que se trataría sería de realizar una apropiación selectiva, una selección de aquellas aportaciones de la civilización occidental compatibles con el Islam, hecho éste en el que ha insistido profundamente Tariq Ramadan (2000). Se ha subrayado a veces la incorporación de ideas de la izquierda occidental como el antimperialismo, la solidaridad de los pueblos del Tercer Mundo (Galindo, 1989: p. 13-15; Munson, 1993: Cap. VI). Y este tipo de planteamientos ideológicos han facilitado su crecimiento en parte a costa de la izquierda tradicional en ciertos países (Kepel, 1984: Cap. V; Martín Muñoz, 1989: p. 43). Pero además de un modo más amplio, se produce una incorporación de toda una ingeniería social tomada directamente de Occidente, como la creación de partidos políticos, de sindicatos y de organizaciones juveniles y femeninas, de periódicos y revistas o la organización parcial del Estado mediante instituciones también procedentes de Occidente, como los parlamentos o las constituciones. Así pues no hay tanto "rechazo" de Occidente como pudiera parecer. Como no lo hay tampoco, obviamente, en lo que se refiere a la admisión de la obligación de progresar tecnológica y económicamente. Ni siquiera existe en lo que se refiere a la admisión del pensamiento científico. No en balde ha sido señalada hasta la saciedad (Martín Muñoz, 1989: p. 43) la frecuente implantación de estas corrientes entre las personas ilustradas y especialmente en aquellas que poseen una sólida formación técnica y científica. En este último caso, nos encontramos con que el concordismo a priori entre Ciencia y Corán del que nos ocupamos en el apartado anterior va a gozar aquí de un amplio predicamento. En suma, en vez de un rechazo, lo que tiene lugar más bien es una *apropiación selectiva*, una apropiación de aquello que se considera compatible con la particular versión del Islam que se profesa.

Evidentemente, se podría argüir que tales apropiaciones selectivas quizá no son realmente viables, que la asimilación de las técnicas debe venir acompañada forzosamente de una asimilación de las mentalidades y que la conciliación entre ciencia y religión que se intenta se logra únicamente restringiendo el alcance de la primera a lo que Adorno y Horkheimer (1947) denominaban una "razón instrumental" una racionalidad encaminada a la manipulación técnica de determinados aspectos de la realidad, despojándola de cualquier aspiración por elaborar una visión más compleja y global acerca de la misma. Sin embargo, estas afirmaciones se sitúan en un plano de reflexión diferente. No es lo mismo constatar que de facto se han asimilado una serie de elementos de la civilización moderna y occidental que el ponerse a discutir acerca de si semejante asimilación parcial tiene o no visos de viabilidad. Esta última discusión nos parece desde luego de un gran interés, pero en sí misma desborda el marco de nuestra investigación, razón por la cual nos vamos a desentender aquí de ella.

Tras estas aclaraciones preliminares, vamos a estudiar brevemente de qué modo tiene lugar en este caso la apropiación selectiva de algunos componentes de la ideología modernista. El carácter selectivo de esta apropiación implica lógicamente que sólo van a considerarse como realmente

"modernos" y, por lo tanto, positivos, una parte de los elementos que habitualmente lo son. Ello supone una modificación del principio modernizador, encaminada a lograr que las categorizaciones realizadas por medio suyo no diverjan de las realizadas mediante la específica versión del principio religioso de la que se está haciendo uso. La primera de estas modificaciones consiste en introducir entre los principios simples que lo constituyen algunos nuevos, capaces de determinar el que las categorizaciones realizadas por medio suyo coincidan con las efectuadas mediante el específico principio religioso que se está aplicando también. La segunda estriba en reducir su campo de aplicación, con el fin de que, de este modo, ciertos elementos culturales queden excluidos del mismo y, por lo tanto, no se los pueda categorizar de un modo inverso a como lo hace aquél. Tal particularización del principio modernizador implica forzosamente una reducción de la extensión del campo de la llamada "modernidad" a una porción limitada de la existencia humana, dejando de constituir un rasgo propio del conjunto de la vida social en una determinada etapa histórica.

Cuando tiene lugar una modificación del primer tipo, puede incluirse entre los componentes de la categoría "progreso" el logro de una sociedad ordenada y sin graves conflictos. Es esto lo que explica, por ejemplo, esa peculiar interpretación del concepto de "democracia" por parte de algunos de nuestros informantes, a la que ya nos referimos en el apartado IV.8.. La visión de esta específica forma de organización política como un agente de la emancipación humana y, por lo tanto, como una de las vertientes del "progreso", es un rasgo común a la mayoría de las versiones de la ideología modernista. Estos informantes aceptan este término. Pero asimilan el principio que distingue entre "democracia" y "dictadura" al que lo hace entre el "gobierno justo" y la "tiranía" o *tuguían*. Con ello, se está presentando simplemente la oposición tradicional en el pensamiento islámico con un nuevo ropaje ideológico, que permite, por cierto, dotarla de la aceptación de la que goza la nueva pareja de términos, así como introducirla en un marco de debate *mucho* más amplio.

En cuanto a las modificaciones del segundo tipo, pueden consistir en la exclusión, en primer lugar, de las creencias y normas estipuladas por el Corán del campo de aplicación del principio modernizador. Así, tales normas no podrán ser ya objeto de juicio alguno en términos de su mayor o menor "modernidad"; son normas de carácter eterno y, por lo tanto, no tiene sentido preguntarse acerca de su grado de actualidad. Curiosamente, los efectos de particularización coinciden con los de aquella otra a la que era sometido el principio religioso, y que tenía por consecuencia el que estas normas y creencias intemporales se convirtiesen en su campo de aplicación exclusivo. Sólo se aceptarán ahora aquellos elementos modernistas que no interfieran con las normas explícitamente aceptadas, ni con las ideas de pudor, de orden, de represión del deseo incontrolado y de disciplina que ahora son asociadas con ellas. De este modo, puede postularse una cierta emancipación de la mujer, pero sin cuestionar el orden establecido, pues ha de darse en el marco del mismo. Del mismo modo puede aceptarse la soberanía popular, pero sin que ella llegue a cuestionarse la *Shar'ía*, cuya interpretación se encontrará en manos de los ulemas.

En lo que respecta a las concordancias con la Ciencia, los postulados de esta última sólo serán aceptados como verdaderos, cuando se ajusten a las presuntas afirmaciones coránicas. Es lo que nos mostró uno de nuestros informantes, firme defensor de la doctrina coránica acerca de la creación del primer hombre. Cuando le provocamos, recordándole que esta versión se contradecía con la teoría de la evolución, nos respondió diciéndonos que "bueno, ésa es la teoría de Darwin. Pero ésa es una teoría del siglo XIX que ya ha fracasado". Así, sólo es "moderno" aquello que no se contradice con el Islam tal y como es entendido. Y del mismo modo, la distinción entre lo "moderno" y positivo y lo "anticuado" y negativo es utilizada en este caso en contra de algo que parecería ser en principio la quintaesencia de la "modernidad" frente al oscurantismo. Se hace uso de ella para apoyar una teoría de carácter teológico frente a otra de naturaleza científica. La flexibilidad con la que nos servimos de

nuestro repertorio ideológico, fabricando argumentos auxiliares para cada ocasión, es ciertamente notable.

Curiosamente, esta particularización del principio modernizador permite salvaguardar también los diversos rasgos culturales mediante los que se manifiestan las diferentes adscripciones étnicas y nacionales. Cuando así ocurra, podrá sostenerse que estos rasgos culturales deben sobrevivir a los cambios sociales que pueden experimentar sus portadores, preservándose así las diferencias entre los grupos en los que éstos se encuentran agrupados. Esto va a suponer el debilitamiento de la asociación existente entre el principio nacional y el modernizador, constituyendo una forma particularmente drástica de resolver las contradicciones entre las tendencias "esencialistas" y "epocalistas" en el seno de la identidad étnica o nacional. Una importante variante de esta limitación de la aplicabilidad del principio modernizador consiste precisamente en aquélla en la cual los rasgos culturales no afectados por este último principio, y susceptibles, por tanto, de ser conservados indefinidamente, pertenecen justamente a ese conjunto de rasgos categorizados como "culturalmente musulmanes". Ello vuelve compatible el ser a la vez "moderno" y "musulmán desde el punto de vista cultural". Y así, esta estrategia de particularización del principio modernizador puede ser utilizada incluso por personas del todo ajenas al "integrismo", en el sentido en el que lo hemos definido aquí.

VIII.9. Los argumentos auxiliares

Hemos observado ya cómo, tanto en el marco general de la estrategia reformista, como en el de la "integrista", puede intentarse establecer una concordancia general entre los postulados de la Ciencia moderna y el contenido de la revelación coránica. Hemos visto igualmente cómo se podía postular una concordancia semejante entre el espíritu científico y la invitación que hace el Corán a la observación de la naturaleza. Del mismo modo, resulta igualmente posible apoyar la autenticidad, ya dada por supuesta, de estas dos concordancias fundamentales mediante el recurso a ciertos argumentos auxiliares. Por medio de los mismos se van a presentar diversas "pruebas" de la existencia de una convergencia entre algunos versículos coránicos y ciertos supuestos descubrimientos de la Ciencia moderna. Justamente en el apartado VII.9. tuvimos ya ocasión de contemplar algunos argumentos de este género. Este era el caso del intento de Bucaille de demostrar la veracidad del relato bíblico y coránico sobre la muerte del Faraón en el Mar Rojo recurriendo a la causalidad exclusiva y el de una joven informante de llegar a la misma conclusión mediante una prueba carente realmente de relación con la conclusión a la que apuntaba, como lo era la conservación de la momia de Ramsés II en el Museo Británico. En estos casos se trataba de demostrar la concordancia entre el relato coránico y ciertos supuestos frutos de la investigación histórica. Pero ambos intentos son sólo dos ejemplos particulares de una estrategia mucho más amplia.

La utilización de todos estos argumentos auxiliares supone un intento de reforzar la aceptabilidad del Islam recurriendo a su concordancia no sólo con la Ciencia, sino además, en un sentido más amplio, con la ideología modernista, en la que la misma funciona como un paradigma de la racionalidad. Siendo esto así, ya no se trata únicamente de intentar ajustar la ideología islámica y la modernista, tratando de que no surjan demasiadas contradicciones entre ambas, sino de utilizar esta última en apoyo de algunos postulados de la primera, ya previamente admitidos de cualquier manera. Nos encontramos, así, ante un ejemplo particular, de esa situación más general en la que ciertos componentes ideológicos, de carácter obviamente subalterno, son empleados en apoyo de otros incorporados de un modo permanente a la configuración ideológica del sujeto.

Hoy en día esta fabricación de concordancias entre el contenido de ciertos pasajes del Corán y ciertos postulados de la Ciencia moderna constituye una actividad un tanto extendida. Existe una extensa literatura al respecto, aunque otros muchos musulmanes la rechacen airadamente o cuando

menos sean relativamente escépticos en relación con ella (Talbi, 1989). Y, como veremos un poco más abajo, este tipo de argumentos son esgrimidos en ocasiones por algunos de nuestros informantes.

La utilidad de este tipo de argumentos radica en que no sirven únicamente para demostrar una concordancia en general entre el Islam y la Ciencia, sino también asimismo para apoyar el carácter revelado del texto coránico, su carácter no de obra humana, sino de obra del mismo Dios. De otro modo no se podría explicar el supuesto anuncio de estos futuros hallazgos científicos. Así, al ya mencionado milagro literario, *'iyaz adabi*, consistente en una presunta calidad literaria absolutamente inaccesible para el ser humano, se añadiría el milagro científico *'iyaz 'ilmi*, consistente en la capacidad de haberse adelantado en varios siglos a los descubrimientos de la Ciencia moderna. Naturalmente, si el Corán fuese obra humana esto resultaría imposible, dado que además Mahoma era analfabeto. Aunque quizá, como apuntan algunos (Cuevas, 1972: Cap. II), esta afirmación de la tradición islámica constituya únicamente un medio para volver plausible la existencia de ambos *'iyaz*.

Hay que señalar además que existe ya desde antiguo la tesis de que el Corán contendría las otras formas de saber, que los diversos saberes parciales se encontrarían contenidos en el Corán. Este tipo de ideas, han sufrido elaboraciones muy complejas. Sin embargo, también se encuentran versiones mucho más simples de la misma en las declaraciones de algunos informantes. Por ejemplo, en una ocasión mientras veíamos el telediario en casa de unos amigos, se emitió un pequeño reportaje sobre el célebre astrofísico Stephen Hawking. A requerimiento de uno de nuestros anfitriones, un emigrante de cincuenta años, cuyos únicos estudios se limitaban a algunos años pasados de niño en una escuela coránica, le explicamos que se trataba de un estudioso de la naturaleza, especialmente de las estrellas. El entonces comentó: "buff... ¡ese tío debe haber estudiado el Corán!...durante muchos años".

Junto a los procedimientos para construir argumentos auxiliares que venimos examinando desde el capítulo anterior, existe otro muy diferente, pero que reviste una gran importancia. El propósito que se persigue por medio suyo consiste en establecer determinadas equiparaciones entre el contenido de ciertos pasajes del Corán y el de ciertas teorías científicas. No se trata ya de probar que una determinada afirmación del texto sagrado es verdadera, como ocurría con la muerte del Faraón en el Mar Rojo. Lo que se pretende es demostrar que el Corán contiene realmente ciertas afirmaciones, que coinciden con las de los científicos modernos. La presencia de estas afirmaciones necesita ser demostrada de algún modo precisamente porque no es un fenómeno que resulte evidente e incuestionable para todo el mundo. Pues hay que partir del hecho de que en el Corán no se encuentran afirmaciones explícitamente coincidentes con los enunciados de la Ciencia moderna. Para lograr encontrar este significado más o menos implícito es preciso interpretar de un modo un tanto *alegórico* ciertos pasajes de este libro. Debe recordarse que las interpretaciones alegóricas fueron ya aplicadas desde antiguo por ciertos comentaristas, como es el caso de ciertos autores *mutazilíes*, con el fin de solventar ciertas dificultades, como por ejemplo, algunas descripciones de Dios un tanto antropomórficas (Cruz Hernández, 1996: Cap. III). Pero al tiempo que fueron muy utilizadas por algunos de estos comentaristas, fueron tajantemente rechazadas por otros.

En general cualquier interpretación alegórica del Corán, o de cualquier otro texto, suele estar construida según un claro procedimiento de etiquetación. De lo que se trata es de localizar algún aspecto en los textos en cuestión que remotamente pueda parecerse a lo establecido mediante alguna teoría científica en boga. Dado que estas actividades etiquetadoras toman del pasaje coránico y del enunciado científico sólo aquello en lo que parecen coincidir, son relativamente fáciles de fabricar. Siempre, si uno se empeña en ello, se encontrará alguna coincidencia entre ambos. Un buen ejemplo de este modo de proceder nos lo ofrece nuevamente Bucaille (1989), firme defensor del *'iyaz 'ilmi*, cuando interpreta un pasaje del Corán en el que se alude, en consonancia con las ideas de la época, a los siete cielos como una demostración de que el Corán está postulando la complejidad del Universo.

No existe, pues, ningún procedimiento reglamentado de interpretación. Lo importante es llegar a una determinada conclusión, y no cómo se llega a ella. La concordancia es un hecho apriorístico que no es objeto de cuestionamiento alguno, por lo tanto, podrá quedar mejor o peor confirmado, pero no se contempla la posibilidad de que pueda ser refutado, es decir, de que el texto coránico se contradiga con los postulados de la Ciencia. Las diferentes concordancias particulares que se pueden "descubrir" van a consistir solamente en argumentos auxiliares en favor de la tesis de la existencia de esta concordancia. Por ello, la refutación de cualquiera de ellos, o incluso la de todos, no tendría por qué anular esta tesis.

Este último aserto posee un gran interés, ya que en verdad la adopción de esta estrategia concordista entrañaría ciertos riesgos, si se la tomase demasiado en serio, es decir, si se pensase que realmente existen estas correspondencias y que, por lo tanto, el texto coránico es coincidente con ciertas teorías científicas. De ser esto así, se estaría vinculando la autenticidad de la Revelación a la de unas teorías susceptibles, como cualquier otra, de quedar invalidadas en el futuro por el propio avance de la Ciencia. En consecuencia, esta eventual superación futura implicaría también la de la propia Revelación.

Sin embargo, en el caso de que se pudiera plantear esta crítica, llamando la atención sobre una concordancia con una teoría que ha demostrado ser a la postre errónea, se podría recurrir a una ingeniosa estrategia de defensa, basada en la independencia entre la Revelación y sus supuestas "pruebas". Mohamed Talbi (1989) expresa explícitamente el tipo de relación lógica que se establece entre la concordancia como hecho global y sus "pruebas empíricas". Para él, el Corán, en cuanto que obra divina, es tan complejo que ningún mortal puede aspirar a comprenderlo plenamente. De ahí que si se diese el caso de que una determinada interpretación alegórica del Corán coincidiese con una teoría científica que posteriormente quedase invalidada, la culpa no sería del Corán, sino de la persona que no ha sabido interpretarlo correctamente. De esta argumentación se deduciría también, creemos nosotros, que, por contra, cualquiera de las concordancias que se detectasen tampoco habría de tener valor demostrativo alguno. Pues, incluso aunque fuesen acertadas, ello podría deberse igualmente a una mala interpretación del exégeta, con lo cual su similitud con algún enunciado científico sería puramente casual. Pero, como era de esperar, Talbi no hace esta última deducción, seguramente porque lo que le interesa no es dilucidar si el Corán contiene o no realmente formulaciones científicas acertadas, sino sólo dejar abierta la vía para la formulación de argumentos auxiliares en favor de un carácter divino del Corán en el cual cree previamente, pero al mismo tiempo proteger este mismo carácter de la amenaza de su posible concordancia con teorías científicas refutadas.

De este modo, nuestro autor está estableciendo una relación de correspondencia entre enunciados científicos provisionalmente correctos y afirmaciones coránicas reales y enunciados científicos refutados e interpretaciones incorrectas del Corán. Si eventualmente aparece algún problema puede recurrir cómodamente a esta estrategia de flexibilización. Nos encontramos, así, ante un eficaz procedimiento defensivo, que protege la tesis concordista contra los efectos secundarios e indeseados de algún argumento auxiliar y ayuda a confinarlos a todos en su función de meros apuntalamientos, desprovistos de cualquier posibilidad de conformar realmente la propia visión del mundo.

En conversaciones con nuestros informantes en Marruecos era bastante corriente el que ellos intentaran convencernos para que nos convirtiéramos al Islam, hecho al que ya nos hemos referido en la Primera Parte. En ocasiones su argumentación consistía en un intento de demostrar la concordancia entre las afirmaciones del Corán y las de la Ciencia. Para ello, recurrían tanto a la demostración de la existencia de supuestas analogías entre ciertos versículos coránicos y ciertos descubrimientos

científicos, como a la defensa de la veracidad de ciertas afirmaciones concretas del Corán acerca del mundo empírico. Un informante señalaba, por ejemplo, la presunta coincidencia entre la creación del primer hombre a partir del barro y el supuesto origen de la vida en materias arcillosas "según los científicos". Otro ejemplo interesante es la narración que nos repitieron varias personas distintas en Marruecos acerca de cierto "experto en los mares", *jabir al bijar*, quien, según el caso, podía ser Cristóbal Colón, Jacques Cousteau o alguien indeterminado, que había descubierto algún fenómeno marítimo, anunciado previamente por el Corán, razón por la cual se había convertido al Islam. El fenómeno en cuestión variaba según los casos. Podía referirse al mar de los sargazos, a la existencia de ciertas corrientes marinas etc. Pero, de cualquier manera, a consecuencia del mismo, el "experto" siempre se acababa convirtiendo.

Como podemos apreciar fácilmente, en esta explicación se combinaba la metodología alegórica con el argumento de autoridad. Pues el sabio, el científico, constituye el prototipo de persona racional, por lo que su presunta simpatía hacia el Islam demostraría de un modo irrefutable la racionalidad del mismo. No es de extrañar por ello, que a veces se nos diga también que tal o cual científico occidental supuestamente acaba de hacerse musulmán. Fácilmente se puede pasar de estos hechos individuales, concedamos que reales, a un fenómeno más vasto, como lo es una conversión generalizada, mediante el recurso al procedimiento de la generalización abusiva.

No obstante, el campo privilegiado para el establecimiento de este tipo de correspondencias se encuentra constituido por todas esas normas a las cuales es frecuente buscarles una utilidad mundana, asunto éste al cual ya nos hemos referido varias veces con anterioridad. En todos estos casos la correspondencia entre la norma y su supuesta función práctica se apoya ahora en presuntos hallazgos científicos. De este modo, en el curso de una conversación realizada en Marruecos con dos adolescentes, uno de ellos afirmó que el tabú contra la carne de cerdo puede ser justificado recurriendo a "un descubrimiento de una doctora judía que ha visto que allí hay unas bacterias que no mueren, ni aunque se cueza mucho la carne", con lo cual volvemos a encontrarnos con el recurso al argumento de autoridad, y en general con un relato muy parecido al del "experto en los mares". Y también al igual que en el ejemplo del hechizo femenino examinado en el apartado VII.7., observamos una nueva entrada en escena de los "microbios". La carne de cerdo puede ser acusada también de "poner los huesos verdes" como "han dicho los científicos". Es por esta razón por la cual, debido a su ingestión "a la mayoría de la gente en España se le nota que está enferma". A modo de ejemplo, un viejo rifeño nos comentaba que en una ocasión en la que visitó España, hace más de una década, le sorprendió enormemente la enorme cantidad de varices que tenían las mujeres, "eso debe de ser del cerdo, uff...muy mal".

En todos estos ejemplos se diría que se está produciendo además una asimilación del hecho concreto a un paradigma preestablecido, de acuerdo al procedimiento examinado en el apartado VII.9.. Cuando se habla de un "experto en los mares", no importa quién fue éste realmente, si fue Colón o Cousteau o cualquier otro, ni tampoco qué fue exactamente lo que descubrió. En realidad estos hechos concretos no eran más que ilustraciones de un acontecimiento ejemplar, el cual era siempre el mismo. Lo que importa era la historia en sí en su forma más genérica "experto-descubrimiento-conversión". Los detalles particulares no eran relevantes. Cualquier personaje conocido que tuviese que ver con el mar podía convertirse en protagonista de esta historia. Cualquier hecho marítimo extraño podía convertirse en un descubrimiento anunciado por el Corán. Del mismo modo, en el caso de la "doctora judía" y las bacterias contenidas en la carne de cerdo, una vez que uno de los adolescentes terminó de exponer este descubrimiento, su amigo completó la historia con la aseveración "y después de ello se convirtió al Islam". Cuando le replicamos que la religión judía también prohíbe el consumo de carne de cerdo, el contestó que de todas formas debía de haberse convertido seguramente. Este ejemplo nos muestra hasta qué punto se trata de insertar un hecho concreto dentro de un guión prefabricado, de

encajar en este esqueleto ya preparado de antemano una serie de detalles concretos, que pueden ser seleccionados discrecionalmente mediante el pertinente oportunismo cognitivo.

VIII.10. Los contra-argumentos auxiliares

Una vez concluido nuestro examen de los argumentos auxiliares, vamos a introducir ahora otro nuevo concepto: el de *contra-argumento auxiliar*. Consiste en una combinación de principios cuya aplicación da origen a una o más categorizaciones incompatibles con aquellas que se contradicen con las derivadas de la aplicación de determinados principios en concreto. Esta combinación de principios se encuentra, pues, encaminada a contradecirse con aquello que se contradice a su vez con una determinada concepción que se desea mantener a toda costa. Constituye, así, una contracrítica, un medio de combatir las posibles críticas que se puedan recibir por parte de los demás o de uno mismo. Se trata de defenderse atacando. Obviamente, esta defensa va a centrarse en los componentes ideológicos más centrales y más permanentemente utilizados. Su carácter auxiliar o suplementario reside en el hecho de que, nuevamente, su única función es la de prestar apoyo a lo ya existente, si bien este apoyo se realiza ahora de un modo mucho más intrincado. Se les fabrica única y exclusivamente para criticar a las críticas. Si no funcionan, se los desdeña.

Y este carácter crítico, estas potenciales refutaciones se van a dirigir únicamente contra los argumentos que contradicen la propia visión de la realidad; nunca contra la propia visión de la misma. Es un criticismo que contrasta agudamente con la tolerancia existente hacia las posibles carencias lógicas de las propias representaciones. Sobre lo que se pretende criticar se aplican unos criterios más estrictos que sobre aquello que se sostiene y defiende. El mismo sujeto que se despreocupa de los defectos de sus propios razonamientos va a volverse, así, extraordinariamente vigilante, atento y desconfiado hacia las críticas que se puedan dirigir contra sus propias posiciones. Todo lo crítico que uno no lo es consigo mismo lo va a ser con quienes le critican. Se desarrolla, así, lo que vamos a denominar un *escepticismo de conveniencia*, que va a ser otra manifestación más de ese oportunismo cognitivo al que venimos refiriéndonos desde el capítulo anterior.

Naturalmente, este criticismo va a ser dirigido, no sólo contra las críticas expresas que otros puedan formular contra las propias posiciones, sino igualmente contra aquellas ideologías en conjunto, cuya mera profesión constituye ya de por sí una alternativa y un desafío contra los componentes ideológicos empleados por uno mismo. Esta crítica global a las posiciones contrarias, sirve como base para contrarrestar los ataques que puedan formularse desde ellas. En primer lugar, porque puede atacarse las combinaciones centrales a partir de las que son construidas tales críticas. Y, en segundo lugar, porque pueden servir como instrumento para descalificar la doctrina en cuestión y a quienes la propugnan. Así, mediante una asociación muy sencilla, las opiniones de quien ha quedado así descalificado recibirán este mismo tratamiento. La argumentación ad hominem resulta, de este modo, recurrentemente esgrimida.

La introducción de este concepto de contra-argumento auxiliar podría hacernos evocar el de descreencia utilizado por Rokeach (1960: Cap. I, y 1984), del cual habíamos decidido prescindir en el apartado III.13.. Pero, en realidad, se trataría simplemente de una confusión. Como se recordará, las descreencias consistían para este autor en una serie de creencias acerca de lo que no es verdad y acerca de quienes sostienen esas tesis supuestamente falsas. Ambos tipos de creencias pueden ser perfectamente asimilados a nuestro propio marco conceptual. Las creencias acerca de lo que no es no son más que un tipo particular de creencias, que no necesitan ser ubicadas dentro de una categoría diferenciada. Y en cuanto a las referentes a quienes sostienen ideas falsas, pueden ser remitidas en muchos casos a la influencia de ciertos componentes ideológicos de carácter grupalista. Por lo tanto, en ambos casos el concepto de descreencia resulta superfluo. Asimismo, no mantiene relación alguna

con los contra-argumentos auxiliares de los que nos estamos ocupando. Pues estos últimos no establecen ninguna definición negativa, ni central ni periférica. No atañen a los elementos permanentes de la configuración ideológica, sino únicamente a ciertos componentes subalternos, empleados exclusivamente con fines defensivos.

Cualquier ideología, cuando es empleada como una fuente de componentes de carácter suplementario, puede proporcionar elementos para la construcción de estos contra-argumentos, de la misma manera que sirve para la elaboración de los argumentos auxiliares. Así, vimos ya en el apartado anterior como se podía descalificar una teoría científica contraria a una determinada versión del Islam, recurriendo para ello al principio modernizador. Pero lo mismo podría hacerse en sentido contrario. Es lo que ocurre cuando se emplea la ideología islámica como una fuente de contra-argumentos en defensa de un planteamiento de naturaleza modernista. Es lo que hacen quienes rechazan como opuestas a los valores liberadores del Islam las críticas contra la emancipación de la mujer, aunque en su caso puede que el Islam no siempre posea ya demasiada importancia.

En realidad, como nos muestra este último caso, los argumentos y los contra-argumentos auxiliares pueden ser muy a menudo simplemente las dos caras de una misma moneda. Mediante los primeros se tratará de apoyar un determinado planteamiento en virtud de su concordancia con lo establecido como positivo por una determinada ideología. Y mediante los segundos se descalificará las posiciones opuestas a este planteamiento, en función de su concordancia también con aquello que es considerado negativo por medio de esta misma ideología. Luego, según el caso, se recurrirá en la práctica a una y otra de estas dos estrategias simétricas.

Este escepticismo de conveniencia que se manifiesta en el uso de los contra-argumentos auxiliares puede desglosarse en varios tipos. Tenemos, en primer lugar, el escepticismo racionalista o científico, que consiste en exigir a los oponentes un rigor en la argumentación y en el ajuste a los hechos que parece no hacer falta a los propios planteamientos. A él se añade un criticismo moral de similares características, del que nos ocuparemos un poco más adelante.

Los ejemplos de este rigorismo racionalista de conveniencia son muy numerosos. El historiador británico R.W. Southern (1978) nos ofrece un interesante ejemplo en su breve obra consagrada a las visiones europeas del Islam a lo largo de la Edad Media. Una de estas visiones fue la del famoso filósofo del siglo XV, Nicolás de Cusa, quien emprendió un estudio histórico crítico sobre el Islam, mediante el que asumió la tesis ya antigua de la influencia sobre él del Nestorianismo y de la hostilidad judía contra el Cristianismo. Naturalmente, no emprendió ningún tipo de estudio histórico similar sobre la gestación de su propia religión cristiana. Y habría que esperar aún mucho tiempo para que ello se hiciera en el mundo occidental. De manera simétrica nos encontramos con que muchos musulmanes manifiestan un racionalismo oportunista similar al abordar el Cristianismo. Qailani (1987: p. 49-123) en coincidencia con otros muchos otros autores, y siguiendo una corriente que ha cobrado gran fuerza desde el reformismo decimonómico, realiza por ejemplo una suerte de estudio crítico-histórico sobre el proceso de formación del Cristianismo. Subraya que los Evangelios canónicos fueron tardíamente seleccionados de entre un grupo mucho más amplio de textos y estos Evangelios fueron el producto del trabajo conjunto de muchos autores a lo largo de mucho tiempo. Asimismo, denuncia como San Pablo introdujo planteamientos de la filosofía griega dentro del Cristianismo. Pero naturalmente nunca realiza ningún tipo de análisis crítico similar con respecto al Islam y en especial respecto al proceso de formación del texto coránico.

Entre nuestros informantes, a veces uno se encuentra también con este género de contra-argumentos basados en un racionalismo de conveniencia. Es lo que ocurre con las críticas hacia el carácter ilógico de misterios cristianos, como la naturaleza divina de Cristo, la transubstanciación, la

Trinidad, la infalibilidad del Papa, el culto a la imágenes o la castidad del clero. Ello da pie para contraponer el carácter mistificante del Cristianismo a la claridad y lógica del Islam, libre de tales misterios opacos a la razón. Y es que, como señala Miguel Cruz Hernández (1996: Cap. I), muchos pensadores islámicos desde antaño han defendido el carácter racional del Islam, como doctrina que no contiene ideas misteriosas que supongan un desafío a las leyes de la lógica. Pero, como nos recuerda este mismo autor, ello resulta bastante discutible ante la presencia de discusiones teológicas tan complejas como las del carácter creado o increado del Corán. Con frecuencia, cuando el Cristianismo es presentado como una religión comparativamente "menos racional", lo es también como "menos compatible con la Ciencia" y "menos moderna". De este modo, este contra-argumento de larga raigambre intelectual queda ahora insertado dentro de la ideología modernista.

Junto a este racionalismo de conveniencia, también puede ejercerse un similar moralismo de conveniencia. En este caso se va a exigir a aquellas doctrinas y prácticas que se critican el ajuste a unas normas de excelencia moral que no se aplican sobre las propias. Los ejemplos de este moralismo de conveniencia, que es realmente una forma de cinismo, son muy numerosos. Por ejemplo, Lukács en varios pasajes enormemente brillantes de su obra *Historia y consciencia de clase* (1985: p. 37-79) ha denunciado esa combinación tan recurrentemente presente entre nosotros entre el maximalismo moral y la adaptación a la realidad. Una de las consecuencias de esta curiosa combinación es la capacidad para criticar moralmente los métodos y los objetivos de los adversarios y luego aceptar como inevitables los de aquellos con los que se simpatiza. Más en concreto, esta combinación puede ser de gran utilidad para defender un determinado sistema social, justificando los elementos de dominación y discriminación que se den en su seno, gracias a la aplicación de unos criterios morales más laxos y, al tiempo, criticar otros órdenes sociales o a los adversarios del mismo, mediante la aplicación sobre ellos de unos criterios morales más exigentes. Aunque Lukács aplicó la idea de esta disparidad para criticar a los defensores del sistema social capitalista, su argumento tiene desde luego otras muchas más aplicaciones. Podemos decir que el indiferentismo o la tolerancia, es decir la suspensión del juicio moral, servirán como mecanismo de defensa de las propias tesis, al servir de base para ciertas flexibilizaciones defensivas, en la línea de lo examinado más arriba, mientras que el moralismo se utilizará para construir contra-argumentos morales. Potter y Wheterell (1993: Cap. VII) nos ofrecen un buen ejemplo de todo ello. Para algunos de sus informantes neozelandeses y blancos, aunque se pueda lamentar el sufrimiento que ocasionó la colonización a los maoríes, las cosas son así y "no se puede cambiar la historia", por lo cual se suspende todo juicio moral. Pero no obran así, cuando se trata de condenar los "disturbios" que ahora ocasionan ciertos maoríes con sus protestas.

Entre nuestros informantes hemos encontrado algunas muestras de este moralismo oportunista. Este ha sido el caso de ciertas formas de defender las normas morales que se consideran islámicas, contra las críticas emanadas de alguna ideología con un fuerte componente modernista. Es lo que pudimos observar en el apartado VIII.5. cuando se hacía de la situación discriminada de la mujer algo simplemente existente, al tiempo que se clamaba contra los problemas que podía ocasionar su mala conducta. Pero preferimos no ocuparnos más detalladamente de estos contra-argumentos hasta en el Capítulo XI, cuando los situemos en el contexto de las concretas relaciones sociales que se mantienen con los españoles, y a las cuales se encuentran ligadas de manera inextricable.

Este capítulo ha supuesto un claro avance respecto al quinto y al sexto. Allí habíamos abordado cada ideología de un modo separado, abstracto y estático. Aquí hemos comenzado a atisbar los procesos que dan lugar a las distintas combinaciones concretas que tienen lugar entre sus componentes. Pero nuestro análisis ha continuado confinado dentro de la dialéctica interna del pensamiento. Por ello, en la Tercera Parte tendremos que reintroducirlos en el seno de esa otra dialéctica más global, en donde el pensamiento interactúa con la práctica y el entorno.

Capítulo IX

ESTILOS DE PENSAMIENTO CONSERVADORES E INNOVADORES

IX.1. Estilos y estructuras

En este nuevo capítulo vamos a intentar enmarcar algunos de los análisis realizados hasta ahora dentro de una perspectiva teórica más amplia. Con ello, vamos a tratar de proseguir el camino por el que llevamos transitando ya desde hace un tiempo. En el Capítulo VII habíamos observado que las operaciones de particularización y de generalización, así como las de asociación y desconexión, pueden insertarse dentro de otras de carácter más global, como lo son las de flexibilización defensiva e innovadora. De igual manera, hemos podido constatar ya cómo determinadas operaciones de generalización extrema, con la etiquetación del objeto a la que dan lugar, podían servir tanto para la realización de ciertas operaciones de flexibilización, como para la fabricación de argumentos auxiliares, dependiendo de que lo que se pretendiese con ellas fuese conciliar en lo posible dos componentes ideológicos diferentes o, por el contrario, servirse de uno de estos dos componentes en apoyo del otro. Ahora ha llegado el momento de avanzar un paso más en esta misma dirección. Vamos, así, a tratar de situar el empleo de estas operaciones de flexibilización innovadora y conservadora y de estos argumentos y contra-argumentos auxiliares dentro de unos conjuntos de operaciones aún más amplios, como lo son los estilos de categorización creativa.

De este modo, vamos a investigar lo que parecen ser dos modos muy distintos de proceder en este aspecto, a los que vamos a denominar respectivamente estilo *conservador* e *innovador*. Cada uno de ellos va a distinguirse por su mayor o menos propensión a modificar los componentes ideológicos de carácter más central, con el fin de lograr un mejor ajuste a otros componentes, y ello con independencia de que estos últimos hayan sido apropiados del repertorio colectivo, y quizá desarrollados luego de un modo deductivo por el propio individuo, o procedan de una elaboración más bien inductivista, realizada a partir de determinadas observaciones, aunque las mismas no tengan por qué ser necesariamente acertadas. A lo largo de las páginas que siguen nos ocuparemos de dilucidar la naturaleza de cada uno de estos dos estilos, así como sus relaciones con esos otros estilos de carácter más cotidiano e intelectual, a los que venimos refiriéndonos desde el Capítulo IV.

Trataremos igualmente de indagar en la naturaleza de las posibles relaciones que puede mantener cada uno de estos dos estilos con determinados tipos de configuraciones ideológicas, sirviéndonos para ello de un modelo de análisis similar al que introducimos por primera vez en el apartado IV.9, cuando nos ocupamos del pensamiento cotidiano y del intelectual. Será preciso entonces estudiar qué tipo de *estructuras configuracionales* se corresponden en mayor o menor medida con los estilos de categorización más o menos encaminados o no a preservar sus componentes centrales a costa de los periféricos. Dicho de otro modo, habrá que intentar aclarar qué tipos de configuraciones ideológicas poseen una estructura más o menos favorable a la modificación de sus componentes centrales o, lo que es lo mismo, cuáles la refrenan más y cuáles la propician con mayor intensidad. En este punto nos basaremos en gran medida en una apropiación crítica de ciertas contribuciones de Milton Rokeach (1960 y 1984). Y por último, aunque de forma mucho más somera, tomaremos también en consideración las posibles relaciones entre estos estilos de categorización creativa, en su condición de modos globales de organizar la información, verídica o no, sobre la realidad, y los diversos estilos de categorización operativa, mediante los cuales tiene lugar el reconocimiento o desconocimiento de los hechos empíricos como potencialmente categorizables de una determinada manera en concreto. A partir de las articulaciones hipotéticas entre los unos y los otros que iremos trazando, podremos establecer finalmente la existencia de unos *estilos cognitivos* en

un sentido más amplio, de unos *modos de pensamiento*, que se encontrarán articulados en su conjunto con unas específicas estructuras configuracionales.

Este intento de encuadrar dentro de unos modelos teóricos más globales las operaciones más parciales que hemos estado estudiando durante los dos capítulos anteriores debe, no obstante, ser entendido en su justa medida. Ciertamente, los dos estilos que, como tipos ideales, vamos a tratar de diferenciar aquí se distinguen entre sí ante todo por la mayor o menor presencia relativa de las distintas operaciones que hemos ido describiendo hasta este momento. Sin embargo, volviendo una vez más sobre lo dicho en el apartado VII.6., todos nosotros generalizamos y particularizamos y, del mismo modo, todos nosotros realizamos operaciones de flexibilización defensiva e innovadora y acuñamos argumentos y contra-argumentos de naturaleza auxiliar. Pero tampoco todos lo hacemos en la misma medida y es justamente este hecho en concreto el que nos permite distinguir entre distintos estilos cognitivos.

No obstante, no tenemos igualmente por qué pensar que, al menos, la mayoría de la gente vaya a servirse únicamente de uno de estos dos estilos en exclusiva. La propia experiencia cotidiana parece sugerirnos más bien lo contrario. A veces somos muy "cerrados" y a veces muy "abiertos". Como señala Rokeach, de cuyas ideas nos vamos a servir tan ampliamente en este capítulo, se puede ser más "abierto" en ciertas facetas de la vida y más "cerrado" en lo que atañe a otras. Un científico, por ejemplo, puede ser enormemente flexible y autocrítico en todo lo que se refiera a su propio campo de investigación y serlo, en cambio, bastante menos en todo lo respectivo a sus ideas políticas o religiosas. Y es más, añadimos nosotros, incluso en distintas circunstancias una misma persona puede serlo más o menos con respecto a un mismo aspecto de la realidad. Su grado de "dogmatismo" puede variar en función de la situación concreta en la que se encuentre. Esta variabilidad implica la posesión de una importante capacidad para servirse de componentes ideológicos muy distintos, así como la de emplear unos mismos componentes, pero articulándolos de modos diferentes. De este modo, supone una nueva muestra de esa elevada flexibilidad cognitiva de la que a veces puede hacer gala el sujeto.

En virtud de todo lo anterior, nos parece que cuando se percibe que tal o cual persona hace uso, bajo ciertas condiciones, de un estilo cognitivo más o menos conservador o innovador, no hay por qué suponer que haya de hacerlo siempre forzosamente, ni tampoco que las estructuras configuracionales correspondientes sean algo fijo e inmutable. Todo puede ser mucho más plástico y cambiante, al menos hasta cierto punto. Por ello mismo, los análisis a los que vamos a proceder a continuación van a poseer necesariamente unas aspiraciones limitadas. No vamos a pretender en ningún momento elaborar una clasificación de las personas en función de la naturaleza más o menos dogmática de su mentalidad. Con ello, reiteramos nuevamente nuestro propósito, enunciado ya en el primer capítulo de esta investigación, de eludir ese tipo de enfoque encaminado a distribuir a la gente entre una serie de tipos psicológicos, en función de la hipótesis de que su actividad psíquica, y práctica, es enormemente uniforme y estable, es decir, independiente de las específicas relaciones que se mantienen con el entorno.

Todo ello nos separa radicalmente del enfoque de Rokeach o, en otro sentido, del de Adorno y sus colaboradores (1965), cuyo propósito es incluso el de medir el nivel de dogmatismo de las personas. Estos autores no sólo se refieren a un tipo de mente, sino incluso a un tipo de personalidad, en un sentido más inclusivo. De este modo, llegan a postular la existencia de mentes y de personalidades, "cerradas", "dogmáticas" o "autoritarias", según el caso, junto con sus opuestas, e intentan establecer con nitidez las manifestaciones externas que permitan detectar su existencia en los sujetos a estudiar. Por esta razón, en todas estas teorizaciones los diferentes actos del sujeto resultan ser básicamente la exteriorización de una personalidad subyacente bastante homogénea y estable. Siendo esto así, para explicar todos estos actos hay que construir un modelo global de personalidad,

capaz de dar cuenta de los mismos. El gran problema teórico estribará entonces en explicar por qué unos poseemos un determinado tipo de personalidad y otros otro diferente. En esta línea, para responder a este interrogante se ha acostumbrado a recurrir con frecuencia, y de manera muy coherente, a las diferencias en la socialización recibida, sobre todo durante la infancia.

En todos estos casos, da la impresión de que no se distinguen claramente los distintos niveles de análisis que nosotros hemos intentado establecer más arriba. Como consecuencia de ello, se pasa casi inadvertidamente de las operaciones puntuales de carácter defensivo, a los estilos y las configuraciones parciales conservadoras o innovadoras, y de aquí a una mente o a una personalidad globales acordes con todo ello. Es así como se van trazando círculos cada vez más amplios, pero también más vagos.

Nada tenemos que objetar, de todas formas, a una investigación de este tipo, en la que se pretenda rastrear diversos tipos de mentalidad o personalidad, ni tampoco tenemos por qué rechazar que se vincule estos tipos con ciertas modalidades de socialización. Nosotros no vamos a negar aquí la existencia de personas con una mentalidad en general más cerrada o más dogmática que la de otras. La propia evidencia cotidiana parece revelar que efectivamente es así. Tampoco negamos que estas diferencias se correspondan con diferentes tipos de personalidad. Lo único que nos cuestionamos es que estos vínculos se puedan establecer de un modo tan sencillo y diáfano como muchas veces aparecen en las formulaciones de ciertos autores. Nos parece que habría que ser más meticulosos y sobre todo más prudentes. Asimismo, si nuestra hipótesis general acerca de la existencia de una elevada variabilidad en función del entorno es acertada, la capacidad de estos enfoques para explicar los modos en que la gente piensa y actúa va a ser bastante más limitada de lo esperado en estos enfoques. Pues la determinación ejercida por la mentalidad o la personalidad sobre el pensamiento y el comportamiento ostentará un carácter menos directo y exclusivo. Siempre habrá que tener en cuenta otros factores adicionales, ligados a la situación presente por la que atraviesa el sujeto.

Por todas estas razones no nos interesa tanto clasificar a la gente en una serie de tipos psicológicos, como describir ciertos procesos y estructuras cognitivos muy generales y comunes en cierta medida a todo el mundo, así como poner en relación su mayor o menor importancia relativa con ciertos posibles factores determinantes. Al hacer esto último, trataremos de aportar algunos elementos para la construcción de una explicación del carácter más o menos conservador o innovador de ciertos estilos cognitivos, no en función de la personalidad del sujeto que los desarrolla, sino de su interacción, no sólo cognitiva sino también práctica, con el entorno que le rodea.

Para poder llevar a cabo esta ambiciosa empresa, vamos a tener que servirnos de algunas contribuciones hechas en varios de los campos de investigación más tradicionales en la Psicología Social. Es el caso de las diferencias entre el pensamiento "abierto" y "cerrado", y, por lo tanto, el de otros temas vinculados a las mismas, como el autoritarismo, los prejuicios o los estereotipos. Evidentemente, no vamos a intentar establecer ningún "estado de la cuestión" para ninguno de estos campos, del mismo modo que tampoco hemos pretendido hacerlo hasta ahora para ningún otro tema. Tan sólo vamos a examinar algunas aportaciones en estos campos que nos parecen muy interesantes en relación con los específicos objetivos que nos hemos marcado. Y tras someter estas aportaciones al pertinente análisis crítico, tomaremos de ellas aquello que nos parezca más relevante con vistas a la elaboración de nuestro propio aparato conceptual. Nuevamente nuestro propósito no es el de realizar en sí ninguna aportación especialmente original, sino el de, a lo sumo, sistematizar una serie de ideas ya conocidas y reutilizarlas para nuestros objetivos concretos. Más aún que en los casos anteriores, en este nuevo capítulo, vamos a tener que hacer algunas breves referencias a cuestiones teóricas generales, que rebasan con mucho la problemática concreta de nuestro objeto de estudio. Ante todo, intentaremos mostrar con ello de qué modo el estudio de las cuestiones vinculadas al carácter más o

menos "abierto" o "cerrado" de ciertos procesos cognitivos puede poseer una enorme utilidad para una Psicología Social que tenga como una de sus metas principales el estudio de los modos mediante los que los sujetos adaptan su pensamiento a distintas condiciones sociales.

Nuestro análisis, como en otros casos, va a recurrir de manera combinada a ciertos ejemplos bibliográficos enormemente ilustrativos y a otros obtenidos en el curso de nuestro propio trabajo de campo. Con ello queremos demostrar como gran parte del material que hemos ido recogiendo tiene mucho que decirnos a la hora de afrontar algunos problemas teóricos generales.

IX.2. Estilos innovadores y conservadores

En este apartado vamos a tratar de establecer los rasgos distintivos de los estilos de categorización creativa conservador e innovador, entendiéndolos como dos tipos ideales. En el apartado siguiente completaremos este análisis con el de los estilos de categorización operativa que suelen hallarse asociados con ellos.

Para nosotros un estilo de categorización creativa es tanto más conservador en la medida en que su ejercicio supone una *reproducción* lo más precisa posible de los componentes centrales de la configuración ideológica con la cual se encuentra articulado. Por el contrario, la puesta en marcha de un estilo innovador implicará una mayor capacidad para modificar estos mismos componentes centrales. De este modo si, como ya establecimos en el apartado IV.4., un estilo de categorización consiste en el modo de funcionamiento de una configuración ideológica, en su modo de recrearse o de reproducirse, ahora podemos precisar un poco más esta primera afirmación. En el caso del estilo conservador la reproducción tendrá un carácter bastante preciso, mientras que en el del estilo innovador entrañará una serie de modificaciones o de mutaciones de relativa importancia.

Esta definición basada en una distinción entre los componentes más centrales y los más periféricos nos va a permitir evitar algunos posibles malentendidos. De este modo, no vamos a sostener en modo alguno que la utilización de un estilo conservador implique la reproducción del conjunto de la configuración ideológica articulada con él, es decir, la reproducción del mayor número posible de componentes de la misma en términos puramente cuantitativos. De hecho, semejante definición resultaría absolutamente incompatible con todo el planteamiento que hemos venido desarrollando hasta el momento. Pues, por una parte, como ya señalamos en el apartado VII.5., la realización de cualquier operación de flexibilización defensiva supone siempre necesariamente la modificación, aunque sea ocasional, de ciertos componentes más o menos periféricos. Supone, así, un intento de llevar a cabo ciertos cambios en la periferia con el objetivo de preservar el centro. Ello implica necesariamente la modificación de la configuración ideológica en su conjunto. De la misma forma, la fabricación de argumentos y contra-argumentos auxiliares también supone una complejización de la configuración ideológica del sujeto y, en consecuencia, una modificación de la misma. Esta idea de que el centro se preserva gracias a la modificación de la periferia constituye para nosotros una idea muy valiosa de Rokeach (1960 y 1984), que nos ha servido de inspiración a lo largo de toda esta investigación, si bien será preciso someterla al pertinente análisis crítico. Pero no sólo se trata de modificar la periferia, también se incrementa su complejidad para preservar al centro en su misma sencillez de siempre. La flexibilidad se pone, así, al servicio del conservadurismo. Al final, el pensamiento dogmático, para utilizar un término más habitual, resulta enormemente flexible en ciertos aspectos. Combina una acentuada rigidez en relación a una serie de principios centrales con un marcado oportunismo en relación con los periféricos. Es esta combinación la que le proporciona al sujeto dogmático esa enorme capacidad para amoldarse a ciertos cambios en las condiciones externas, manteniendo al tiempo básicamente intactos sus principios centrales. En el apartado IX.8. desarrollaremos esta idea con algo más de profundidad.

En consecuencia, un estilo de categorización conservador sólo va a serlo siempre hasta cierto punto. Asimismo, esta modificación de los componentes periféricos y este aumento de la complejidad concomitante de la configuración van a entrañar realmente un crecimiento de la misma, pero un crecimiento que, dada la preservación en lo fundamental de los componentes ideológicos, no va a alterar la estructura básica de esta configuración. Ello es así también, debido a que tampoco se van a modificar las relaciones entre los distintos componentes centrales y los periféricos y, en especial, las que mantienen los de uno y otro tipo, tal y como trataremos de mostrar en el apartado XI.5. Es por ello por lo que podemos afirmar finalmente que el estilo conservador va a constituir una auténtica *reproducción ampliada* de la configuración ideológica, un desarrollo y complejización de la misma, sin modificar en lo fundamental su estructura interna.

Por otra parte, hay que señalar que la profesión de un estilo conservador en el grado máximo resultaría prácticamente insostenible. Ello se debe a que supondría la absoluta inmutabilidad ideológica del sujeto, su absoluta incapacidad para incorporar nuevas combinaciones de principios, y por lo tanto, su absoluta incapacidad también para aprender nada nuevo y, en consecuencia, su absoluta incapacidad finalmente para adaptarse a cualquier cambio en su entorno. El resultado último de la aplicación de un estilo así sería la muerte de quien lo pusiese en práctica. De este modo, ningún estilo de categorización creativa real puede ser absolutamente conservador. Ello constituye únicamente una posibilidad teórica.

Nuestra definición de lo que es un estilo conservador o innovador difiere, por otra parte, en algunos aspectos esenciales de la que plantea Rokeach acerca del funcionamiento de las mentes "abierta" y "cerrada". La diferencia terminológica no resulta aquí en absoluto despreciable, sino que constituye un indicador de otra de carácter teórico. En el caso de este autor la propensión para preservar o modificar los componentes cognitivos de carácter más central tendría lugar en relación con la realidad externa y con la información empírica que se puede recabar acerca de la misma. De este modo, una mente "cerrada" es fundamentalmente aquella empeñada en preservar sus componentes centrales pese a la información incongruente con los mismos que está recibiendo. Es ello lo que la diferencia de la "abierta". La mente "cerrada" sería, así, aquella capaz de sustentar en mayor medida una visión prejuiciada acerca de ciertos aspectos de la realidad, gracias al funcionamiento de ciertos mecanismos defensivos. "Cerrado" y "abierto" aluden pues al grado de apertura hacia la realidad exterior, a la capacidad de tomarla en consideración.

Esta relación sincrónica de inadecuación entre la realidad y la representación se vuelve además diacrónica, añadimos nosotros, dado que esta realidad es cambiante y, en consecuencia, la información recibida acerca de la misma también ha de serlo. Por ello, parece razonable suponer que, puesto que nuestra actividad práctica se encuentra en gran medida orientada por nuestras representaciones generales acerca de la realidad, una mente propensa a sustentar representaciones inadecuadas tendería por fuerza a caer en acciones ineficaces. De la misma forma, en la medida en que esta realidad cambia, la incapacidad de remodelar las propias representaciones al compás de estos cambios desembocaría también en esta misma ineficacia²⁹. En el apartado IX.8. profundizaremos en el modo en el que la

²⁹. Evidentemente, las afirmaciones de este tipo acerca del nivel de adecuación entre la realidad y nuestras representaciones se asientan sobre un determinado punto de vista filosófico. Muy resumidamente, esta postura postula la existencia de una realidad externa al sujeto junto con la posibilidad de ir conociéndola progresivamente, al menos en una cierta medida. Sólo a partir de este realismo epistemológico, es posible afirmar que pueden existir representaciones de la realidad más acertadas que otras.

Una posición filosófica general diferente, de índole idealista, que insistiera unilateralmente en el papel

relación entre la representación de la realidad generada por una determinada configuración ideológica y esta misma realidad es un elemento más de la relación dialéctica más global entre el sujeto y su entorno, relación cuyos elementos principales hemos intentado esbozar ya en el Capítulo I.

Sin embargo, esta resistencia al cambio cognitivo también puede enmarcarse dentro de una perspectiva más amplia. La información empírica- sea real o ficticia -incongruente con los propios presupuestos puede consistir entonces simplemente en una serie de categorizaciones potencialmente incompatibles con las sustentadas por el sujeto. Pero ya sabemos que tales categorizaciones inversas pueden generarse también de otros modos diferentes y especialmente como resultado de la apropiación de componentes ideológicos de origen muy diverso. Por ello, la capacidad para protegerse de esta información discordante sería en principio únicamente un caso particular de un hecho más amplio. Este estriba en la capacidad para mantener unos determinados principios de categorización pese a las incompatibilidades potenciales a las que pueda dar lugar su aplicación.

Esta mayor o menor capacidad para el cambio cognitivo en profundidad es un hecho analíticamente diferenciable de la capacidad de adaptación a la realidad empírica. En muchos casos ciertamente ambos hechos se corresponden. Pero ello no tiene por qué ser siempre así. Podría ocurrir

activo del sujeto conocedor en la construcción de (la representación de) la realidad a conocer, sería compatible con este tipo de enfoque. Pues, por pura lógica, las representaciones construidas por los sujetos acerca de la realidad van a ser entonces consideradas arbitrarias y sin relación con ella. Se podrá calibrar su complejidad o su coherencia interna, así como el grado en el que coinciden entre sí y, por lo tanto, el grado en el que favorecen también la comunicación entre unas personas y otras. Pero no tendrá sentido preguntarse acerca del nivel de concordancia entre la representación y la realidad, si es que esta última existe, o interesa. De este modo, este tipo de idealismo subjetivo desemboca necesariamente en el *relativismo*.

Si se sostiene de un modo consecuente una posición idealista y relativista, lo cual es poco frecuente, al no poderse postular que unas representaciones son más acertadas que otras, tampoco tiene mucho sentido preguntarse por qué hay gente que sostiene posiciones, según todos los indicios poco acertadas y por qué, incluso, a veces se aferra a ellas con singular tenacidad.

Por supuesto, tanto la posición subjetivista como la objetivista son, en su calidad de puntos de partida epistemológicos, el resultado en última instancia de una elección del sujeto. Sin embargo, estas decisiones subjetivas, aunque son tomadas sin disponer de elementos de juicio determinantes, pueden ser evaluadas, si no como más o menos racionales, sí al menos como más o menos razonables, en un sentido "blando". Una postura realista y objetivista nos parece más sencilla, más parsimoniosa y más capaz de dar cuenta de la naturaleza general de la relación entre el sujeto y el mundo que la otra, que se basa en una serie de presupuestos de partida bastante complicados. Es en este sentido en el que resulta más razonable.

Naturalmente, si en vez de esta parsimonia lo que se busca a toda costa es una postura sofisticada y compleja, el idealismo resulta mucho más atractivo. Con él, se obtiene un satisfactorio toque de distinción frente a la "vulgaridad" de las posiciones objetivistas propias de los no iniciados en ciertas escuelas. Quizá este sentido de la distinción, en el sentido concreto que da Bourdieu (1991) a este término, sea uno de los factores que vuelven tan atractivos para tantos este tipo de posturas, de las cuales el postmodernismo es sólo la última versión por el momento.

De cualquier forma, en nuestro caso, por lo menos, la adopción de una postura filosófica objetivista nos abre una vía de investigación enormemente amplia que de lo contrario simplemente no existiría. Por ello, aunque sólo sea por la fecundidad que nos promete, parece que merece la pena optar por ella.

también que los nuevos cambios en la configuración ideológica no sólo no favoreciesen un mayor nivel de ajuste con la realidad empírica, sino que incluso propiciasen más bien lo contrario. En este caso la resistencia a adaptarlos, independientemente de cuales fueran las motivaciones subjetivas para ello, determinaría la preservación de un grado superior de ajuste cognitivo con respecto a la realidad externa. De este modo, la relación entre nuestras ideas y la información empírica es un factor que puede o no inducir a la remodelación de la configuración ideológica, pero no un elemento en sí de lo que pretendemos estudiar. Es un hecho diferente y separable analíticamente, si bien articulado con ella. Como consecuencia de todo ello, vamos a considerar al grado de propensión al cambio como un hecho en sí merecedor de estudio, y al cambio propiciado por la información empírica discordante simplemente como una variante suya entre otras.

IX.3. El funcionamiento de los dos estilos de pensamiento

Una vez que hemos localizado los rasgos diferenciales básicos de cada uno de estos dos estilos de categorización creativa, vamos a intentar describir ahora con mayor detenimiento las operaciones que les caracterizan a cada uno de ellos. Puesto que un estilo de categorización es tanto más conservador cuanto más capaz es de sustentar una determinada combinación central de principios categorizadores, pese a todos los problemas que pueda suscitar su aplicación, vamos a considerar que las distintas operaciones que se realizan en mayor medida en el caso del pensamiento conservador que en el del innovador como dirigidas justamente a conseguir la preservación de estos componentes ideológicos tan problemáticos. Las operaciones encaminadas a este objetivo van a referirse, no obstante, tanto a la categorización creativa como a la operativa. Por ello, partiendo del supuesto de que existe una articulación entre las operaciones realizadas en cada nivel, a partir de este momento de agrupar ambos tipos de categorización dentro de unos *estilos cognitivos* más globales, a los que, para simplificar, vamos a denominar simplemente modos de pensamiento. Así, cada uno de estos *modos de pensamiento* va a encontrarse integrado por tres grandes conjuntos de operaciones defensivas. El primero de ellos va a referirse a la categorización operativa y los otros dos a la creativa.

El primero de estos conjuntos se encuentra, así, encaminado a mantener las posibles situaciones de incompatibilidad en un estado meramente potencial o latente, de modo que nunca se vuelvan manifiestas para el sujeto. Se trata de un paso previo a la realización de cualquier operación de flexibilización o de manipulación de la "media ponderada". Tales operaciones se inician cuando el sujeto percibe de algún modo esta situación, es decir, cuando ésta pasa de la potencia al acto. Constituyen, pues, una reacción ante la misma. En cambio, los mecanismos que actúan en este primer nivel velan para que no llegue a producirse nunca esta aparición.

Ciertamente, existen ciertos factores, ya expuestos con cierto detalle en el apartado VII.3., que vuelven más difícil la manifestación de estas incompatibilidades. Era lo que ocurría con la orientación y el pensamiento cotidianos. El sujeto operaba con configuraciones parciales un tanto desconectadas entre sí y con principios dotados de una combinación constituyente extremadamente flexible, a los que podía aplicar sobre objetos de lo más variado. Todo ello daba origen a una acusada proliferación de las situaciones de incompatibilidad potencial, pero al mismo tiempo dificultaba su manifestación, debido a la separación en la que se encontraban de facto las categorizaciones potencialmente incompatibles. Para superar esta separación, sería preciso el recurso a otro tipo de pensamiento, con intereses más ambiciosos que los de resolver los problemas cotidianos más inmediatamente candentes. Tenía, así, lugar una llamativa inhibición de la atención hacia la detección de posibles situaciones de incompatibilidad potencial. Del mismo modo, cuando predomina una orientación de carácter cotidiano el sujeto no se preocupa tampoco por recopilar de un modo sistemático nueva información empírica, con el objetivo de poner a prueba la validez de sus concepciones habituales. Le basta con poder

manejarse con ellas en general de un modo razonablemente efectivo. La orientación propia del sentido común juega aquí, pues, un papel clave como inhibidora de una curiosidad que sólo acarrearía complicaciones. En el apartado IX.6. volveremos de nuevo sobre las relaciones entre la orientación cotidiana y la conservadora, las cuales van a resultar bastante más complejas de lo que pudiera pensarse a simple vista.

Pero junto a todas estas razones ya examinadas, que dificultan el paso de la potencia al acto de un gran número de contradicciones cognitivas, existen igualmente una serie de procesos de categorización operativa que dan lugar a que no se produzca una de las causas de la aparición de estas incompatibilidades potenciales, como lo es la percepción de los hechos incongruentes con los propios planteamientos. De este modo, estos mecanismos defensivos permiten al sujeto ignorar aquellos rasgos de los objetos categorizados que no parecen coincidir con lo estipulado a priori por la categorización de la que los ha hecho objeto e incluso le hacen atribuirles rasgos de los que en puridad carecen. Tajfel (1984: Cap. IV y V) con sus experimentos sobre la percepción, a los que ya nos hemos referido en varias ocasiones anteriores, ha realizado aportaciones enormemente valiosas al respecto. Ha mostrado como, por ejemplo, tendemos a ver comparativamente de mayor tamaño a las monedas más valiosas, no sólo a suponer que lo son, sino a percibir las como tales. Del mismo modo, en ocasiones, tendemos a percibir o a recordar como más morenos de lo que son a los magrebíes, subsaharianos o gitanos. Podríamos decir que en tales casos está teniendo lugar un acomodo de la información empírica a lo esperado previamente. Ello permite que no se produzcan ya incompatibilidades potenciales entre las categorizaciones de un objeto inducidas empíricamente y aquellas otras esperadas en función de la aplicación de un determinado componente ideológico.

Sin embargo, este mecanismo defensivo afecta únicamente a una concreta variante dentro del conjunto de las incompatibilidades potenciales. Por ello, este sistema de filtros frente a las perturbaciones exteriores no puede evitar la aparición de esas otras incompatibilidades potenciales, cuya existencia se deriva de la utilización simultánea de componentes ideológicos muy diferentes.

Puesto que la eficacia de estos filtros perceptivos posee un alcance forzosamente restringido, es completamente lógico que al final las incompatibilidades potenciales se manifiesten en ciertos casos. Cuando ello ocurra, será necesario responder. Obviamente, dado que de lo que se trata es de preservar los componentes más centrales, se procederá a suprimir o a modificar aquellos otros que planteen más problemas, recurriendo para ello a las pertinentes operaciones de flexibilización innovadora. En cambio, cuando sea preciso modificar los componentes a los que se trata de defender, para adaptarlos a otros componentes aún más centrales, en gran medida quizá por su importancia objetiva, se recurrirá entonces a la flexibilización defensiva. Por el contrario, en lo que respecta al pensamiento más innovador la flexibilización defensiva jugará un papel mucho menos relevante. En su caso se modificarán mediante la flexibilización innovadora los componentes ideológicos que resulten problemáticos, restringiendo en especial el alcance de determinadas categorizaciones. Por todo ello, la proporción entre el uso de las operaciones de flexibilización defensiva e innovadora va a constituir para nosotros el principal criterio, a grosso modo, para atribuir a un determinado estilo de categorización global una tendencia relativamente más innovadora o conservadora.

El tercer conjunto de operaciones mediante el que se distinguen ambos tipos de pensamiento consiste en la fabricación de argumentos y contra-argumentos auxiliares. Todo el mundo elabora los unos y los otros, pero algunos lo hacen, desde luego, en mucha mayor proporción. Ninguno de estos dos procedimientos constituye en sí mismo una respuesta a las situaciones de incompatibilidad potencial en general. Pero proporcionan mayores apoyos a una combinación ya aceptada de por sí o eliminan los apoyos de otra combinación potencialmente incompatible con aquélla, y que podría constituir una amenaza para ella.

Curiosamente, dado que el estilo conservador recurre en mayor medida a estos dos tipos de apoyos adicionales, se va a caracterizar también entonces por su mayor flexibilidad a la hora de manejar las combinaciones de principios de carácter subalterno. Uno de los factores que favorecen tal flexibilidad es precisamente la mayor tolerancia de los estilos conservadores con respecto a la aparición de situaciones de incompatibilidad potencial entre categorizaciones. Pues la existencia de una mayor prevención hacia la aparición de una situación de este tipo entre alguna de estas construcciones auxiliares y las profesadas de manera más permanente por el sujeto, o la aparición de otra similar entre dos de estas mismas construcciones subalternas, va a constituir lógicamente un cierto límite a esta flexibilidad.

Vemos así cómo el llamado comúnmente dogmatismo combina una acentuada rigidez en relación a una serie de principios centrales con un marcado oportunismo en relación con los periféricos y los subalternos. Es esta combinación la que le proporciona al sujeto dogmático esa enorme capacidad para amoldarse a ciertos cambios en las condiciones sociales, manteniendo al tiempo básicamente intactos sus principios centrales. Rigidez en lo que atañe a estos últimos y flexibilidad en lo que se refiere a los problemas: es éste el fundamento, tal y como puso de manifiesto Rokeach, en sus propios términos, de ese peculiar oportunismo cognitivo que le caracteriza.

IX.4. Estilos simplistas y complejos

La discusión realizada hace dos apartados nos ha enseñado que la naturaleza conservadora o innovadora de un estilo de categorización es una propiedad del mismo analíticamente diferenciable de su mayor o menor capacidad para aprehender la realidad externa y adaptarse a ella. Pero ello no es óbice, sin embargo, para que asimismo existan ciertas relaciones entre ambas facetas de la categorización creativa. En este apartado vamos a intentar poner de manifiesto cómo el nexo de unión entre una y otra puede estar motivado en ciertos casos por la adopción de lo que vamos a denominar aquí un estilo de categorización de carácter *simplista*. Este peculiar estilo categorizador va a caracterizarse por generar una representación extremadamente simplificada acerca de algún aspecto de la realidad. Como la realidad es más bien compleja, semejantes representaciones van a resultar un tanto inexactas, lo cual hace, en principio, muy probable que puedan entrar en contradicción con los datos empíricos.

La naturaleza tan simple de esta representación de la realidad va a ser el resultado de la utilización de un reducido número de principios de categorización muy simples y generales, los cuales lógicamente van a generar unas categorías igualmente simples y generales. Ello da lugar inevitablemente a una acentuada etiquetación de los hechos concretos. Estos quedan encuadrados dentro de unas categorías enormemente amplias, en las cuales no son reconocidas ni una gran parte de sus cualidades particulares ni la gran mayoría de las relaciones que mantienen unos con otros. El resultado final es esa visión radicalmente empobrecida de la realidad a la que ya hemos aludido repetidamente. Este empobrecimiento se produce además igualmente como resultado de la acción de otros dos conjuntos de operaciones, ya mencionados también, que caracterizan igualmente de un modo especial a este proceso de categorización. Ocurre, por una parte, que se tiende a establecer recurrentemente unas mismas relaciones de correspondencia entre diferentes categorías, en virtud de unas asociaciones particularmente intensas entre sus principios generadores. Ello va a conducir a la ya descrita estereotipificación del hecho percibido. Y por la otra, la existencia de intensas asociaciones incluso entre los principios simples que constituyen cualquier principio complejo va a permitir igualmente una acentuada prototipización de los objetos categorizados mediante este principio complejo. En suma, un estilo de categorización simplista se caracteriza por su tendencia a la etiquetación, a la estereotipificación y a la prototipificación.

Un ejemplo particularmente claro de este modo de proceder es el constituido por la incesante fabricación de estereotipos acerca de los miembros de las más diversas categorías sociales. Los estereotipos de este tipo y de cualquier otro son siempre el resultado de una sucesión de asociaciones muy intensas entre un principio de categorización social y diversos principios que aluden a las cualidades físicas y psíquicas de las personas. De este modo, se puede postular que estos largos encadenamientos de principios son el resultado de un estilo de categorización creativa propenso a los mismos. Esto es lo que parece ocurrir con aquellas personas que continuamente agrupan a los otros dentro de una serie de categorías muy amplias y generales, como "razas", nacionalidades, adscripciones políticas y religiosas etc., y les aplican después toda una batería de estereotipos ya preparados.

Otra de las más claras manifestaciones de este simplismo va a consistir en las explicaciones monocausales, lo que Windisch denomina acertadamente saturación causal (1990: Cap. IV), es decir, el intento de remitir una gran cantidad de hechos a una única causa posible, como cuando sus informantes culpan a los inmigrantes de todas las supuestas desgracias que padece Suiza o como cuando, en nuestro caso, se tiende a explicar los múltiples y variados problemas de las sociedades musulmanas ya sea en virtud de la religión que profesan la mayoría de sus miembros o de un supuesto abandono de los verdaderos principios de la misma. Aquí de nuevo se produce una intensa asociación entre dos principios, plasmada en el establecimiento de una relación de correspondencia entre el hecho a explicar y un único agente causal. Cualquier otra relación causal introduciría una complejidad añadida, que parece considerarse innecesaria.

En contraste con el *modus operandi* característico del estilo simplista, un estilo más complejo se distinguiría en primer lugar por la utilización de unas categorías más particulares, junto a estas otras más generales. Ello permitiría la elaboración de juicios mucho más precisos. Asimismo, las asociaciones entre principios no tendrían un carácter tan intenso. Ser objeto de una determinada categorización no implicará así el tener que serlo siempre también de otras añadidas. Todo esto es lo que ocurre con aquellos casos en los que no se adscribe de manera tan sistemática a la gente a unas determinadas categorías ni se les prototipifica ni estereotipifica con tanta facilidad. En términos generales, podríamos decir que cuando se generan principios más particulares, o se particulariza y complejiza otros, y se les articula o desconecta, según el caso, con otros principios o encadenamientos de principios, se están introduciendo mayores distinciones y diferenciaciones. Se están construyendo unas configuraciones ideológicas más versátiles, más complejas, más capaces de organizar una mayor cantidad de información.

Pues ante todo un estilo simplista se caracteriza por la visión empobrecida de la realidad a la que conduce. De este modo, se prescinde de muchos hechos que potencialmente podrían contradecir las categorizaciones realizadas habitualmente. Recordando la metáfora de Popper, podríamos decir que las combinaciones de principios que aplicamos sobre la realidad son como redes que arrojamos sobre el mundo (citado en Luque Baena, 1986: p. 38). Cuando estas combinaciones están conformadas por un reducido número de principios, muy generales y con pocos vínculos entre ellos, es mucho lo que se les escapa.

El grado extremo de esta pobreza consiste en el *unidimensionalismo*, un poco en el sentido de Marcuse (1985). En este caso el mundo sólo puede ser visto de un determinado modo, es impensable cualquier interpretación alternativa, ya que no se dispone de los elementos cognitivos necesarios para elaborarla. El simplismo implica también rigidez. De este modo, se utilizan siempre unas pocas categorías generales y las relaciones de correspondencia que se establecen entre las mismas se repiten una y otra vez. Con ello, se prescinde de otras posibles articulaciones entre principios. El principio A

se va a articular siempre con el **B**, pero no con el **C**, aunque también podría hacerlo sin duda. Del mismo modo, el principio **A** y el **B** se van a articular generalmente de una determinada manera, en lugar de otras posibles. Es lo que ocurre, en definitiva, cuando se tiende a categorizar a la gente siempre de un mismo modo, excluyendo cualquier alternativa. En cambio, cuando se posee una gama mucho más extensa de principios de categorización con distintos niveles de generalidad el sujeto puede llevar a cabo un gran número de categorizaciones del más diverso tipo. Puede, por ejemplo, considerar a una misma persona desde diversos puntos de vista, otorgando según el caso más importancia, a su clase social, a su nacionalidad a su adscripción religiosa o a cualquier otra cualidad de la misma que pueda parecerle pertinente en un momento dado. Así, las posibilidades de categorizar a cada individuo se vuelven mucho más amplias. Se pasa de la restricción a la abundancia. Asimismo, cuando existe la flexibilidad suficiente como para realizar diferentes combinaciones entre principios esta variedad potencial se multiplica aún más. Justamente, este parece ser el caso de algunos de nuestros informantes, los cuales se clasifican a sí mismos y a otros marroquíes y españoles de diversas maneras en función de las circunstancias.

En vista de todo lo anterior, el grupalismo puede ser considerado, como ya apuntamos en el apartado V.9. de un modo aún un tanto genérico, como la plasmación de un estilo de categorización simplista. Por ello mismo, el universalismo parecería ser en contraste el resultado de otro mucho más complejo. Sin embargo, ello es así sólo en parte. Pues el hacer objeto a todo ser humano, por el mero hecho de serlo, de una serie de categorizaciones generales, es una acción aún más simplista. Un universalismo restringido únicamente a esto, es decir, un universalismo meramente abstracto, sería en consecuencia el paradigma del simplismo. Únicamente cuando existe también un amplio repertorio de principios susceptibles de ser aplicados de manera ampliamente flexible sobre las personas, se supera el peligro de esta visión tan carente de matices sobre los seres humanos concretos.

Pasando ahora al plano de la categorización operativa podremos suponer que cada uno de estos dos grandes estilos de categorización creativa va a corresponderse con otros de categorización operativa. En el caso del estilo simplista habrá de corresponderse con él una mayor atención hacia aquellas características de los objetos que permitan adscribirlos a ciertas categorías generales, el "resto" tenderá a ser dejado de lado. Del mismo modo, se acostumbrará a exagerar la presencia real de estos rasgos o incluso a "encontrarlos" cuando realmente no se les perciba. Las experiencias de Tajfel a las que nos hemos referido antes parecen apoyar esta suposición. De este modo, ya en este punto concreto encontramos una acusada convergencia entre simplismo y conservadurismo.

Asimismo, aquellas configuraciones ideológicas que se correspondan con un estilo simplista o con uno más complejo habrán de poseer en cada caso una estructura diferente. Tales estructuras van a ser además las que hagan posible este peculiar funcionamiento de los procesos de categorización creativa. Pues vienen a constituir respecto a estos procesos algo así como los raíles por los que pueden circular, si bien se trata en este caso de unos raíles construidos por el propio tren.

En el caso del estilo simplista nos vamos a encontrar con una configuración ideológica más bien "rala", constituida por un número comparativamente escaso de principios categorizadores. De la misma forma, va a tener lugar una cierta preponderancia relativa de los principios más generales y simples con respecto a los más particulares y complejos. Ello va a dar lugar a una escasa *diferenciación* interna de esta configuración ideológica. Un mayor nivel de diferenciación implicaría una mayor *especialización*, es decir, el hecho de que para diferentes aspectos de la realidad se aplicasen diferentes principios y encadenamientos de principios categorizadores. Una mayor diferenciación y especialización supone una mayor complejidad de la configuración ideológica. Naturalmente el uso de la expresión "mayor complejidad" no implica ningún juicio de valor. Asimismo, el hecho de que se tiendan a establecer solamente determinadas relaciones de

correspondencia va a dar lugar a que la configuración posea metafóricamente una estructura en forma de racimo, con distintos encadenamientos bifurcados.

En lo que respecta a la configuración articulada con el estilo más complejo, la situación es prácticamente la opuesta. La configuración es más rica y más diferenciada. Su estructura se asemeja más a una red o a una malla que a un racimo. Ello es la consecuencia lógica de que, dada la mayor flexibilidad existente a la hora de combinar principios, un mismo principio puede ser combinado con varios a la vez y serlo además de modos diferentes. En la medida en que estas combinaciones múltiples proliferan el resultado es un tejido formado por una gran cantidad de vínculos de combinación que discurren en distintas direcciones.

Debido a la facilidad con que pueden ser refutadas las representaciones generadas mediante un estilo simplificador, parece razonable suponer que frecuentemente va a darse una articulación funcional entre este estilo y el estilo de pensamiento conservador. Esta articulación funcional es reconocida por muchos autores. Es lo que ocurre con modelos como los de la mentalidad prejuiciosa o autoritaria en la cual se entremezcla la propensión en sí a formular juicios estereotipados con la utilización de ciertos mecanismos cognitivos para defender tales juicios contra su posible incompatibilidad con otros. Nosotros aceptaríamos incluso que, dada esta razonable articulación entre el estilo simplificador y el conservador, ambos puedan quedar incluidos dentro de un único estilo más global. De ello nos ocuparemos precisamente en el siguiente apartado, cuando introduzcamos el concepto de *totalitarismo*. Pero no obstante, consideramos que desde un punto de vista analítico se le debe distinguir netamente. La utilización de un estilo de categorización simplista puede ser una de las razones que conduzcan al recurso a otro de naturaleza conservadora, pero no tiene por qué ser la única posible.

Vamos por último a reflexionar brevemente sobre las relaciones entre este estilo de categorización simplista y el estilo de pensamiento cotidiano. Ciertamente, este último se caracteriza también por la presencia de un número relativamente reducido de principios categorizadores, así como por el uso de unos principios muy simples y generales. De este modo, un estilo de pensamiento cotidiano es un pensamiento simplista hasta cierto punto. Pero solamente lo es hasta cierto punto. Pues también, como hemos podido observar, se trata de un pensamiento que se sirve de principios relativamente complejos, casi diríamos que "abigarrados", que permiten categorizar de maneras muy diferentes a unos mismos objetos, mediante la utilización o no de una serie de principios constituyentes de naturaleza suplementaria. Con ello, se introduce una flexibilidad a la hora de categorizar cualquier objeto que le permite al sujeto *escapar*- en un sentido bastante literal -de la necesidad de adscribirlo forzosamente a una categoría en concreto, con toda la carga de prototipificación y estereotipificación que ello lleva consigo. Así, el mundo real es abordado de un modo no sólo más flexible, sino también más rico, en la medida en que se multiplican las distintas visiones de las que puede ser objeto cualquier entidad en concreto.

En lo que se refiere al pensamiento intelectual, ciertamente éste es un pensamiento más complejo. Pero al mismo tiempo, puede ocurrir perfectamente que exista una importante dosis de simplismo entre ciertas elaboraciones intelectuales. En un caso así, nos encontramos con que el sujeto se dedica a complejizar la periferia de sus componentes ideológicos, pero sin hacerlo con su núcleo, pese al carácter extremadamente simplificado del mismo. Tiene lugar, con ello, un desarrollo de la configuración simplista, que no supone en lo fundamental ninguna modificación de la misma, es decir un proceso de reproducción ampliada de la misma, en la línea de lo observado en el apartado IX.2. Ello implica obviamente un ejercicio particularmente manifiesto del estilo de pensamiento conservador. Y hay que añadir asimismo que la propia restricción de la flexibilidad de la combinación constituyente de los principios complejos que caracteriza al pensamiento intelectual, señalada en el

Capítulo IV., va a contribuir curiosamente en este caso a privar al sujeto de esa flexibilidad de la que estaba disfrutando a la hora de adscribir un determinado objeto a una determinada categoría. Con la disminución de esta flexibilidad disminuye también la riqueza de la visión de la realidad que podía resultar de ella. Y así finalmente, el pensamiento intelectual contribuye a que ciertas configuraciones ideológicas se vuelvan más simplistas de lo que originariamente eran. De ahí, que ciertas construcciones intelectuales se nos presenten como el paradigma del simplismo.

Aquí el contraste con las utilizadas en la vida cotidiana es claramente patente. Pues en el caso de estas últimas es necesaria siempre una cierta dosis de flexibilidad con el fin de afrontar con una mínima eficacia los retos que plantea la existencia cotidiana. En cambio, cuando estas preocupaciones se encuentran ausentes es mucho más fácil profesar un planteamiento simplista.

IX.5. Estructuras configuracionales conservadoras e innovadoras

Del mismo modo que los estilos simplistas y complejos, en cuanto que tipos ideales, parecen corresponderse perfectamente en cada caso con unas determinadas estructuras configuracionales en concreto, lo mismo va a ocurrir exactamente con los estilos conservadores e innovadores. Las características diferenciales de ambos tipos de estructuras pueden ser establecidas perfectamente de un modo deductivo. Y los resultados de estas deducciones van a tender a coincidir de una manera bastante aproximada con las postuladas por Milton Rokeach (1960 y 1984). Es aquí en nuestra opinión en donde reside la porción más valiosa de su aportación.

Ante todo, y en consonancia con este último autor, nosotros consideramos que las estructuras conservadoras o innovadoras pueden darse en un nivel global o parcial. De este modo, podemos encontrarnos con que un sujeto posea una configuración global con una estructura innovadora, aunque la de alguna de sus configuraciones periféricas sea más bien conservadora. Y el caso contrario también es factible. Es ello precisamente lo que permite que alguien se comporte de un modo "abierto" en ciertas facetas de su vida, al tiempo que se conduce con extremado dogmatismo" en otras distintas.

Una estructura favorable al ejercicio de un estilo conservador va a distinguirse por dos rasgos fundamentales. En primer lugar, es preciso que esta estructura dificulte la modificación de los principios centrales, al tiempo que lo facilite en el caso de los periféricos. Sólo así será posible la necesaria remodelación de estos últimos en aras de la preservación de los primeros. En segundo lugar, debe existir una importante masa flotante de componentes subalternos, de los cuales se pueda hacer uso para fabricar cuando sea preciso argumentos y contra-argumentos auxiliares, al mismo tiempo que también se les pueda desechar cuando su utilización resulte de algún modo problemática.

Con la introducción de este segundo requisito, que no es más que una sistematización de todo el trabajo iniciado ya en el Capítulo VII, estamos introduciendo también una mayor complejidad en comparación con el esquema utilizado por Rokeach. Este autor edificó toda su construcción teórica a partir de la distinción entre centro y periferia. En realidad, su noción de la periferia abarcaría seguramente lo que nosotros entendemos también por subalterno. Pero nos parece que es necesario distinguir entre dos dimensiones diferentes dentro de lo que Rokeach agrupa dentro de este término. Pues no es lo mismo el que un determinado componente se encuentre supeditado a un núcleo y organizado por él, que el que sea aplicado solamente en ciertas ocasiones, cuando así parezca necesario, permaneciendo en reserva el resto del tiempo. Lo periférico puede ser utilizado de un modo permanente, pese a su carácter dependiente. Es por ello necesario distinguirlo analíticamente de lo subalterno.

Cuando es difícil modificar el centro de una configuración ideológica, es altamente probable que este centro se encuentre integrado por un número relativamente escaso de principios. Pues, en un caso así la modificación de uno cualquiera de los elementos componentes del centro de la región central de la configuración ideológica implicará necesariamente la de una gran parte de esta configuración. En este sentido, la configuración ideológica favorable al desarrollo de un estilo conservador ha de ser igualmente una configuración simplista. Pero lo contrario no es necesariamente cierto. En una configuración ideológica de carácter conservador puede existir perfectamente una amplia masa de principios periféricos, los cuales van a categorizar de modos más particulares a las distintas facetas de la realidad, si bien a partir de las categorizaciones más generadas realizadas por medio de los principios centrales. Por lo tanto, en este último caso no es necesario que exista tanta simplicidad. De este modo, la coincidencia entre simplicidad y conservadurismo, entendidos como dos tipos ideales, va a ser únicamente parcial.

En lo que respecta a las estructuras configuracionales más proclives a la innovación, el centro ha de disfrutar, en cambio, seguramente de una riqueza interna muy superior. Por ello precisamente, será más fácil prescindir de algunos de sus componentes llegado el momento, ya que ello implicaría únicamente la modificación de una parte relativamente reducida de la periferia.

En lo que atañe a los principios subalternos, el estilo innovador se caracteriza, como ya hemos señalado, por el amplio uso que se hace de los mimos. Ello implica la existencia de una amplia reserva de principios de este tipo. La elaboración incesante de construcciones de carácter auxiliar supone además un notorio incremento de la complejidad de la configuración ideológica, si bien no de un modo estable. También por esta razón, la coincidencia entre la estructura conservadora y la simplista es solamente parcial. En lo que respecta a las estructuras innovadoras, hemos apuntado ya en el apartado IX.3. que el estilo innovador se distingue por una menor utilización de los argumentos y contra-argumentos auxiliares, lo cual revela una menor flexibilidad a la hora de manejar este tipo de principios, debida justamente a una mayor resistencia con respecto a las situaciones de incompatibilidad potencial. Esta menor tolerancia va a conducir lógicamente a la eliminación de muchas de estas construcciones de apoyo y a su reemplazo por otras de carácter más estable y permanente. El resultado final de todo ello va a ser la reducción de la reserva de elementos subalternos. Así, en este punto concreto, una estructura innovadora puede resultar mucho más simple que una conservadora. Todo es, así, bastante más complejo de lo que podría quizá suponerse.

Tras esta primera aproximación a lo que tenemos entre manos, vamos ahora a profundizar un poco más en la naturaleza del primer requisito estructural para el ejercicio de un estilo de carácter conservador. Pues, junto a la existencia de un centro relativamente simple existen también otros rasgos de las estructuras configuracionales conservadoras que dificultan la modificación de sus componentes más centrales. Estos rasgos atañen al tipo de relación que va a darse entre estos mismos componentes centrales, entre ellos y los periféricos y entre estos últimos entre sí. En todos estos casos las diferencias con las estructuras innovadoras van a resultar bastante patentes.

En lo que atañe a la primera cuestión, en el caso de la estructura conservadora, sus componentes de carácter central se van a encontrar fuertemente entrelazados. Van a darse, así, numerosas e intensas relaciones de asociación entre ellos. De este modo, el centro va a hallarse poco diferenciado, pero muy integrado. Esta mayor integración supone un mayor número de asociaciones y conexiones entre los encadenamientos que lo constituyen. En cambio, en el caso de la estructura innovadora, va a producirse una mayor abundancia de principios centrales y una menor cantidad de articulaciones *fijas* entre todos ellos. Así, el centro de este tipo de estructuras va a encontrarse más diferenciado, pero menos integrado permanentemente de una única forma. Va a ser posible, en

consecuencia, articular sus elementos componentes de distintos modos. Por ello, va a ser al mismo tiempo más complejo y más flexible.

En lo que respecta a las relaciones entre el centro y la periferia las diferencias entre ambos tipos de estructura son también patentes. En el caso de la conservadora, los principios centrales van a ser, por así decir, "muy centrales". Va a tener lugar, así, una marcada dependencia *unilateral* de los componentes integrados en la periferia con respecto a los que ocupan el centro. Existe, pues, en este caso una mayor *centralización*. Es por esta razón por la que los cambios que se den en estos componentes centrales supondrán un cambio absoluto en las categorizaciones realizadas con los principios más periféricos. Por el contrario, una estructura más innovadora se caracteriza por una relación más *equilibrada* entre los componentes centrales y los periféricos.

Cuando postulamos que la relación entre el centro y la periferia es más o menos equilibrada, estamos queriendo decir más en concreto que cuanto menos lo sea, mayor va a ser la jerarquización entre los componentes centrales y los periféricos. Las relaciones de los primeros con los segundos van a basarse más exclusivamente en la articulación vertical y en la asociación dominante. Por todo ello, cualquier cambio en los componentes centrales afectará decisivamente a los periféricos, pero no al revés. De este modo, la periferia puede cambiar rápidamente, mientras el centro se muestra enormemente estable, gracias a su completa independencia con respecto a los cambios periféricos.

En cambio, en el caso contrario, junto a estas inevitables relaciones de articulación vertical y asociación dominante, también van a darse asociaciones entre éstos y los principios centrales que sean equilibradas o incluso dominantes en favor de los primeros, así como articulaciones verticales en el mismo sentido. De este modo, nos encontramos con grandes entramados de principios entre los que ciertamente existe a fin de cuentas una indudable jerarquía, es decir, una supeditación de los unos respecto a los otros. Pero esta supeditación no es absolutamente unilateral. Lo central también puede hallarse aunque en menor medida supeditado a lo periférico, razón por la cual sufre también su influencia. Así, no sólo el cambio en los componentes centrales afectará a los periféricos, sino que también podrá producirse la acción contraria. Es precisamente este hecho el que determina que no se puede sacrificar o modificar lo periférico con tanta facilidad, sino que, por el contrario, lo central haya de ser también a veces ajustado a lo periférico. Justamente, si lo periférico se encuentra más ligado a los hechos concretos y reales, la adaptación de lo central al mismo implica asimismo, y de manera necesaria, una adaptación a esta misma realidad concreta. De este modo, una configuración con una estructura más equilibrada en este aspecto sería, a igualdad de condiciones, una configuración con una mayor capacidad de adaptación a la realidad. El resultado final de todo ello es que en este caso el centro es más influenciado por los cambios periféricos y, en consecuencia, es más propenso al cambio.

Y en cuanto a las relaciones entre los componentes periféricos, éstas se van a caracterizar en el caso de la estructura configuracional conservadora por la escasez de las articulaciones existentes entre ellos. Por esta razón, cada uno de estos componentes dependería unilateralmente del centro. Esta disociación entre las distintas combinaciones periféricas hace posible la presencia de articulaciones de carácter inverso entre unos mismos principios, sin que gracias a esta parcelación entren en patente contradicción. De este modo, podemos decir que existe, ya de partida, una suerte de *particularización previa*, no planeada, que exige al sujeto de tener que realizar después otras equivalentes. En cuanto a los distintos componentes periféricos, éstos apenas mantienen lazos entre sí, de tal modo que tampoco se influyen unos a otros. Por ello, los cambios en cualquiera de estos componentes periféricos apenas afectan a los otros componentes de la periferia. Se produce en este punto una interesante convergencia entre un rasgo estructural de las configuraciones del pensamiento cotidiano y las de este pensamiento

conservador. Ello da lugar a que en este aspecto concreto podamos considerar que las configuraciones ideológicas de las que se hace uso en el curso de la actividad cotidiana son más conservadoras.

En cambio, en el caso de las estructuras innovadoras, va a existir una mayor interrelación entre estos componentes. Los componentes periféricos se encuentran más vinculados entre sí, influyéndose también entre ellos. La periferia se va a encontrar más integrada en este caso. Ya no tendrá lugar esa dependencia unilateral y por separado de los distintos componentes periféricos respecto a los centrales.

De lo anterior se deduce, en resumidas cuentas, que una estructura más innovadora ha de ser más equilibrada en su conjunto. Pues, no existirá en su caso esa dependencia tan unilateral de unas porciones con respecto a otras. Asimismo, se trata de una estructura más compleja, ya que existen más vínculos entre sus porciones integrantes, tanto, porque las periféricas están más articuladas entre ellas, como porque existen vínculos bilaterales entre las periféricas y las centrales. Debido a esta mayor integración interna, podemos postular que esta estructura puede tolerar cambios en ciertos componentes suyos incluso centrales, sin *desorganizarse*, pues aunque ciertas articulaciones se trastocuen, otras muchas se conservarán incólumes. Se trata, así, de una estructura altamente compatible con el estilo innovador, es decir, con un cambio y una evolución ordenadas.

Por el contrario, la estructura más conservadora es más simple y desequilibrada. Es obviamente más desequilibrada, debido a que las relaciones entre la periferia y el centro son de carácter básicamente unilateral. También es más simple, ya que existen menos conexiones entre sus elementos periféricos y apenas hay conexiones bilaterales entre aquéllos y los centrales. Se encuentra, por ello, mucho menos integrada. Además, el propio centro está constituido por menos elementos, lo cual la vuelve aún menos compleja. Debido a todo esto, es fácil deducir que esta estructura va a poder tolerar más difícilmente un cambio en sus componentes centrales. Pues, en un caso así, el cambio en los mismos supondría también un cambio en los periféricos, lo cual desembocaría en un cambio en el conjunto de su configuración ideológica. Ello obligaría al sujeto a un formidable esfuerzo cognitivo. Asimismo, hay que contar con la existencia de un indudable riesgo de desorganización del conjunto de la configuración ideológica en el caso de que no se lograra reemplazar a los componentes centrales. De este modo, la rigidez en lo que atañe a los principios centrales se presenta como la mejor alternativa ante el caos, dadas las dificultades existentes para una evolución ordenada. Por otra parte, y en lógica reciprocidad, este tipo de estructura es enormemente favorable a los cambios periféricos. Esto es así debido a que el cambio en unos determinados componentes periféricos no va a influir demasiado ni sobre los otros componentes periféricos, ni sobre los centrales. Así, en definitiva, este tipo de estructura inhibe el cambio en los componentes centrales y permite fácilmente el cambio en los periféricos. Con ello, se adapta perfectamente al estilo conservador.

A partir de toda la exposición anterior, podemos elaborar un interesante tipo ideal al que denominaremos *totalitarismo*. Este va a constituir en una combinación entre la globalidad, el simplismo y el conservadurismo. De este modo, una ideología o una configuración ideológica individual va a poseer una naturaleza tanto más totalitaria cuanto mayor sea su grado de globalidad, conservadurismo y simplismo. En su caso un pequeño núcleo de principios muy generales centraliza una amplia gama de componentes periféricos dependientes de él de manera marcadamente unilateral. La centralización se vuelve, así, extrema. Estos principios centrales van a organizar el conjunto de la existencia; los diferentes aspectos de la realidad serán siempre percibidos e interpretados y valorados en función suya. Y estos principios son defendidos contra toda amenaza posible mediante una intensa aplicación de los distintos mecanismos defensivos ya examinados en el apartado IX.4. Como resultado de la supeditación de toda la configuración a este núcleo, tiene lugar la aplicación de unos mismos principios sobre campos de actividad muy distintos. En este sentido, nos encontramos con la antítesis

de la autonomización de las esferas de la existencia estudiada por Weber y de la que ya nos ocupamos en el apartado VI.4.

Dado que el totalitarismo es más que la mera globalidad, definir a una ideología como globalizante o totalizante no implica definirla como totalitaria. De este modo, el carácter globalizante de la mayoría de las versiones del Islam no implica de manera automática su carácter totalitario. Este puede darse efectivamente en ciertos casos, pero para ello es necesario algo más que una acusada globalidad. No obstante, una ideología muy globalizadora, en la medida en que conserve una cierta simplicidad, es decir, en la medida en que no se vuelva más compleja con su extensión, puede adquirir fácilmente, por pura lógica, una estructuración interna de carácter totalitario.

Asimismo, hay que dejar claro que no existe necesariamente una relación bidireccional entre conservadurismo y totalitarismo. Aunque todo totalitarismo es conservador, no todo conservadurismo es totalitario. Pues, si bien la estructura conservadora se caracteriza por la dependencia unilateral de la periferia con respecto al núcleo, este núcleo no tiene por qué ser necesariamente tan simple como en el caso de la estructura totalitaria. Es fácil que lo sea y, entonces, ambas estructuras coincidirán. Del mismo modo, una configuración o una ideología conservadora no tiene por qué poseer forzosamente un carácter global, tal y como hemos señalado al comienzo de este apartado.

Dentro del conjunto de las ideologías y configuraciones totalitarias, con independencia de su grado real de globalidad, podemos distinguir un subtipo constituido por aquellas que poseen un carácter relativamente poco integrado. Ello se debe a que su núcleo se haya conformado por unos pocos principios generales. Con ello, únicamente logran dar cuenta de algunos aspectos de la realidad sobre la que se aplican. Por esta razón, la representación de la realidad que generan resulta un tanto simplista, esquemática y rala. Así, la ideología o configuración en cuestión puede ser considerada como acusadamente abstracta o formalista.

Para remediar estas insuficiencias, se hace preciso completarla mediante su combinación con otras configuraciones más parciales y semiautónomas. De este modo, la constatación tan reiterada de que los componentes ideológicos de origen islámico se combinan con otros de naturaleza diferente puede ser ahora objeto de una explicación de carácter sociocognitivo. Y en este caso y en otros equivalentes, nos encontramos con que finalmente la ideología o configuración de la que se trate pierde en la práctica una gran parte de su carácter centralizado y totalizador.

IX.6. La orientación conservadora y la innovadora

En los apartados anteriores hemos logrado localizar los principales rasgos que definen la naturaleza de las estructuras y los estilos conservadores e innovadores. Pero ello no es en modo alguno suficiente. El empleo de unas configuraciones u otras, o, lo que es lo mismo, el ejercicio de un tipo de pensamiento o de otro, ha de ser necesariamente el resultado de la posesión de unas determinadas orientaciones generales. Son estas orientaciones las que van a llevar al sujeto a preferir, en unos casos, conservar a toda costa sus combinaciones de principios más centrales, y en otros, por el contrario, a perseguir un mayor ajuste entre las categorizaciones propiciadas por estas configuraciones y los hechos percibidos, acertadamente o no, o a buscar un ajuste similar entre estas categorizaciones y las resultantes de la aplicación de otros componentes ideológicos de los que también puede estar sirviéndose.

La introducción de estas dos peculiares orientaciones nos va a permitir además volver nuevamente sobre el concepto de "ortodoxia", al que nos referimos por primera vez en el apartado VI.3. Allí, basándonos en Fierro (1979: p. 64-66), habíamos expresado la opinión de que este término,

en su sentido literal de "opinión correcta", equivale simplemente a la versión de una determinada ideología predominante en un determinado momento entre un determinado conjunto de personas. De este modo, lo "ortodoxo" es aquello que uno mismo profesa y lo "heterodoxo", lo que opinan los demás. Esta definición nos resultó de una gran utilidad para eludir cualquier discusión acerca de si una determinada versión del Islam, o de cualquier otra ideología, era o no realmente la "correcta". Sin embargo, la pareja de términos "ortodoxia" y "heterodoxia" poseen un significado mucho más rico. Alude también a una determinada "mentalidad". Es a este último sentido al que nos referimos cuando decimos que alguien es muy "ortodoxo" o, lo que es lo mismo, muy "cerrado" o "dogmático", o cuando decimos, por el contrario, que es muy "heterodoxo", o, "abierto", "innovador" o "creativo". Es esta última la acepción del término que reivindican aquellos que gustan de presentarse a sí mismos como "heterodoxos". En consecuencia, podemos distinguir dentro de la orientación conservadora un subtipo al que vamos a denominar orientación "ortodoxa". Esta debe entenderse como una orientación cuyo objetivo primordial estriba en conseguir que el propio pensamiento y el propio comportamiento se ajusten en la mayor medida posible a una serie de principios establecidos de antemano. Tales principios forman parte de una ideología en particular, con lo cual lo que se pretende, en última instancia, es pensar y comportarse de acuerdo a lo que la misma establece y en consonancia con todos aquellos que también la profesan. Se trata pues de la búsqueda del conformismo. Así, la introducción de este nuevo concepto nos permite ubicar algunas orientaciones conservadoras dentro de una problemática directamente *social*, de carácter mucho más amplio.

Naturalmente, tal y como señalamos en el apartado IV.3., cuando introducimos por primera vez el concepto de orientación, existe siempre una compleja dialéctica entre la orientación y las demás porciones de la configuración ideológica organizada por ella. De este modo, de igual manera que la adopción de una determinada orientación lleva lógicamente aparejada la de un estilo y una estructura adecuados para los propósitos establecidos por ella, también la posesión de una determinada estructura configuracional en concreto va a tender a determinar qué es lo que se va a tratar de hacer con una configuración, en función precisamente de lo que su naturaleza particular permite hacer. En nuestro caso concreto, la dificultad para modificar los principios más centrales y la facilidad para hacerlo con los más periféricos, propia de la estructura conservadora, va a incitar al sujeto a preferir el cambio en estos últimos componentes en vez del producido en los primeros.

Resulta interesante constatar en este aspecto la existencia de una cierta convergencia entre la orientación conservadora y la cotidiana. Dicho de otro modo, la orientación cotidiana es parcialmente conservadora, aunque también existan orientaciones intelectuales de carácter igualmente conservador. El carácter conservador de la orientación cotidiana se manifiesta en el hecho de que no existe en su caso un gran interés por examinar críticamente los propios componentes ideológicos, con el fin de detectar y corregir las contradicciones cognitivas a las que pueda dar lugar su aplicación. Ello ocurre especialmente en relación con los componentes más centrales, que son al mismo tiempo los más útiles para el sujeto y aquellos cuya modificación requeriría un mayor esfuerzo. Se puede, así, hacer uso simultáneamente de distintos componentes ideológicos contradictorios, con tal de que éstos resulten útiles para el proceso de reproducción cotidiana e inmediata del sujeto. El corolario lógico de todo lo anterior estriba en que, debido a la preponderancia de esta orientación cotidiana entre la mayoría de nosotros y para la mayoría de las cosas, casi todos nosotros tendemos a desarrollar con más facilidad un estilo conservador que otro más innovador.

Ahora bien, al mismo tiempo, sin embargo, la orientación cotidiana se caracteriza por un acentuado pragmatismo. En función del mismo, se puede prescindir con relativa facilidad de aquellos componentes ideológicos que resulten más problemáticos en un momento dado. Ello podría ocurrir, incluso, con los que ocupan posiciones más centrales. Este modo de proceder contrasta agudamente con el afán por mantener ciertos componentes pese a viento y marea, que distingue a la orientación

conservadora. Por ello, somos de la opinión de que el mayor nivel de conservadurismo se va a dar curiosamente en el caso de ciertas orientaciones intelectuales. En el caso de estas últimas va a tener lugar con frecuencia un agudo compromiso con ciertos componentes ideológicos, que podemos entender como un intento por preservarlos pase lo que pase. Este intento encuentra precisamente su razón de ser en dos rasgos, propios del pensamiento intelectual.

El primero consiste en que lógicamente, al contrario de lo que ocurre con el pensamiento cotidiano, que toma de aquí y de allá sus distintas herramientas cognitivas, en el caso del pensamiento intelectual muchas de las ideas profesadas han sido adoptadas únicamente sólo tras un arduo proceso de elaboración personal. Dado que el individuo ha hecho una mayor "inversión" en tiempo y esfuerzo en ellas, es presumible también que sea más reacio a prescindir de sus servicios, pues, de lo contrario, estaría desperdiciando el fruto de sus esfuerzos.

El segundo de estos dos factores determinantes estriba en que las configuraciones ideológicas ligadas a un pensamiento de naturaleza intelectual se caracterizan, como ya hemos visto, por su mayor nivel de integración interna. No se encuentran escindidas entre una serie de configuraciones parciales, un tanto desconectadas entre sí, sino que todas estas configuraciones dependen en mayor medida de un conjunto de principios más centrales. En consecuencia, la alteración de estas combinaciones de estos principios puede traer como resultado la desorganización de toda la configuración en su conjunto. Evidentemente, si se prosiguiese el trabajo de elaboración intelectual se podría dotar a la configuración de una mayor integración, mediante el incremento de las relaciones horizontales entre los distintos componentes periféricos, así como el incremento de las relaciones de dependencia de los componentes centrales con respecto a los periféricos. La configuración resultante se asemejaría de este modo más a una red que a un racimo.

Un pensamiento de tipo intelectual puede lograr sin duda este objetivo. Pero para ello es necesario que tal objetivo sea auténticamente perseguido. Y ello implica la presencia de una orientación marcadamente intelectual, y autocrítica. Si éste no es el caso realmente, si el afán de exploración intelectual es relativamente limitado no se optará por esta reestructuración. En un caso así el ejercicio de un estilo de categorización intelectual, pero con aspiraciones limitadas, tenderá a recrear una configuración ideológica ciertamente integrada, pero también elevadamente centralizada, es decir, una configuración cuya estructura coincide perfectamente con el modelo ideal de estructura conservadora definido en el apartado anterior. En definitiva, una orientación de carácter intelectual, pero no extremadamente intelectual, parece la más apropiada para recrear una configuración de naturaleza conservadora.

De este modo, el pensamiento intelectual, con esa mayor capacidad suya tanto de generalización, como de particularización, que le otorga en definitiva una mayor flexibilidad general, es capaz de estructurar una configuración más innovadora que las cotidianas, pero también es capaz de lo contrario. Y justamente, la mayor habilidad a la hora de realizar operaciones de flexibilización defensiva o de fabricar argumentos y contra-argumentos auxiliares va a permitirle hacerlo de una manera extremadamente eficaz. Así, no se puede asimilar mecánicamente el pensamiento intelectual con una mayor tendencia a la innovación. Y desde luego, en mucho menor medida se puede, como a veces se acostumbra, equiparar el mayor nivel cultural que permite el desarrollo de este pensamiento con una mayor "apertura mental". Ser culto no tiene por qué significar necesariamente ser más "abierto". Todo es nuevamente bastante más complejo de lo que a veces se pretende.

IX.7. Asimilación y acomodación

Puesto que la orientación conservadora tiene como objetivo preservar con el mínimo de cambios posibles una serie de componentes ideológicos de carácter central, ha de asentarse necesariamente sobre una particular *actitud* tanto hacia las informaciones que pueden obtenerse del exterior, como hacia los nuevos componentes que pueden ser eventualmente extraídos del repertorio colectivo. En ambos casos esta labor de enriquecimiento cognitivo, de incorporación de nuevos elementos a la configuración ideológica, ha de realizarse de un modo ordenado; ha de consistir en una asimilación de lo nuevo que no ponga en cuestión lo viejo. Un buen ejemplo de ello sería la política llevada a cabo por muchos intelectuales musulmanes durante siglos consistente en asimilar una serie de componentes ideológicos externos al propio Islam, en campos como la filosofía, el derecho, el pensamiento político o la propia mística, pero haciéndolo de un modo tendente a evitar la aparición de incompatibilidades potenciales entre las nuevas categorizaciones resultantes y las originadas por esta religión. Se trataría, así, de incorporar únicamente aquellos componentes que no planteasen problemas. Lo mismo puede decirse en gran medida de las estrategias reformista e "integrista" examinadas en el capítulo anterior.

Los diversos mecanismos defensivos examinados en el apartado IX.4. pueden ser ahora englobados dentro de este propósito general. Este es el caso, en primer lugar, de ese peculiar estilo de categorización operativa al que ya nos hemos referido antes, dirigido a no reconocer aquella información que pueda desafiar los propios planteamientos. Lo mismo ocurre con las operaciones de flexibilización defensiva. Mediante ellas se procura confinar el cambio en los niveles más periféricos de la configuración ideológica, resguardando de él a los centrales. En cuanto a la fabricación de argumentos y contra-argumentos auxiliares, la situación es semejante. Por una parte, los datos empíricos o los razonamientos son apropiados mediante ese proceso general de etiquetación, al que tantas veces nos hemos referido. En consecuencia, únicamente se toma aquello que no sólo no desafía los propios planteamientos, sino que además parece apoyarlos. Por ello, no sólo se trata de desechar o de ignorar lo que resulta problemático, sino además de buscar activamente aquello que parece útil, aquello que presuntamente puede ayudar a confirmar los propios puntos de vista. Pero, además, en el caso concreto de los contra-argumentos auxiliares, junto a esta etiquetación tiene lugar igualmente una estrategia de descalificación de las ideologías alternativas y de quienes las sostienen. Y esta descalificación dispensa en gran número de ocasiones de la pesada obligación de prestar atención a estos puntos de vista diferentes y a sus promotores. De este modo, la orientación asimilacionista combina una acentuada impermeabilidad respecto a lo disfuncional con una acentuada permeabilidad hacia cualquier cosa que pueda parecer de utilidad. Lo anómalo es rehuido de las más diversas maneras³⁰.

³⁰ Resulta interesante comparar nuestro enfoque con el desarrollado por Mary Douglas en *Pureza y peligro* (1996: Cap. III). Esta autora construye una gran parte de su propio planteamiento teórico a partir del concepto de anomalía. Por tal entiende aquellos objetos que desafían un determinado sistema de clasificación. ¿Qué quiere decir esto exactamente? Pues bien, una anomalía consiste en un objeto que reúne cualidades que permiten adscribirlo simultáneamente a más de una categoría diferente dentro de un mismo sistema de clasificación. Por ejemplo, en su análisis de las abominaciones del Levítico, Douglas concluye que el cerdo resultaba anómalo para los antiguos israelitas, porque tenía la pezuña hendida y no rumiaba. A la inversa, la liebre resultaba igualmente anómala porque (según daba la impresión) rumiaba sin tener la pezuña hendida. La comadreja, por su parte, lo era también porque caminaba a cuatro patas pero tenía manos.

Nos encontramos entonces ante un principio de categorización complejo, construido mediante la asociación entre varios más simples, concernientes a rasgos como el rumiar o no, el tipo de pezuña poseído y otros del mismo tenor. Existe una gama restringida de correspondencias aceptables entre las categorías más simples y, por ello, el conjunto de categorías complejas aceptables también es necesariamente reducido. Es lo que ocurre con correspondencias como las existentes entre rumiar y tener la pezuña hendida, no rumiar y no tener la pezuña hendida, tener manos y ser bípedo etc... Cualquier combinación diferente entre las categorías simples de las que se dispone resultará, por ello, forzosamente anómala.

Es fácil percatarse de las similitudes existentes entre este planteamiento y la distinción piagetiana entre *asimilación* y *acomodación*, de la cual Windisch (1990: Cap. III) hace un amplio uso. La asimilación consistiría en adaptar la información, o las ideas, tomadas del exterior a las propias concepciones, mientras que la acomodación estribaría en la operación contraria. En función del predominio de una u otra operación, podríamos distinguir entre una *actitud* proclive hacia la asimilación y otra favorable hacia la acomodación. Obviamente, la primera va a predominar en el caso de la orientación conservadora y la segunda, en el de la innovadora. Pero una actitud puramente asimilacionista y, por lo tanto, incapaz de aprender nada en absoluto sería imposible en la práctica, del mismo modo que lo es un pensamiento totalmente conservador. Por ello, las personas reales combinan siempre ambas actitudes, si bien en proporciones variables.

Es sabido que para Piaget y Windisch esta asimilación se vincula a un rasgo psíquico más general, al que el primero denomina egocentrismo y el segundo, de un modo más general, centración. Ya nos hemos referido parcialmente al mismo cuando nos ocupamos de la orientación cotidiana. Habíamos señalado entonces que uno de los rasgos distintivos de esta última orientación es el escaso

Parecería entonces que la anomalía constituye únicamente el hecho de que un determinado objeto no encaje dentro de un determinado sistema de categorización. Cuando, haciendo uso de la categorización operativa, el objeto en cuestión resulta inclasificable, dentro de las categorías establecidas de antemano, se le adscribe a la categoría también ya preparada de lo anómalo. La categoría de lo anómalo va a reunir entonces todo "lo raro", es decir, todo lo que por diversas razones no encaja dentro de cualquiera de las categorías ya establecidas de un sistema dado.

En principio, el hecho de que tales objetos existan y sean aceptados como realmente existentes, como posibles, implicaría el surgimiento de una incompatibilidad potencial entre la combinación de principios que determina su imposibilidad y la que lo consagra como existente. Esta situación se asemejaría a la que se produce entre la categorización real y la ideal en los ejemplos ya examinados en los capítulos anteriores.

Sin embargo, en el ejemplo del Levítico, y en otros que también analiza Douglas, la aparición del hecho anómalo no empuja en ningún caso hacia una remodelación de los sistemas de categorías utilizados.

El hecho que desafía a las categorías establecidas puede ser objeto de abominación o de adoración, puede ser perseguido o exonerado, pero el que siga existiendo indefinidamente como tal hecho anómalo implica que no se han remodelado los sistemas de categorías existentes para acomodarlos al desafío que implica su existencia. Es más, podemos suponer incluso que se mantiene esta situación, porque interesa que ciertos objetos sean considerados como anómalos. Así, gracias a que ciertas cosas son anómalas, se las puede execrar o aprovechar con fines rituales, y se pueden establecer correspondencias entre ellas y ciertas violaciones de las normas sociales, a partir de lo cual se establecen ciertos mecanismos de control social extremadamente complejos, que Douglas estudia magistralmente. Del mismo modo, podemos suponer razonablemente que respecto a los distintos sistemas culturales de los que se ocupa esta autora han de existir muchos otros hechos anómalos, que simplemente son ignorados.

Como vemos, el hecho anómalo no es ignorado, ni atemperado, ni tampoco sirve como acicate para remodelar los sistemas de clasificación previamente existentes, sino que es asimilado, pero como anomalía. De este modo, se le acepta, pero se le neutraliza.

Se construye para él una determinada categoría, la de lo anómalo. Al quedar incluido en esta categoría tan especial, su existencia puede ser aceptada, sin que esta aceptación dé lugar a ninguna incompatibilidad potencial. En definitiva, lo que se ha realizado es una operación de flexibilización basada en la particularización. En virtud de ella, se puede seguir estableciendo que todos los seres han de ser como establece el sistema de categorías, salvo una serie de excepciones a los que se confina en la categoría de lo anómalo, para la cual no rigen ni las mismas reglas que establecen lo que es y lo que debe ser, ni las mismas reglas de conducta. Pero lo sorprendente, lo llamativo, es que, a consecuencia de esta particularización, no se ha ocultado parcialmente la diferencia, sino que se la asumido plenamente, y se la ha sacado partido ideológicamente.

interés que se profesa hacia todo lo que no tenga que ver de un modo relativamente inmediato con la propia existencia cotidiana. Evidentemente, en un caso así vamos a encontrarnos también con una profusa utilización de las operaciones de asimilación en general. Se tratará de incorporar a la configuración ideológica aquello y sólo aquello que interese de manera inmediata, haciéndolo además de un modo que no suscite problemas ulteriores.

No obstante, en el caso del pensamiento y la orientación conservadores no siempre se puede hablar de esta centración, o al menos ello no puede hacerse de la misma forma que en el caso de la orientación cotidiana. Sabemos ya que ambas orientaciones pueden combinarse perfectamente, pero también hemos señalado que la orientación conservadora y la intelectual pueden encontrarse igualmente articuladas. Siendo ello así, se podría compaginar quizá también entonces la orientación conservadora, y en consecuencia una actitud asimilacionista en general, con una orientación poco centrada. Se podrá ser, de este modo, claramente dogmático y, sin embargo, estar preocupado por otras cosas aparte de la propia existencia inmediata, del mismo modo que se puede serlo también sin tener que reducir lo moralmente adecuado a lo beneficioso a uno mismo, y pudiendo, por ello, estar dispuesto, a sacrificar los propios intereses en aras de los de los demás. En suma, se puede profesar perfectamente una orientación conservadora en relación con ciertos componentes ideológicos de carácter central, sin que estos últimos tengan que hallarse forzosamente vinculados con el propio proceso de reproducción inmediata. Ello resulta posible gracias a esa capacidad de la que se encuentra investido el ser humano de trascender en ocasiones la esfera de sus intereses más cotidianos y conceder también una mayor o menor importancia a otras cuestiones. Pero naturalmente, la orientación adoptada respecto a aquellos componentes ideológicos más despegados de lo cotidiano podrá ser luego más o menos conservadora o innovadora. De este modo, dogmatismo y centración se encuentran ciertamente ligados, pero el primero también puede aparecer en situaciones en las que exista una elevada descentración. Y asimismo, justamente debido a la mayor eficacia que ostentan los diversos mecanismos defensivos, de los que se sirve el pensamiento conservador, cuando se insertan dentro de un pensamiento de naturaleza intelectual, los procesos de asimilación van a poder realizarse de un modo mucho más completo y desarrollado en el caso de este último.

De todas formas, en el caso de la orientación conservadora la descentración no va a poder alcanzar un carácter plenamente desarrollado. Quien procede de un modo dogmático es de ordinario escasamente dado a admitir que los puntos de vista distintos de los sostenidos por él pueden resultar, en principio, relativamente coherentes y fundamentados, así como quizá a fin de cuentas más acertados que los suyos propios. Se puede sostener una serie de planteamientos un tanto elaborados acerca de cuestiones no directamente relacionadas con la vida cotidiana y se puede hacer uso de ellos para enjuiciarse y criticarse a uno mismo, lo cual puede llegar a exigir en ciertos casos la subordinación de los propios intereses inmediatos a otros más ambiciosos, que pueden encontrarse, incluso, en clara contraposición con aquéllos. Pero pese a todo ello, se va a continuar considerando la propia forma de ver las cosas la única concebible. Quienes sostienen otra diferente actuarán, por lo tanto, de un modo por principio reprochable. No se concibe que pudieran ser ellos quienes finalmente tienen razón.

Las razones de esta descentración limitada son bastante complejas, pero no son en modo alguno imposibles de aprehender. El sujeto que piensa de un modo conservador no parece capaz de contraponer entre sí sus distintas combinaciones de principios centrales, es decir, no utiliza parte de sus componentes ideológicos centrales para categorizar positiva o negativamente a otros distintos. Esto es lo que ocurre, en cambio, cuando, por ejemplo, alguien es capaz de criticar sus propios puntos de vista políticos básicos en función de sus principios morales fundamentales. En un caso así, los distintos componentes centrales funcionan con relativa autonomía. Ello permite aplicar los unos sobre los otros. Esta es la base de la autoobjetivación y de la autocritica en profundidad, propias del pensamiento innovador, pero vedadas al conservador. Cuando no es así, el sujeto puede criticar los puntos de vista

más fundamentales sostenidos por los demás pero no los suyos propios. En lo que a estos últimos respecta, solamente se muestra capaz de someter a examen crítico aquellos que ostentan un carácter periférico.

Estas diferencias son realmente un resultado lógico y perfectamente predecible de las existentes entre las estructuras configuracionales innovadoras y conservadoras, especialmente las de carácter totalitario. En ellas, como ya señalamos en el apartado IX.5, el núcleo se encuentra conformado por un número relativamente reducido de principios centrales, los cuales mantienen asimismo abundantes e intensas articulaciones entre sí de carácter estable. Es ello lo que impide esa flexibilidad en el manejo de estos principios, que tan imprescindible resulta para la realización de esa autocrítica en profundidad a la que nos estamos refiriendo. El unidimensionalismo, que detectamos en el modo de proceder de la estructura configuracional simplista, consistente en la profesión de un único punto de vista acerca de la realidad, en la incapacidad para enfocar las cosas desde diversas perspectivas se produce aquí en su máxima expresión. En cambio el núcleo de una configuración ideológica de naturaleza innovadora va a estar integrado necesariamente por una mayor cantidad de principios a los cuales se va a poder combinar de un número mayor de formas. Así, las perspectivas acerca de la realidad se van a multiplicar. Y este *multidimensionalismo* va a permitir la comparación crítica entre unas y otras.

Cuando uno mismo es capaz de enfocar un hecho desde diversas perspectivas, es capaz no sólo de autocriticarse, sino también de reproducir de manera aproximada los planteamientos de los demás, combinando para ello sus propios componentes ideológicos del modo que parezca más apropiado. Tras estos simulacros, confinados muy a menudo a la esfera de lo puramente mental, estos planteamientos pueden previsiblemente seguir pareciéndole erróneos. Probablemente al entenderlos más en profundidad, al ser capaz de seguir con mayor precisión su lógica interna, encuentre graves fallas en su interior. Pero junto a ello, podrá también descubrir que tampoco resultan totalmente desatinados, que incluso sus errores son humanamente comprensibles. Incluso, dando un paso más, puede tratar de adoptar la perspectiva del otro en relación con los propios planteamientos. Procederá, así, a enjuiciarse a sí mismo como presuntamente lo hace aquél. Para que ello resulte posible, es preciso que haga objeto a los planteamientos ajenos de una apropiación capaz de hacerlos figurar, al menos por un momento, en una posición relativamente central. Es ello lo que le permitirá valorar por medio suyo los planteamientos que ha estado sosteniendo hasta el momento, así como poner a prueba la capacidad de los mismos para organizar una serie de hechos empíricos en comparación con la poseída por otros planteamientos diferentes.

De este modo, va a darse a un mismo tiempo una mayor disposición para la autocrítica con respecto a uno mismo con otra similar con respecto a la comprensión y la apertura en relación a los demás. Pero cuando ni una cosa ni la otra son posibles, los planteamientos ajenos y diferentes del propio han de ser descalificados con seguridad como absurdos y desprovistos de cualquier lógica, y en consecuencia, como merecedores de un absoluto rechazo, al igual que, con toda probabilidad, quienes insisten en sostenerlos.

Ya vimos en el apartado anterior cómo del mismo modo que la orientación contribuía a conformar la naturaleza del resto de la configuración existente a su servicio, la estructura de esta última podía influir asimismo sobre el carácter de los objetivos a los que podía tender aquélla. En nuestro caso, la dificultad estructural para ejercer una autocrítica de hondo calado va a determinar que el sujeto no aspire a ejercerla. Dicho de otro modo, al no poder pensar seguramente en la mera posibilidad de su ejercicio, tampoco va a tratar de emprenderla. De igual manera, al quedar descartada en gran medida la posibilidad de admitir mínimamente una postura divergente de la propia, tampoco se va a hacer esfuerzo alguno por llegar a entender tal postura, ya que ello supondría nuevamente

afanarse por un objetivo que sencillamente no llega a plantearse. Y, así, por ambas razones se va a terminar profesando una actitud acentuadamente asimilacionista.

Con todo ello se trataría en cierto modo de aplicar una orientación centrada sobre unos campos de aplicación diferentes de los que acompañan la existencia cotidiana. Ello supone una suerte de expansión de los mismos. Nos encontramos, así, ante un ejemplo particularmente interesante de esa interacción entre las orientaciones y los pensamientos cotidianos y intelectuales, a la que ya nos referimos en el apartado IV.11., y que podía implicar la transferencia tanto de los resultados obtenidos en cada caso, como de los propios campos de aplicación. Ahora concretamente se trataría de un desarrollo de la orientación intelectual a partir de la cotidiana, pero sin superarla, ni someterla a crítica, sino conservándola y dotándola de las herramientas necesarias para ejercerse sobre un campo de aplicación más extenso que el inicial.

Nos encontramos en este punto con una intensa coincidencia entre esta actitud asimilacionista detectable en ciertas orientaciones intelectuales y lo que ocurriría con la orientación religiosa, a la que también atribuimos esta misma tendencia a desarrollar, sin modificar, ciertos aspectos de la orientación cotidiana. La diferencia entre ambos hechos estriba en que en el caso de la orientación religiosa de lo que se trata es de la supervivencia de una centración consistente en una preocupación prioritaria, en última instancia, por el propio sujeto, con la consiguiente organización teleológica del mundo en función suya, de tal modo que muchos acontecimientos externos tengan un sentido respecto a él, y que, en contrapartida, muchos de sus propios actos posean un sentido final en relación con el mundo. En cambio, en lo que respecta al dogmatismo intelectual lo que ocurre es que se preserva una visión subyacente de la realidad, no como teleológicamente orientada respecto al sujeto, sino como únicamente posible en cuanto que concordante con el propio punto de vista. Evidentemente, este teleologismo y este unidimensionalismo se pueden compaginar con gran frecuencia, pero en sí mismos constituyen dos hechos claramente independientes. De este modo, uno puede ser un sujeto totalmente dogmático sin tener que estar, al menos en teoría, especialmente preocupado por darle a la realidad un sentido en función suya. En el apartado IX.11. volveremos más detenidamente sobre las relaciones entre la religión y el dogmatismo.

Pero las actitudes asimilacionista y acomodacionista no se manifiestan únicamente en el modo en el que el sujeto piensa y percibe su entorno, sino también igualmente en el modo en el que se relaciona con los demás. Ello resulta especialmente claro en lo que atañe al modo en que se dialoga con ellos. Cuando se posee una actitud proclive a la acomodación, se está dispuesto a admitir la posibilidad de estar en el error, de que sea el otro quien tiene razón. En un caso así, recogiendo la brillante expresión de Castilla del Pino (1972: p. 107), la "verdad" se antepone al "yo", mientras que en el segundo ocurre justamente lo opuesto. En un caso, se busca dilucidar cuál es la posición más acertada, aunque ésta pueda diferir finalmente de la sostenida inicialmente por uno mismo e, incluso, aunque atente contra las concepciones personales más hondamente arraigadas. Por ello, el diálogo con el otro se encuentra dirigido a conocer lo que dice el otro, y a hacerle conocer los planteamientos sostenidos por uno mismo. Se persigue ante todo, hacer posible el entendimiento, mediante una aclaración del significado de los términos empleados por cada uno. A partir de este fundamento, resultará posible intentar defender las propias posiciones aduciendo distintos hechos y formulando diversos razonamientos. Pues tanto uno como otro interlocutor se encontrarán en disposición de reproducir los planteamientos del otro y admitirlos o desecharlos según les parezca.

En cambio, cuando lo que más importa es el "yo", es decir, las propias concepciones, la propia visión del mundo y de uno mismo, todo discurre de manera radicalmente diferente. Con el diálogo no se busca aprender del otro y ni siquiera se pretende perfeccionar las propias posiciones, a partir de una mayor toma de conciencia de las críticas de las que pueden ser objeto. De lo que se trata es

simplemente de convencer al otro. Pero no sólo de eso. Previamente hay que aclarar si aquél está o no "en lo cierto", es decir, en aquello que puede ser sólo considerado como tal. Por ello, cuando se le escucha, también se le examina. Se procura descubrir si sus posiciones son o no las acertadas. Sus razonamientos se recogen y se clasifican de un modo u otro. Pero no se los utiliza para contraponerlos críticamente a los propios. Esto está descartado por completo en el caso de una actitud asimilacionista. No se cuestiona el que, de partida, se esté ya en lo cierto y sea el otro quien está incurriendo en el error. Si esto es así, únicamente habrá que intentar convencerle, ya que es imposible que sea él quien le pueda convencer a uno. Por ello, tras el examen viene la admonición. En particular, las críticas que se le van a formular o que se van a exponer para instruir a terceros, van a consistir más en catálogos de errores, de las diferencias entre el punto de vista "erróneo" y el "correcto", que en un verdadero diálogo crítico. Y cuando el otro tiene esta misma orientación lo que tiene lugar es simplemente un intercambio de monólogos.

Todo esto puede quedar bastante bien ilustrado mediante una interesante conversación que sostuvimos en 1998 con un grupo de *fuqaha* que trabajaban ahora como obreros de la construcción y vivían en el poblado chabolista de los Yelmos en Boadilla del Monte. El hecho de que hablásemos con cierta soltura el árabe clásico y tuviésemos ciertos conocimientos acerca del Islam, debió de hacerles pensar que éramos susceptibles de ser convertidos a esta religión. En la discusión que se desarrolló a continuación, pudimos observar de su parte, en primer lugar, cómo calibraban nuestro presunto grado de aproximación al comportamiento que para ellos era el único que podía ser correcto. Con este propósito, empezaron a preguntarnos con insistencia acerca de si fumábamos o bebíamos alcohol. Las respuestas que les dimos en este punto, parecieron satisfacerles relativamente. La situación se presentaba prometedora, debieron decirse. Pero, después, al preguntarnos si pensábamos convertirnos y presentarnos nosotros como cristianos, nos convertimos en objeto de su desaprobación. El resultado del examen había sido negativo.

Ante esta desaprobación, bien visible con gestos de enfado, decidimos iniciar una estrategia que frecuentemente había resultado muy eficaz con otros muchos informantes a la hora de atraernos su simpatía. Esta estrategia consistía en insistir en las grandes similitudes existentes entre el Islam y el Cristianismo. De ordinario, con ello se conseguía que el otro nos viese bajo un prisma más favorable, como una persona con una actitud positiva hacia el Islam, y hacia él mismo en cuanto que musulmán, y como alguien cuya forma de pensar resultaba hasta cierto punto semejante y, en consecuencia, respetable. Pero, en cambio, en este caso nuestras palabras sólo suscitaron en nuestros interlocutores un claro rechazo. Una vez más, movieron la cabeza en señal de desaprobación. Lo único que les interesaba es que nos aproximásemos al Islam tal y como ellos lo entendían, y desde luego, nos encontrábamos todavía a bastante distancia del mismo. Aparte de este hecho, cualquier otro argumento que pudiéramos esgrimir carecía de interés para ellos.

Lógicamente para que sus manifestaciones de desaprobación resultasen eficaces, hubiese sido necesario que a nosotros nos hubiese importado realmente su opinión. Se diría que nuestros interlocutores consideraban que el papel de liderazgo ideológico, que se les reconocía oficialmente en su medio, era algo consubstancial a ellos mismos y no algo existente simplemente gracias el reconocimiento de aquellos sobre quienes era ejercido. Para que las sentencias de un juez resulten eficaces, es preciso que su derecho a la judicatura sea reconocido. Aquí, en la dificultad de apreciar este hecho podemos observar ya una primera manifestación de esta dificultad para aceptar la posibilidad de que los puntos de vista del otro sean distintos de los propios.

Del mismo modo, las argumentaciones a las que recurrían para intentar convencernos se limitaron a la repetición de versículos coránicos y *hadices* que atestiguaban la condición profética de Mahoma, el rechazo de la divinidad de Cristo y de la Trinidad y el castigo reservado a quienes creen

en tales cosas. Se diría que suponían que todas estas sentencias resultaban convincentes por sí mismas. Se trataba, pues, de simples recordatorios de la presunta verdad, de simples llamadas al orden. Pero estas llamadas sólo pueden lograr su objetivo cuando el otro reconoce la validez de la doctrina en la que se basan. Cuando no es así, su capacidad de convencer desaparece, ya que no se apoyan en ninguna argumentación desarrollada a partir de premisas aceptadas por aquél a quien están dirigidas. Con ello, su repetición acaba por servir únicamente para autoconvencerse uno mismo aún más. Resulta obvio que, dada esta incapacidad para construir argumentos mínimamente asumibles por su interlocutor, los intentos proselitistas de estos *fuqaha* habrían de resultar forzosamente toscos.

Parece, entonces, que nuestros interlocutores no acertaban a imaginar que pudiera haber premisas razonables distintas de las suyas, a partir de las cuales hubiera que intentar convencernos. Por ello, el diálogo que mantenían con nosotros no se encaminaba a buscar estas premisas comunes, desde las cuales se podría haber intentado desarrollar una argumentación comprensible para nosotros mismos. Utilizando un término caro a la Psicología Social, se diría que se encontraban desprovistos de la necesaria capacidad para la empatía. Justamente la analogía con los ejemplos de sociocentrismo extremo, estudiados por Windisch entre ciertas personas hostiles a los extranjeros en Suiza (1990: Cap. III), es enormemente acusada. Estas personas ni siquiera se plantean apenas la posibilidad de que los inmigrantes a los que tanto denostan puedan tener sus propios intereses o sus propias justificaciones. No es que se rechace estas últimas; es que ni siquiera se las tiene en cuenta. Es como si no existiesen.

Se nos ocurren varias hipótesis para explicar la presencia de este estilo tan acusadamente conservador entre estos *fuqaha*, tan opuesto al de otros muchos informantes con los que hemos tenido ocasión de conversar.

Evidentemente este conservadurismo no se puede achacar en modo alguno de manera mecánica al bajo nivel cultural de estas personas, que además en su caso no lo era tanto, al haber pasado bastantes años en la escuela coránica. Hemos conocido informantes completamente analfabetos y, sin embargo, perfectamente capaces de entender que el otro posee puntos de vista diferentes a los propios y que además los puede defender con ciertos argumentos. En estos casos, sus eventuales intentos de convencernos se han basado en estrategias mucho más complejas, como el intento de demostrar la inconsistencia lógica de la idea de la divinidad de Cristo o de la Trinidad, el carácter milagroso del Corán o la utilidad terrenal de muchos de los preceptos islámicos. Para ello se ha acostumbrado a recurrir a los argumentos auxiliares examinados ya detalladamente en el capítulo anterior y que entre muchos de nuestros informantes se han convertido en un auténtico lugar común. Ciertamente, muchos de estos argumentos resultan un tanto discutibles y denotan también la presencia de un estilo de pensamiento marcadamente conservador. Pero desde luego este conservadurismo es menor que en el caso que estamos examinando, en la medida en que se entiende perfectamente que el otro puede tener sus razones para pensar del modo en el que lo hace, aunque se suponga que estas razones son erróneas.

También se podría argumentar que esta actitud asimilacionista debe mucho al modelo de educación tradicional en Marruecos. Tradicionalmente en los niveles inferiores de aprendizaje de las ciencias religiosas se ha insistido en la memorización de los contenidos, más que en su discusión e interpretación. La teología argumentativa quedaba reservada para la élite intelectual. De tal modo, los *fuqaha* o los *tolab* (plural de *taleb*), en cuanto que masa importante numéricamente, han tendido a limitar su conocimiento básicamente a la capacidad de reproducir el Corán y los *hadices* (Eickelman, 1985: Cap. II y III). El contenido de estos textos se ha considerado a menudo evidente de por sí, y, por lo tanto, no se ha argumentado en su defensa. Como consecuencia de esta concepción, su repetición ha servido como premisa de cualquier argumentación, o como forma de establecer la verdad. E

igualmente la demostración de su conocimiento ha constituido un importante factor generador de prestigio social (Castien, 1999: p. 54-61).

Todo ello favorecería en este caso concreto el que una orientación más intelectual fuese también simultáneamente más conservadora. En cambio, en la vida cotidiana todos poseemos siempre alguna experiencia directa acerca de las discrepancias que surgen entre las personas. No todos tenemos los mismos intereses y no todos juzgamos exactamente igual, por ejemplo, a una persona en concreto o una determinada oportunidad laboral. En mayor o menor medida siempre hay discusión. Y, por lo tanto, siempre se encuentra presente una cierta predisposición a reconocer al otro como un interlocutor con puntos de vista diferentes, y de algún modo fundamentados, y a los que se debe tomar en consideración, aunque sea para combatirlos. En cambio, cuando se aceptan sin más una serie de postulados considerados obligatoriamente como verdaderos no hay discusión en sí. Puede haberla en ciertos casos sobre su interpretación, pero no sobre los postulados de partida. Por ello, quienes se han entrenado en el aprendizaje de estos postulados y del sistema conformado por ellos, como un todo autosuficiente, quizá hayan desarrollado en menor medida su capacidad para aceptar con algo "natural" la existencia de puntos de vista diferentes del suyo, que quienes, por el contrario, aplican también sobre los problemas metafísicos, cuando alguna vez se les plantean, su orientación propia de la vida cotidiana.

Y es que realmente una orientación intelectual puede llegar a combinarse con una orientación conservadora en un grado vedado a la más cotidiana. Pues esta última, en función de su pragmatismo, debe siempre tomar en consideración los hechos reales que influyen de un modo inmediato sobre el sujeto, y adaptarse a ellos. En cambio, a la hora de relacionarse con aquello no vinculado con uno mismo de un modo inmediato, resulta posible dejar de lado cualquier atención a los hechos empíricos o a las opiniones de los demás. La orientación conservadora puede entonces desarrollarse en mucha mayor medida, porque goza de menores impedimentos.

Una tercera hipótesis complementaria a la que podemos recurrir también para explicar la actitud de estos *fuqaha* se basa, ya no en su proceso de socialización, sino en la difícil situación social en la que se encontraban estas personas en el momento en que tuvimos la oportunidad de conversar con ellas. Sus condiciones de vida, al igual que las del resto de los habitantes del poblado chabolista, eran extremadamente duras y sólo conseguían trabajar de tanto en cuando. Aunque eran respetados y escuchados por una parte de los habitantes del poblado, otros muchos, sobre todo los más jóvenes, llevaban delante de ellos un modo de vida radicalmente "incorrecto", consumiendo habitualmente hachís, alcohol e incluso cocaína, vendiendo hachís y otras drogas y frecuentando prostitutas. De este modo, estos *fuqaha* parecían sentirse rodeados de pecadores, como señaló explícitamente uno de ellos: "esa gente de ahí arriba (de la parte alta del poblado, pues ellos habitaban en la de abajo) es muy mala, no valen nada, comen cerdo, hachís, vino, droga, igual que españoles. Van a ir todos al fuego". Sus condenas más acerbadas se centraban especialmente en los vendedores de hachís, y contra sus clientes españoles. A todo ello se añadía el hecho de encontrarse emigrados en una sociedad no musulmana, en la cual no sólo se hallaban relegados a una posición socioeconómica extremadamente marginal, y donde no sólo la mayoría de la población vivía obviamente de un modo que a ellos les resultaba reprobable, sino en donde, además de todo ello, su condición de expertos religiosos no era objeto ahora de ningún reconocimiento social. De este modo, eran víctimas, no sólo de las mismas categorizaciones negativas que afectan a muchos inmigrantes marroquíes, sino asimismo de la pérdida parcial de esa categorización positiva que les tendría que haber correspondido como expertos en religión, y ello no sólo por parte, obviamente, de los españoles, sino también por parte de muchos de los compatriotas con los que convivían en el poblado chabolista. Con ello, la desvalorización social que estaban sufriendo era comparativamente superior a la de otros inmigrantes.

Sin embargo, estos padecimientos no les impedían seguir considerando su condición de expertos religiosos como la mejor cualidad de la que disponían para lograr el reconocimiento colectivo. Pues no tenían tampoco ninguna otra alternativa, como podían haberlo sido el éxito económico, la cualificación profesional, o la posibilidad de actuar como mediadores entre sus compañeros y la Administración española. Se encontraban, así, con que el único medio del que disponían para alcanzar el reconocimiento social había quedado desprovisto de gran parte de su anterior eficacia. Y puede que además su estilo de pensamiento conservador les hiciese más difícil acomodarse mental y prácticamente a los cambios ocurridos. Todo esto les ponía en la tesitura de seguir intentando ejercer su rol, quizá con especial empeño, en busca de una recompensa, que no llegaba ya con tanta frecuencia e intensidad como hubieran deseado. Este ejemplo nos ha mostrado ya la importancia de la situación social como uno de los determinantes de la adopción de un estilo de pensamiento más o menos conservador e innovador. En el apartado IX.13. volveremos nuevamente sobre esta cuestión.

Dejando ya este caso particular, vamos a concluir este apartado con una reflexión más general sobre la orientación conservadora y la innovadora. La actitud asimilacionista presente en la primera implica realmente una marcada despreocupación, no sólo respecto a lo que puedan aportar otros planteamientos distintos del propio, sino también en relación con la propia realidad externa. Los acontecimientos que ocurren en derredor de uno mismo interesan para juzgarlos positiva o negativamente y para reaccionar ante ellos de un modo ya preestablecido. Del mismo modo, interesan para asimilarlos a las creencias ya preestablecidas y, si es preciso, para construir argumentos en favor suyo. Cuando no se pueda hacer nada de esto último con ellos se tenderá a ignorarlos, a encuadrarlos en alguna categoría de lo "anómalo", o a manipular apropiadamente el modo en el que se los concibe con el fin de hacerlos asimilables. En todos estos casos constatamos en suma una notoria ausencia de eso que a veces, de un modo un tanto pedante, se denomina la "voluntad de saber". El mundo no interesa en cuanto que instrumento mediante el que corregir los propios puntos de vista, pese a que esos puntos de vista, versan acerca de él. Así, por más complejas que puedan ser las diferentes estrategias cognitivas puestas en juego, su propósito es en última instancia el de apoyar el pensamiento ya existente, no el de ajustarlo mejor a la realidad a la que se refieren.

Dando un paso más, podemos decir, que en el caso del pensamiento conservador el objetivo es llegar como sea a unos resultados acordes con los ya prefijados. Los diferentes recursos de los que se sirve no constituyen entonces sino medios para alcanzarlos. Puede existir, entonces, un elevado grado de variedad y de imprevisibilidad en los medios de los que se hace acopio, pero no en el efecto al que han de conducir. Por el contrario, el pensamiento innovador pone en juego una serie de procedimientos que permiten potencialmente modificar las combinaciones centrales del sujeto para adaptarla a la realidad externa. Como esta realidad es variable e imprevisible, el resultado del funcionamiento de un estilo innovador se encuentra siempre abierto. En esto es en última instancia en lo que se resume la diferencia entre estos dos estilos de pensamiento.

A partir de ella, podemos ensayar una cierta analogía, muy al uso de ciertos planteamientos filosóficos actuales, entre el *modus operandi* característico de cada uno de estos dos estilos de pensamiento y dos formas distintas de jugar un mismo juego. El término juego, en cuanto que actividad sujeta a una serie de normas, se encuentra muy difundido hoy en día como metáfora para interpretar las actividades más diversas. Por ejemplo, se ha venido haciendo un amplio uso del mismo en las Ciencias Sociales con el objetivo de sacar a la luz las similitudes subyacentes entre actividades tan dispares como los festines redistributivos, las intrigas políticas, los gustos artísticos o las distintas formas de retórica (Bourdieu, 1988a y b, 1991 y 1997; Geertz, 1994: Cap. I). De ordinario, lo que se pretende por medio de esta metáfora es resaltar el carácter de juego *competitivo* inherente a todas estas

prácticas. Por ello, a partir de esta metáfora inicial se desarrollan luego otros conceptos como los de "estrategia", "apuesta" o "alianza".

De igual manera, en ciertos planteamientos filosóficos se insiste en que distintas actividades como la Ciencia, el Arte, o cualquier otra suponen también juegos. En este caso el énfasis no se realiza sobre su carácter de actividad competitiva, no presente en todos los juegos, sino en el hecho de que es una actividad regulada por normas. Y con frecuencia se trata de subrayar el carácter *arbitrario* de estas normas. Las reglas del fútbol y del baloncesto son diferentes. En cada uno de ellos se actúa de un modo distinto. Jugar bien supone cumplir con unas normas que son las que son, pero podrían ser perfectamente otras distintas. Así, hay unas reglas para el Arte, otras para la Ciencia, otras para la política etc... Del mismo modo, se puede pretender que los distintos paradigmas científicos, para utilizar la popular expresión de Kuhn (1975), son en definitiva distintos juegos, distintos conjuntos de reglas arbitrarios. En un caso así, jugar bien o mal será algo únicamente válido con relación a las reglas de cada juego. Cada uno de estos juegos será un universo autónomo que sólo podrá ser juzgado con arreglo a sus propias reglas, cuyo origen es arbitrario, y, por lo tanto, se encuentra resguardado frente a cualquier análisis crítico. Con ello, los distintos paradigmas se vuelven incomensurables y con ello también, en definitiva, se debilita, o se desecha sin más, cualquier preocupación acerca de la veracidad de las teorías. Y hay que decir también que en la medida en que el término juego posee igualmente ciertas connotaciones de irrelevancia e intrascendencia, de mera búsqueda de lo lúdico, con este tipo de enfoque se pretende igualmente muy a menudo restar importancia a la empresa de intentar conocer la realidad.

El empleo que vamos a realizar aquí del término juego nada tiene que ver con estos objetivos relativistas. En realidad, sus fines son justamente los opuestos. Para nosotros ciertamente los distintos juegos son conjuntos de normas autónomos. Y la buena ejecución o no de un juego es algo que solamente puede establecerse de un modo interno al mismo juego. Pero este hecho no implica en absoluto que estas reglas sean necesariamente arbitrarias. Muchos juegos competitivos tienen por objeto medir hasta cierto punto quién realiza mejor una determinada actividad. Ello resulta especialmente patente en el caso de los deportes. En ellos se trata de calibrar quién es más rápido, más ágil, más resistente y, también, más avisado o con mayor sentido de equipo. Así, en cierta forma estos juegos pueden considerarse como una suerte de dispositivos de medición un tanto sui generis. Precisamente las reglas de este juego velan, en parte, por que esta medición pueda realizarse eficazmente. Si de lo que se trata, por ejemplo, es de establecer quién es más rápido es necesario que todos recorran exactamente la misma distancia, que salgan al mismo tiempo, que no se crucen entre sí, ni que se dopen. Hay juegos que sólo miden una cualidad, como las carreras, y otros que miden varias como el tenis o el fútbol, pero ello sólo supone una complejidad adicional. Naturalmente, siempre se podrá recurrir al factor suerte o a las victorias o derrotas "morales" pero el resultado, a no ser que se recurran las decisiones de los jueces, es en sí incuestionable.

Evidentemente, esta medición no es la única finalidad de las reglas que se establecen, también se pretende que los contrastes entre los mejores y los peores sean claros, como ocurre en el fútbol con la reciente política de premiar las victorias en detrimento de los empates, ideada para acentuar la combatividad de los equipos. Pero pese a ello, sí podemos encontrar en los juegos esta naturaleza de sistemas de medición. Y ello los vuelve bastante menos arbitrarios e incomensurables entre sí de lo que a menudo se pretende. El que una actividad determinada se rija por unas reglas en concreto, no implica necesariamente que estas reglas sean puramente arbitrarias. Lo convencional no equivale siempre a lo arbitrario. De igual forma, el código de circulación es un sistema de reglas que podría ser hasta cierto punto diferente del que es. Pero en una elevada medida, su naturaleza parece determinada por el objetivo de asegurar un tráfico fluido y seguro. Siendo todo esto así, lo arbitrario sería en todo caso el objetivo pero no los medios para lograrlo, seleccionados, como vemos, en función del mismo.

La conclusión final que podemos extraer de toda esta reflexión estriba en que si se aplica la metáfora del juego sobre los distintos paradigmas científicos ello ha de hacerse consecuentemente. Todos ellos son, o al menos así lo pretenden sus respectivos defensores, estrategias para descubrir cómo es el mundo. Esto último no deja de ser un objetivo seleccionado arbitrariamente. Pueden perseguirse otros muy diferentes, como, por ejemplo, el de recrear una visión de la realidad subjetivamente satisfactoria. De este modo, cada uno de estos objetivos es establecido por una orientación específica y diferente de las demás. Pero en el caso de las teorías científicas si es éste el objetivo que se supone que persiguen todas ellas, todas ellas apuntan a un mismo objetivo, y es en función de su eficacia con relación al mismo como se las debe juzgar. Todas están jugando el mismo juego, aunque con tácticas diferentes. Si éste no es el caso, parece preferible que se declare sin subterfugios para no mezclar entre sí cosas diferentes. Por ejemplo, muchas sesudas discusiones acerca de las diferencias entre el conocimiento científico y el de otras culturas como las llevadas a cabo por Jarvie (1974a y b) y Winch (1974), en la que compara las creencias en la brujería de los azande con las teorías científicas, y encuentra tantos problemas en establecer su mutua traductibilidad, saldrían un tanto beneficiadas a partir del establecimiento de la orientación que rige a cada uno de estos sistemas de creencias.

Y, por otra parte, aunque una determinada representación del mundo no haya sido fabricada realmente para intentar establecer cómo son de verdad las cosas, sí se pueden juzgar sus postulados acerca del mismo en virtud de este específico criterio. En un caso así, se la podría criticar duramente, si se estima necesario, incluso, aunque quienes la sostienen rechacen tales críticas debido a su afán de preservar a toda costa sus puntos de vista.

Toda esta discusión nos va a permitir ahora enmarcar mejor nuestro análisis de las distintas formas en las que se puede ejecutar un juego competitivo. Si estos juegos tienen como objetivo establecer quién hace mejor algo en concreto, el resultado de los mismos tiene que hallarse siempre indeterminado. Si ya se conoce el resultado, el juego resulta superfluo, y pierde toda su emoción. En suma, las reglas, lo que la gente tiene que hacer, están predeterminadas, pero no los resultados de esta misma actividad. En ello encontramos un claro parecido con lo que ocurre con el pensamiento innovador, del cual realmente el pensamiento científico sería un auténtico paradigma. Este pensamiento está abierto a la posibilidad de encontrar hechos nuevos que supongan una remodelación de los planteamientos sostenidos inicialmente. Pero para ello, es necesario proceder siempre de acuerdo a procedimientos muy controlados, muy estandarizados. Por ello mismo, se debe restringir hasta cierto punto esa flexibilidad que en el caso del pensamiento conservador permite conciliar con tanta facilidad categorizaciones potencialmente incompatibles o fabricar sin cesar argumentos y contra-argumentos auxiliares.

Pero a veces el resultado del juego está amañado. Puede haberse acordado a quien le va a corresponder la victoria, trátase del boxeo, el fútbol o cualquier otra competición. Para que así sea, se deberá jugar en desacuerdo con las normas, haciendo trampa. No importa cómo se juegue, lo que importa es el resultado. En este caso la situación es justamente la opuesta a la anterior. Hay una enorme flexibilidad en los métodos, pero no en el resultado. Naturalmente, en un caso como éste, el juego deja de servir ya como procedimiento para medir el grado de posesión real de una determinada cualidad. Y en consecuencia, deja de funcionar como un peculiar método de conocimiento.

Es lógico que se haga trampa en ciertas ocasiones. Pues quienes tras este peculiar procedimiento de inspección son juzgados como los mejores suelen recibir ciertos premios. Estos premios constituyen una consecuencia de la posesión en cierto grado de una determinada cualidad. Ello vuelve aún más atractiva la demostración de su existencia. Lo que se hace entonces en el caso de

un juego amañado es convertir esta consecuencia en el fin último al que se debe aspirar, dejando de lado, ese agente intermedio, que es la cualidad específica cuya presencia hay que demostrar, y que ahora es falsificada, al transgredir las reglas establecidas.

Todo lo anterior resultará seguramente algo más claro, si recurrimos a otro ejemplo semejante. Se trata de esa peculiar actividad regulada por normas, de ese "juego", que son también los juicios penales, aunque también podríamos haber recurrido a otra práctica de investigación, en definitiva similar, como lo son los exámenes de cualquier tipo. En el caso de los juicios nos encontramos nuevamente con la existencia de unos procedimientos muy estandarizados y rígidos, a través de los cuales se dictaminan hechos como la culpabilidad o inocencia de alguien, y la existencia o no de factores agravantes o atenuantes. Constituye otro peculiar método de investigación. Y según la imagen de la realidad a la que se llegue, las consecuencias para los involucrados serán, más que en cualquier otro juego, una serie de premios y castigos. Aquí, menos que en ninguna parte resulta apropiada esa connotación de trivialidad que a veces se quiere añadir al término "juego".

En cambio, cuando el juicio está amañado, lo que importa es de nuevo llegar como sea a una determinada distribución de estos premios y castigos, buscando para ello que quede establecida una determinada imagen de la realidad de la que se desprenda la necesidad de tal distribución, conforme a las reglas penales. Y para ello, es preciso "flexibilizar" todo lo posible los procedimientos utilizados, con falsos testigos, falsas pruebas, confesiones forzadas, sobornos o cualquier otra argucia que se considere conveniente. Nuevamente, el parecido con el modo de proceder del pensamiento innovador y el conservador resulta patente.

IX.8. Conservadurismo y adaptación a la realidad

La distinción que hemos trazado entre la asimilación y la acomodación como dos *modus operandi* globales, como dos rasgos generales de la orientación y el pensamiento, puede ser también situada en el marco de esa dialéctica más general entre el sujeto y su entorno, a las que venimos refiriéndonos desde el apartado I.3.

Resulta patente que una estructura conservadora, al ser más estable, constituye una cierta *interrupción* de la interacción dialéctica entre el pensamiento, la actividad y el entorno. Se podría decir, entonces, que, cuando se pone en funcionamiento una configuración conservadora tiene lugar un cierto bloqueo del proceso de cambio cognitivo, pues éste únicamente alcanza ya a los componentes periféricos, dejando a salvo a los centrales. Las repercusiones de la interacción con el medio resultan con ello menos profundas. De este modo, la capacidad de adaptación a los cambios acaecidos en el entorno va a quedar un tanto reducida.

Sin embargo, ello no va a significar en modo alguno su desaparición absoluta. Ciertamente, el sujeto puede no querer aceptar determinados hechos, o puede rechazar ciertos componentes ideológicos. Pero también la elevada flexibilidad, propia del conservadurismo, a la hora de manejar los componentes más periféricos implica una amplia capacidad para adaptar los mismos a los condiciones del entorno, aunque se preserve, sin embargo, a los centrales de cualquier adaptación semejante. En concreto, tal y como pudimos constatar en el apartado VII.4., a veces entre nuestros informantes es posible llevar a cabo determinados cambios en las orientaciones de conducta utilizadas en un momento dado. Es lo que ocurría cuando modificaban su estilo de vida, "occidentalizándose" presuntamente. Pero ya vimos como ello no suponía realmente cambio alguno en las combinaciones de principios más centrales. Estas continuaban siendo las que eran, y por ello se hacía preciso conciliar de algún modo con ellas los nuevos componentes periféricos, recurriendo a las distintas estrategias cognitivas ya examinadas en su momento. De este modo, resulta posible en el caso concreto de ciertos emigrantes,

pero también en otros muchos, compaginar el cambio en las conductas o en ciertos puntos de vista secundarios con el mantenimiento de una gran estabilidad en los componentes centrales, tal y como señaló ya Schnapper (1988).

Pero dado que los cambios se reducen fundamentalmente a la esfera de lo periférico, la capacidad de aprender, de modificar los propios puntos de vista, e incluso la propia conducta, en función de la realidad exterior se encuentra, en definitiva, parcialmente restringida. Todo esto resulta especialmente manifiesto, cuando examinamos la actitud asimilacionista en relación con ciertas teorías acerca de la realidad. Ocurre que la representación de la realidad que se profesa se deduce únicamente de una serie de postulados generales. La realidad debe ser cómo lo dice la teoría y ésta no se corrige contraponiéndola a los hechos empíricos. Es más, en el caso de que éstos contrasten con la teoría, simplemente se prescindirá de ellos. Podemos recordar a este respecto los obstáculos con los que se enfrentó la teoría heliocéntrica. Y no se trató sólo de que sus pruebas fuesen ignoradas, o que se persiguiese a sus defensores. También se adoptaron frente a ella estrategias más sutiles. Una de ellas estribó en considerarla una hipótesis útil para desarrollar a partir suyo los cálculos astronómicos que se precisase, pero denegándole el estatuto de representación genuina de los hechos reales. De este modo, se la aceptaba pero confinándola en una dimensión puramente subalterna privándola de la capacidad de cuestionarse la visión del mundo tradicional (Lukács, 1967: p. 518).

En este y en otros casos similares, como las críticas contra el darwinismo o el mendelismo, la teoría en cuestión no es enjuiciada en función de su adecuación a la realidad, por más complejo que sea establecer la misma. Lo único que se considera importante es su adecuación con la visión del mundo más general que se profesa. Y esta visión no sólo dice cómo es el mundo, sino también cómo debe ser y cómo hay que obrar en él para conseguirlo. Ello resulta perfectamente lógico, dado que, como ya hemos visto en los apartados IX.5. y IX.7., en el caso de ciertas configuraciones conservadoras el núcleo se encuentra extremadamente integrado, lo cual le otorga, por cierto, una elevada rigidez. Pero a nosotros no nos interesa aquí tal rigidez, sino el hecho de que entonces los elementos periféricos dependen del núcleo en su conjunto. Ello implica que una determinada representación de la realidad no sólo ha de ser correcta en el plano factual, sino también en el moral. De este modo, un determinado postulado acerca de la realidad empírica puede ser denegado o admitido en función de sus relaciones con una serie de exigencias morales. Lo que no debe ser no será. Los hechos se aceptan o se rechazan, así, en función de su adecuación con la consecución de unos postulados éticos. El personaje de Naphta en *La Montaña Mágica* de Thomas Mann (1967) expone de un modo paradigmático este modo de proceder. En una de sus discusiones con su adversario, el liberal Settembrini, rechaza el sistema heliocéntrico de Copérnico y Galileo. No le interesan las pruebas empíricas que se puedan aducir en su favor. Lo que le importa es que semejante sistema se contradice con la concepción del mundo sostenida por la teología medieval, que, en su opinión, era la única dotada de un sistema ético global capaz de garantizar la felicidad humana. Por lo tanto, debe ser rechazado.

Pero, asimismo, la rigidez del núcleo, con esa imposibilidad ya señalada en el apartado anterior para contraponer unas porciones del mismo a las otras, priva al sujeto en una gran medida de la capacidad de autocorregirse. Le faltan literalmente los criterios necesarios para enjuiciarse a sí mismo. En este sentido, parafraseando a Milosc (1980), su pensamiento se encuentra cautivo, se encuentra prisionero de su propia ideología. Y también podemos decir que se encuentra dominado por el fruto de su propio trabajo cognitivo, y, por lo tanto, alienado.

Del mismo modo, nuestra visión acerca de ciertas formas de pensamiento como especialmente proclives a sustentar creencias poco acordes con la realidad, tal y como se la puede percibir por medios empíricos, nos permite recuperar parcialmente la noción de *irracionalidad*. Para nosotros, una idea

irracional no tiene por qué carecer de una cierta lógica en su formulación y, por lo tanto, no tiene por qué ser estúpida en modo alguno. De igual manera, tampoco tiene por qué ser necesariamente falsa en última instancia, sino solamente contradictoria con los datos empíricos accesibles en un momento dado. Por ejemplo, para un ser humano corriente de hace tresmil años la idea de que el Sol giraba alrededor de la tierra era perfectamente razonable en relación con los datos empíricos que manejaba, e independientemente de la particular cosmogonía que pudiese profesar, aunque finalmente haya resultado falsa. La fusión de lo racional y lo acertado puede ser un objetivo ideal, pero no siempre es un estado presente. Los postulados irracionales van a ser entonces admitidos no por su fiabilidad empírica, sino por su capacidad para satisfacer otras necesidades. Es lo que ocurre cuando constituyen una imagen del mundo que hace al sujeto sentirse importante, y además más importante que otros, o cuando la imagen del mundo oculta sus aspectos más negativos, o añade aspectos positivos que no hay forma de percibir empíricamente, como el caso de una vida ultraterrena. No vamos a aquí a realizar juicios de valor acerca de si esta asunción de lo poco probable empíricamente, pero conveniente por otras razones, debe ser aprobada o censurada. Tan sólo vamos a señalar que su aprobación puede en determinados casos acarrearle al sujeto una imagen del mundo que le dificultará manejarse en él con la necesaria eficacia para adaptarse mejor al mismo y satisfacer, así, mejor sus necesidades, no sólo emocionales, sino también materiales.

IX.9. Factores determinantes de cada orientación

Una vez que ya hemos establecido de un modo más o menos nítido las diferencias entre la orientaciones, el pensamiento y las estructuras innovadoras y conservadoras, vamos ahora a intentar explorar cuáles pueden ser las causas que favorecen la aparición de las unas o las otras. En el apartado IX.1., habíamos señalado la existencia de toda una corriente teórica de gran tradición y prestigio que trata de remitir las estructuras configuracionales del sujeto a su personalidad subyacente en un sentido mucho más amplio. En principio, las explicaciones de este tipo, lo repetimos una vez más, nos parecen perfectamente admisibles, pero si se recurre a ellas de manera unilateral, prescindiendo del entorno, pueden hacernos volver a ese excesivo énfasis en el sujeto, como entidad totalmente autodeterminada, al que hemos criticado ya en el apartado I.2.. Por ello, sin desprestigiar en ningún momento toda esta línea de investigación, nuestro propósito es explorar otras posibles vías de explicación, que también nos parecen potencialmente dotadas de una gran influencia. Se trata de la naturaleza de la ideología a la cual pueden remitirse los componentes ideológicos empleados y de la situación social en la cual se actúa. Ambos factores forman parte del entorno con el que interactúa el sujeto; conforman dos aspectos del mismo. Por ello, al insistir en su posible relevancia estamos intentando defender también la importancia del otro polo de la relación dialéctica sujeto-entorno. Con ello, estamos tratando de adoptar una perspectiva más amplia y más dinámica. No se trata, por ello, de desechar las explicaciones basadas en factores de personalidad, sino de situarlas dentro de un marco explicativo más comprensivo, lo cual obligará con seguridad despojarlas de parte del poder explicativo que se les estaba atribuyendo, indebidamente, como creemos nosotros. Pero al mismo tiempo, al situarlas dentro de una perspectiva más amplia, se podría abrir el camino para una recuperación de este tipo de planteamiento bajo una formulación mucho más compleja.

El primero de estos dos factores se encuentra constituido, como acabamos de señalar, por la naturaleza de las ideologías de las que se sirve el sujeto. Como ya vimos en el apartado I.4. el ser humano trabaja cognitivamente a partir de un repertorio colectivo del que se apropia selectivamente. Como su creatividad es limitada, su actividad cognitiva se encuentra hasta cierto punto restringida y determinada por la naturaleza de este repertorio y más aún cuando éste se encuentra ya en gran medida preestructurado, formando una serie de componentes ideológicos, a los que podemos intentar remitir a una serie de ideologías, en cuanto que tipos ideales. Siendo todo esto así, nos encontramos con que el sujeto se halla en gran medida condicionado por este particular elemento de su entorno constituido por

el repertorio ideológico del que tiene que servirse forzosamente para pensar y actuar. Vamos a suponer, entonces, que aquellas ideologías cuya estructura se asemeje ya de partida a la de una estructura configuracional conservadora o innovadora van a tender, también de partida, a conformar una configuración individual dotada de esta misma naturaleza. Así, las estructuras innovadoras y conservadoras no van a ser solamente algo propio de las configuraciones ideológicas de los sujetos reales, sino también algo propio de las ideologías, en cuanto que construcciones más abstractas.

El segundo factor se encuentra conformado por el entorno en el que actúa el sujeto. Suponemos que en aquellos casos en los que el sujeto tenga que compaginar diversas orientaciones de conducta, potencialmente incompatibles entre sí, se propiciará el desarrollo de una orientación de carácter conservador. Ello se deberá a la necesidad de conservar distintos componentes ideológicos que, en función de su importancia objetiva, también resultan subjetivamente importantes, y ello pese a las distintas contradicciones que se puedan suscitar entre ellos.

En los próximos apartados vamos a examinar detenidamente cada uno de estos dos factores, tratando de poner de manifiesto la complejidad de los mismos.

IX.10. Las ideologías de estructura conservadora

Cuando atribuimos a las ideologías la capacidad de determinar la posesión por parte del sujeto de una estructura innovadora o conservadora, estamos asumiendo necesariamente una serie de supuestos previos. El primero, y más importante, de ellos consiste en que los componentes ideológicos de los que se apropia el sujeto están contribuyendo a moldear su mente. De este modo, nuestra psique ha de encontrarse ideológicamente configurada. Como ya señalamos en el apartado I.2., al postular semejante influencia por parte de las ideologías, estamos rechazando cualquier determinismo psicologista unilateral. Este determinismo se basa en la tesis de que las ideas y las acciones de los sujetos pueden explicarse simplemente como una serie de respuestas a los diversos problemas suscitados, en última instancia, por su sistema de personalidad, es decir, constituyen medios de satisfacer las necesidades psicológicas personales. En este tipo de interpretaciones lo ideológico en sí se reduce a una mera corteza exterior, a un mero epifenómeno, carente en sí mismo de cualquier influencia. Por ello, sólo resulta interesante científicamente en cuanto que síntoma revelador de lo que puede esconderse detrás suyo. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se trata de explicar en exclusiva la profesión de una ideología hostil a los extranjeros como un simple medio de satisfacer ciertas necesidades personales, como la de descargar la agresividad reprimida o de reforzar la autoestima. En explicaciones así la ideología se reduce a algo adoptado para satisfacer una necesidad psicológica ya previamente conformada en su totalidad, y no como un agente que puede quizá, al menos en cierta medida, estar contribuyendo precisamente a configurar este conjunto de necesidades personales.

A este respecto, podemos recordar la postura defendida por Clifford Geertz en su sugerente artículo "La ideología como sistema cultural" (1987: Cap. VIII). En su opinión, las teorías más habituales para explicar la adopción de determinados puntos de vista ideológicos pueden dividirse en las que relacionan el planteamiento en cuestión con los intereses del sujeto o del grupo social al que pertenece y las que lo remiten a sus necesidades psicológicas individuales. Geertz denomina a las teorías del primer tipo, de orientación más sociológica, "teorías del interés, y a las del segundo, de tendencia más psicológica, "teorías de la tensión". Para él, ambos tipos de teorías son necesarios, pero incompletos; hace falta introducir también un enfoque complementario basado en el análisis de la lógica interna de la ideología en sí. Esto es precisamente lo que estamos intentando hacer a lo largo de toda esta investigación.

Para nosotros la raíz del poder conformador de la ideologías reside en el hecho de que suministran las combinaciones de principios que constituirán las configuraciones ideológicas de cada individuo. Naturalmente, estos individuos van a utilizar luego los distintos elementos ideológicos de los que se apropian como una materia prima a la que van a remodelar, en función justamente de sus necesidades. Y entre tales necesidades se pueden encontrar las de personalidad, cosa que no cuestionamos. Pero la capacidad creativa del sujeto, como llevamos intentando demostrar desde el Capítulo I, es limitada. Por lo tanto, aquél se encuentra en cierta medida constreñido por la lógica de las ideologías que ha adoptado. Siguiendo de nuevo a Uli Windisch (1990: p. 20), podemos decir que el sujeto no sólo actúa, sino que es actuado, en este caso por las ideologías, forjadas por otros, de las que él mismo se ha apropiado total o parcialmente.

A consecuencia de ello, si observamos que alguien se conduce, en mayor o menor medida, de un modo dogmático, ello quizá no se deba, de una manera primaria, a las exigencias de una naturaleza psicológica preexistente a cualquier ideología, sino más bien a la naturaleza de las ideologías de la que, por razones muy diversas, se ha apropiado. Pero luego, naturalmente, dada la dialéctica señalada entre el ser y el hacer, es muy probable que esta persona, al amoldar su estructura configuracional a la de esta ideología y al desarrollar un estilo de categorización acorde con ella, acabe por desarrollar una estructura y un modo de pensamiento de naturaleza conservadora, de los que podrá hacer uso en adelante incluso sobre nuevos campos de aplicación.

Se podría postular también, por supuesto, que existen personas con una fuerte predisposición a adoptar ciertos tipos de ideologías en vez de otros. Parece que hay personas que van de una ideología dogmática a otra, como es el caso de muchos de quienes han evolucionado en las últimas décadas desde una concepción dogmática de izquierda radical a otra de carácter liberal. Pero por más prometedora que resulte esta otra vía de investigación, nosotros estamos aquí interesados ante todo en inspeccionar la otra cara de la moneda³¹. Además, en casos como este último también se podría argüir que la adopción anterior de una ideología de este género habría propiciado el desarrollo consiguiente de una estructura configuracional y un estilo de pensamiento determinados, que luego habrían predisposto al sujeto a adoptar ideologías similares a la inicialmente profesada y después desechada por diversas razones.

Pero si queremos enriquecer nuestra perspectiva acerca de esta última cuestión, no podemos conformarnos con la mera asunción de la hipótesis de que la apropiación de una ideología con una estructura conservadora o innovadora contribuirá a organizar la estructura de la configuración individual de un modo igualmente conservador o innovador. Tenemos que avanzar un poco más. Tenemos que intentar explicar también por qué ciertas ideologías poseen tal estructura en particular, en

³¹ *Coincidimos con la afirmación de Rokeach de que el carácter "cerrado" o "abierto" de un modo de pensar es un hecho en sí independiente de la inteligencia de la persona. Esta tesis posee el indudable mérito de poner en cuestión esa prenoición del sentido común tan arraigada, según la cual las personas menos inteligentes son también las más dogmáticas. No obstante, aún reconociendo el mérito de esta ruptura con los tópicos al uso, podemos preguntarnos si, a posteriori, no se podría establecer una relación entre ambos rasgos psíquicos, si bien de carácter más complejo. Partimos del hecho, ya establecido en el apartado IX.5., de que una estructura configuracional más favorable a la innovación tiene, a igualdad de condiciones un carácter más complejo. Esta mayor complejidad exige de una mayor capacidad intelectual para construir y manejar esta configuración. Sin embargo, el hecho de que una cierta inteligencia sea necesaria para construir y manejar una estructura de este tipo no significa que el sujeto que la posea vaya a decantarse necesariamente por tal género de estructura. De este modo, en todo caso, podríamos aventurar que una cierta inteligencia va a constituir una condición necesaria, pero no suficiente, para el desarrollo de un estilo de pensamiento innovador. Y, por otra parte, una elevada inteligencia al servicio de un estilo conservador puede hacer a este último cumplir sus particulares objetivos mucho más eficazmente. Pero, al mismo tiempo, la adopción de un estilo y una estructura innovadores, con la mayor flexibilidad que conllevan, pueden llevar quizá al sujeto a desarrollar mejor las habilidades cognitivas que ambas requieren y a ser, en este concreto aspecto, "más inteligente".*

vez de otra diferente. Evidentemente, la explicación de este problema es enormemente compleja. Nosotros no aspiramos aquí en modo alguno a ofrecer una respuesta definitiva. Tan sólo vamos a ofrecer dos hipótesis, con las cuales esperamos poder empezar a explicar algunas facetas de este problema. Estas dos hipótesis tienen un carácter "estructural". No se refieren a posibles necesidades psicológicas o sociales a las que tengan que responder las ideologías. Hace abstracción de estos factores externos a la propia ideología en cuanto tal y tratan de encontrar ya en el seno de la misma algunos factores que propicien su conformación de acuerdo a una estructura u otra. De este modo, de acuerdo a estas dos hipótesis, una ideología va a poseer con más probabilidad una estructura más conservadora, cuando en mayor medida tengan lugar dos hechos distintos:

1) Cuando entre las representaciones generadas por las combinaciones centrales de la ideología de la que se trate existan algunas que se contradigan claramente con la experiencia empírica. Tal experiencia, en el caso de ser asimilada y reconocida, daría lugar a una situación de incompatibilidad potencial entre el ideal y la realidad del tipo ya descrito en los capítulos anteriores. Cuando no sea posible ignorar los datos percibidos, mediante los pertinentes procesos de categorización operativa, la manifestación de esta contradicción cognitiva resultará inevitable. Justamente, la profesión de una ideología simplista facilitará además la proliferación de contradicciones de este género, a las que habrá que hacer frente de los modos ya examinados.

2) Cuando en el seno de la ideología adoptada existan contradicciones entre sus diversos componentes. Esta situación, interna a una ideología es estructuralmente semejante a aquella que se produce dentro de una configuración ideológica cuando en ella figuran distintas combinaciones de principios, de diverso origen, que pueden dar lugar a categorizaciones potencialmente incompatibles entre sí.

Evidentemente, cuanto más global sea una ideología- al igual que ocurre con una configuración global-, mayor será, a igualdad de condiciones, la posibilidad de que se produzcan contradicciones entre las distintas combinaciones de principios que la integran. Y más aún cuando esta globalidad es el resultado de la articulación entre componentes ideológicos de muy diverso origen. Precisamente el carácter global de la ideología islámica va a favorecer la aparición de este tipo de incompatibilidades potenciales. Y es que cuando una ideología tiene este carácter es muy fácil que tienda a integrar componentes ideológicos de muy diversa procedencia, especialmente dentro su periferia. Ello resulta necesario en la medida en que no tiene respuestas para todo y ha de buscarlas fuera. De este modo, como ya hemos visto, el Islam podía tener un carácter central para muchos de nuestros informantes, pero en modo alguno constituía la única fuente de la que procedían los componentes ideológicos de los que se servían. Cuando la ideología que se profese no solamente ostente un carácter global, sino además sea marcadamente simplista esta tendencia se acentuará todavía más. Pues entonces un conjunto relativamente reducido de principios centrales tendrá que articularse con una serie de componentes ideológicos muy variados. De lo contrario, no podrán aprehenderse los hechos concretos con la riqueza necesaria. En tal caso proliferarán las incompatibilidades potenciales resultantes de esta combinación, pero también asimismo las resultantes de las posibles refutaciones empíricas de los juicios formulados a partir de estos componentes ideológicos tan marcadamente sencillos que con tanta frecuencia se tenderán a formular.

Nuevamente, cuando se produzcan contradicciones de este tipo, existirá una tendencia tanto mayor a preservar de todo cambio a ciertas combinaciones de principios en concreto cuanto más central sea la posición que ocupen. Pero, una vez más, vamos a encontrarnos aquí con una relación bidireccional. Pues el afán por preservar a toda costa los componentes centrales va a ser mayor también cuanto mayor sea el número de componentes periféricos que dependan de ellos, es decir, cuanto más centralizada se encuentre ya de por sí la ideología de la que se trate. De este modo, por una parte la existencia de una estructura configuracional conservadora incrementará el afán por preservar

los componentes ideológicos más centrales. Pero al mismo tiempo, cuando éstos se encuentren amenazados, será más probable que se tienda a desarrollar una estructura de este tipo.

IX.11. El caso específico de las ideologías religiosas

Ya señalamos en el apartado VI.2. como el hecho de que las ideologías religiosas establezcan la existencia de entidades supraempíricas, y les otorguen además una enorme relevancia a la hora de explicar cómo es el mundo, determinaba la puesta en marcha de una serie de procesos ideológicos encaminados a preservar de toda posible amenaza la creencia en estas entidades cuya existencia es tan dudosa. Por ello justamente, somos de la opinión de que cuando la ideología que se profese posea un carácter religioso, ello va a favorecer el desarrollo de un estilo de pensamiento conservador. Se trata, pues, de una variante particular del primer supuesto examinado en el apartado anterior. Este hecho se va a producir además con independencia de que ciertas ideologías religiosas, por su globalidad y su simplismo, pueden favorecer además este mismo conservadurismo.

La probable presencia de este estilo y esta orientación de carácter conservador va a dar lugar a una intensa actitud asimilacionista, o lo que es lo mismo, a una aguda falta de interés por poner a prueba las propias creencias comparándolas con la realidad, a una renuencia a acomodarlas a la misma.

Merece la pena evocar aquí, aunque sea brevemente, el penetrante análisis de Lukács (1967: p. 120-124) acerca del papel de la fe religiosa. La fe consiste, en general, y no sólo en el caso de la religiosa, en creer en algo sin poderlo deducir o inducir con una mínima certidumbre. Se trata de una disposición a admitir ciertos hechos sin tener suficientes razones para ello. Podemos definirla así en nuestros propios términos como una categorización a priori como verdaderos de ciertos hechos y como falsos de otros. Y lógicamente para preservar esta categorización apriorística habrá que recurrir a los distintos mecanismos defensivos que ya hemos estado examinando. Frecuentemente se trata de aceptar ciertas cosas simplemente porque lo dicen otros, de los que se supone que saben más que nosotros mismos acerca de un determinado tema. Por ejemplo, cuando estamos enfermos, acudimos al médico para que nos diga qué nos ocurre. La fe se basa entonces en la confianza depositada en ciertas fuentes de información, de la categorización de las mismas como fiables. Sin duda, siempre es necesaria una cierta fe, dada la pobreza de nuestros conocimientos. Continuamente debemos confiar en quienes conocen mejor que nosotros alguna determinada materia. Esta fe supone entonces el reconocimiento de una insuficiencia intelectual personal.

Pero en situaciones normales tratamos de reducir esta fe al mínimo. Tratamos de ir averiguando lo más posible sobre aquellas áreas que más nos interesan. De este modo, cuando se realiza una determinada afirmación o se toma una decisión en particular, se puede partir de una serie de conocimientos previos, gracias a los cuales se reduce razonablemente el margen de error al que hay que enfrentarse. Si queremos comprarnos un coche nuevo, preguntamos a los conocidos o nos informamos mínimamente acerca de los distintos modelos a los que podemos acceder. De igual manera, cuando se confía en un entendido, se procura seleccionarlo en función de los conocimientos existentes acerca de quiénes son realmente estos entendidos. Uno, en principio, busca un buen médico antes que uno que tiene mala fama. Y lo más habitual es que sólo se recurra a un curandero cuando los médicos fallan. E incluso teóricamente uno podría tomarse el tiempo y el esfuerzo para convertirse uno mismo en un experto.

Asimismo, conforme se incrementa la relevancia para nosotros del hecho sobre el que se pretende aprender gracias a estas fuentes privilegiadas de información, mayores son las medidas que se toman para reducir este margen de confianza que se ha otorgado. Se toman precauciones ante los

posibles fallos en los que pueden incurrir las fuentes a las que se recurre. La fe disminuye. El cheque se entrega cada vez menos en blanco. Se exigen más y más garantías. Si tenemos una dolencia leve y vamos al médico, creemos prácticamente a ciegas en lo que nos dice. Pero si el médico nos dice que en realidad la dolencia es grave y que, por ejemplo, tenemos que pasar por una costosa operación para salvarnos, empezaremos a dudar. Preguntaremos a conocidos, y seguramente visitaremos a otros especialistas antes de decidimos. De este modo, cuando la decisión se refiere a aspectos importantes de nuestra vida, nos volvemos menos confiados, porque es más lo que hay en juego. Es lo mismo que ocurre cuando la Administración o las empresas privadas exigen todo tipo de garantías documentales para la concesión de empleos, becas o premios.

De igual manera, en nuestra vida cotidiana nos volvemos progresivamente desconfiados cuanto más inverosímil es lo que se nos cuenta. Si alguien a quien apenas conocemos nos cuenta, por ejemplo, que está casado y cuenta con la edad suficiente, le creeremos seguramente sin mayores problemas, aunque quién sabe si no nos está mintiendo. Si nos dice que además es ingeniero, físico y biólogo al mismo tiempo, nos extrañarán ya tantas dotes intelectuales. En este caso quizá preguntemos a algún conocido común. Y si además nos relata algún hecho inverosímil, como que es multimillonario, aunque nada en su modo de vida lo revele, muy probablemente ya no le creeremos.

En cambio, la fe religiosa supone creer en un grado máximo, sin intentar disminuir el margen de error. Así, la insuficiencia inicial en los conocimientos poseídos no se intenta superar. Y ello atañe justamente a hechos que son muy importantes para la propia vida y que además resultan inverosímiles en relación con la visión del mundo que nos proporciona nuestro sentido común. De este modo, la fe no es ya una respuesta más o menos razonable ante el hecho de que no podemos saber de todo, y de que, por ello, hemos de creer forzosamente en ciertas cosas, y actuar en consecuencia, pese a la ausencia de una certidumbre suficiente. Pues en este caso ya no se pretende superar esta insuficiencia, más o menos provisional. La fe se convierte, por el contrario, en un medio autónomo de conocimiento, incluso en un medio selecto, por encima de la vulgaridad de los métodos empiristas.

En realidad, esta hipostatización de la fe es el resultado de una hipostatización de lo desconocido. Lo que no sabe en un momento dado no es considerado como algo no conocido en un momento dado, pero cognoscible, sino como algo substancialmente incognoscible por medios corrientes. Parafraseando a Lukács (1967: p. 138), "el aún no" deviene en un "para siempre". Se escinde, así, la realidad- al menos implícitamente -en una esfera conocida y manipulable y otra no cognoscible, que es rellenada con entidades suprasensibles.

Evidentemente, la fe no tiene por qué ser siempre absolutamente ciega. En un momento dado se puede rechazar a ciertos adivinos como falsos adivinos, al igual que a ciertos profetas, a ciertos santones o a ciertos santuarios. Pero no debe confundirse esta capacidad de examinarlos y descartarlos a todos ellos con la existencia de un verdadero sentido crítico, de una apertura efectiva hacia los datos empíricos, que supondría un abandono de la orientación conservadora. En este sentido, no nos parece acertada la crítica que realiza Jack Goody (1987: p. 54), a partir de la constatación de la posibilidad de estos descartes, contra la postura de Robin Horton (1977), de acuerdo con la cual el pensamiento de este tipo, en su caso concreto el "pensamiento tradicional africano", es un pensamiento "cerrado". Pues, todas estas correcciones atañen no a la representación general, sino sólo a las cualidades de un determinado agente. En realidad gracias a ellas, el sistema teórico en sí queda exento de críticas. Se trata en suma de una típica remodelación periférica en beneficio de la estabilidad del centro. De lo que se trata es de preservar la creencia general. Por ello, de acuerdo al modelo general analizado en el apartado VIII.6., cuando se acierta, se considera que el adivino o el santuario son válidos y cuando no es el caso, que son falsos, pero nunca se cuestiona el que haya de verdad adivinos o santuarios eficaces, aunque quizá sean un poco difíciles de encontrar.

En definitiva, como podemos ver, la fe constituye una disposición fundamental para la preservación de las ideologías religiosas. Podemos concluir con que cuanto más acentuadamente religiosa sea una orientación, mayor será el papel que jugará en su seno esta fe. Por ello justamente, parece razonable suponer que, entre aquellos de nuestros informantes entre los que la relación con lo trascendente resulta de gran importancia, la fe va a operar como un excelente instrumento defensivo, que preserva el conjunto de sus representaciones religiosas, tan útiles social y existencialmente para ellos, de las distintas amenazas con las que se pueden encontrar.

IX.12. La influencia de la situación social

Una vez que hemos terminado con nuestro examen de la influencia que puede ejercer la naturaleza de la ideología profesada, vamos ahora a ocuparnos del segundo factor que puede propiciar el desarrollo de una orientación, una estructura y un estilo de carácter conservadores. Se trata de la situación social por la que atraviesa el sujeto en un determinado momento. Nuestra hipótesis de partida consiste en que el sujeto tenderá en mayor grado al conservadurismo en la medida en que sostenga al mismo tiempo una serie de combinaciones de principios potencialmente incompatibles y estas combinaciones de principios ostenten además una elevada importancia objetiva para él. Partimos también de la hipótesis de que esta importancia objetiva determinará también su importancia subjetiva, es decir, su centralidad en el seno de la configuración ideológica de la persona. Es así como tiene lugar una adaptación del pensamiento a la conducta y al entorno la cual constituye uno de los momentos de la dialéctica general entre el pensamiento, la dialéctica y el medio externo.

Pero, ¿en qué consiste exactamente la mayor importancia objetiva de una determinada combinación de principios? Pues bien, podemos determinarla, en primer lugar, a partir de la importancia que posee el sector de la realidad al cual se refiere para la reproducción del sujeto, especialmente su reproducción inmediata, cotidiana. Según como se desarrollen las cosas en este sector de la realidad, el sujeto recibirá o perderá alguna cosa deseable para él. Por ejemplo, según la específica actividad profesional a la que nos dediquemos, cada sector de la actividad productiva va a poseer una particular importancia objetiva. Para una persona de ciudad la agricultura es algo lejano, poco relacionado con su reproducción inmediata. Para un agricultor se trata, en cambio, de un asunto de vital importancia. Todo lo relacionado con ella va a afectar de manera decisiva a su suerte personal. Por ello precisamente va a poseer también con toda probabilidad una gran importancia subjetiva para él, al contrario de lo que le ocurrirá sin duda al habitante de un medio urbano. Esta mayor importancia subjetiva implica en concreto que la agricultura y aquello más directamente relacionado con ella va a ser considerada por el propio sujeto como un elemento básico de la realidad con la que se enfrenta. Al ser esto así, una gran cantidad de predicados acerca de la realidad en su conjunto van a depender de los que se refieren, en primera instancia, a esta peculiar actividad. Es lo que ocurre cuando se hace de la actividad agrícola un elemento básico para la definición de la propia identidad personal o cuando se considera que todo lo asociado con ella va a tener una repercusión muy profunda sobre la propia vida. En estos casos la centralidad de la agricultura en el plano de las representaciones resulta posible en virtud de la centralidad de los principios de categorización relacionados con ella en el seno de la configuración ideológica del sujeto.

Del mismo modo, aquellas relaciones sociales que resultan igualmente de mayor importancia objetiva para el sujeto pueden pasar previsiblemente a poseerla también en el plano subjetivo. Es éste el caso justamente de aquellas que contribuyen en mayor medida a su reproducción inmediata. Se trata, así, de las relaciones por medio de las cuales el sujeto consigue todo aquello que necesita para esta reproducción, desde los medios para la satisfacción de sus necesidades materiales más perentorias, necesarias para su reproducción física, hasta las habilidades sociales y la consideración de los demás,

imprescindibles para su reproducción social. Asimismo, puesto que la relación del sujeto con su medio se va modificando, puede ocurrir perfectamente que ciertas relaciones sociales pierdan para él importancia objetiva, al tiempo que otras la adquieran. Ello resulta especialmente patente en lo que se refiere a los emigrantes de cualquier latitud. En su caso, mientras que las relaciones que mantenían con muchas de las personas conocidas en su medio de origen ven disminuido su papel, este papel es ahora ocupado por las relaciones con diversos extranjeros.

Pero pese a todo lo anterior, ciertas combinaciones de principios pueden ocupar evidentemente una posición central, sin tener por ello que estar especialmente relacionadas con este proceso de reproducción inmediata del sujeto. Ello es así debido a que el ser humano también observa y reflexiona sobre aquello con lo que no se relaciona de un modo tan directo. Por ello, nada nos parecería más erróneo que establecer una suerte de asociación mecánica entre la importancia objetiva y subjetiva de las cosas, las personas, los hechos y las relaciones.

Junto a las razones por las cuales una combinación dada de principios pueden ocupar una posición relativamente central, existe una segunda cuestión que nos interesa aclarar también. Se trata de las razones por las cuales el modo de adaptación a unas determinadas condiciones objetivas puede propiciar la aparición de ciertas incompatibilidades potenciales entre las distintas combinaciones empleadas por el sujeto, así como la intensificación de las ya existentes. Estas incompatibilidades no van a referirse ya únicamente a los modos en que las cosas y nosotros mismos somos percibidos, interpretados y valorados, sino también, y sobre todo, a las distintas orientaciones para la acción desarrolladas al respecto.

Para nosotros, las configuraciones ideológicas de muchos inmigrantes se caracterizan precisamente por estos dos rasgos que acabamos de exponer. Se trata de unas configuraciones ideológicas en la cual figuran una cantidad relativamente elevada de combinaciones centrales que mantienen entre sí unas incompatibilidades potenciales bastante intensas. Dada la centralidad de estas combinaciones, se hace preciso neutralizarlas mediante diversas operaciones integradas en un estilo más global de carácter conservador. Esta situación va a deberse a varias razones.

En el apartado I.10. habíamos descrito ya la situación en la que se encuentra el inmigrante extranjero en casi todos los lugares del mundo como atravesada por una serie de intensas contradicciones. La primera consiste en que el sujeto ha de vivir a caballo entre dos sociedades. A menudo se dice metafóricamente que el emigrante es un ser entre dos mundos. Desde luego lo es siempre en la medida en que cuando se traslada de uno a otro lleva consigo un amplio bagaje cultural, y lo es más aún cuando no se traslada sólo, sino formando parte de un colectivo de connacionales y convecinos más amplio. Pero, la utilidad de esta imagen se termina aquí en muchos casos. Es lo que ocurre, cuando la emigración supone la ruptura de los vínculos con aquellos que han quedado atrás en el lugar de origen. Este ha sido el caso de muchas de las emigraciones que se han dado a lo largo de la historia. En cambio, en el caso que estamos estudiando la emigración no supone tal ruptura para la mayoría de las personas implicadas en ella. El inmigrante evidentemente atenúa sus contactos con la gente de su país de origen, pero los mantiene en gran medida. La emigración prolongada puede conllevar con frecuencia evidentemente dos hechos. El primero es que la gama de personas del medio de origen con los cuales se mantienen relaciones se restringe. De este modo, los contactos van a quedar restringidos a los más allegados, como los parientes y los amigos más íntimos. Y junto a esta restricción de la extensión, va a tener en segundo lugar una restricción de la intensidad de estas relaciones. Pero pese a estas dos restricciones podemos decir que en la mayoría de los casos van a continuar unos contactos con el medio de origen bastante apreciables. A ellos se va a añadir la existencia de nutridas colonias de emigrantes, no sólo de la misma nacionalidad, sino con frecuencia de la misma localidad, siguiendo una tendencia frecuente en los movimientos migratorios y desde

luego claramente atestiguada en nuestro caso concreto (Cabello y Castien, 1998; López, 1993 y 1996; Pumares, 1996; Ramírez, 1998). Así, el inmigrante marroquí en la comunidad de Madrid es un ser entre dos mundos en el más exacto sentido de la palabra.

Siendo ya más concretos, esta condición general del inmigrante marroquí en España supone que la persona va a mantener una amplia red de relaciones sociales, que cruzan las fronteras. Este hecho es importante en la medida en que en este caso concreto, la emigración no supone una separación permanente y posiblemente definitiva de la sociedad de origen, como ocurría antaño con la emigraciones transoceánicas, ni tampoco el no volver a relacionarse nunca más con gente del propio medio de origen, como ocurriría en los emigrantes aislados, distintos de aquellos que emigran junto a un grupo más o menos nutrido de connacionales. De este modo, aquí no se produce una ruptura absoluta con aquellos con quienes antes se mantenían relaciones, sino que parte de estas relaciones, más o menos atenuadas han de compaginarse ahora con otras nuevas que van a ir tejiéndose.

Esta proliferación de relaciones sociales no es sólo cuantitativamente amplia, sino también cualitativamente diversa. Pues el individuo se halla obligado a entablar relaciones con personas de diferentes nacionalidades, las cuales se sirven muy a menudo de distintos principios de categorización social y de valoración moral. Ello le fuerza a conducirse de maneras diferentes ante diferentes personas. Y dado que estas personas van a organizar a la vez su comportamiento con respecto a él en función del desarrollado por él mismo, vive en una situación mucho más inestable de lo habitual y ha de intentar ser muy versátil, muy flexible. Ello es así especialmente en la medida en que, como veremos más detenidamente en el próximo capítulo, prácticamente carece de cualquier capacidad para hacer a los autóctonos comportarse del modo que a él le podría parecer apropiado, teniendo, por el contrario, que adaptarse, al menos hasta cierto punto, a las normas de estos. Todo ello va a favorecer una complejización de la configuración ideológica y, en consecuencia, un incremento, a igualdad de condiciones, del riesgo de la aparición de situaciones de incompatibilidad potencial.

Más en concreto, puede desarrollar diferentes orientaciones de conducta potencialmente incompatibles entre sí. Tales orientaciones van a hallarse ligadas a distintas categorizaciones de las personas y de sus comportamientos. Si uno se relaciona con españoles y marroquíes, puede intentar ajustar su comportamiento a los criterios de valoración de cada grupo, pero lo valorado por unos puede ser condenado por otros. Por ejemplo, lo que para unos pueda ser un síntoma de "modernidad" o de "integración", para otros puede ser percibido como una desviación con respecto a los mandamientos de Dios. Y la adaptación a estos requerimientos tan diferentes puede llevar al sujeto a desarrollar orientaciones hacia la acción y valoraciones e interpretaciones potencialmente incompatibles entre sí. Ante este problema, es necesario reaccionar de algún modo, lo cual activará una serie de complejos procesos cognitivos. Asimismo, la inestabilidad de lo que en el apartado I.10. denominamos el tipo de inserción social de estas personas determina que las posibilidades de que aparezcan contradicciones cognitivas sean aún mayores.

De igual manera, como ya venimos señalando desde el Capítulo V, las configuraciones ideológicas de muchos marroquíes combinan elementos de tres ideologías, la islámica, la modernista y la nacionalista. Se trata pues, ya de partida, de un repertorio individual muy rico, lógico resultado de un repertorio colectivo conformado por una abigarrada y compleja mezcla de elementos de lo que a grandes rasgos podemos llamar la cultura arabo-islámica y la occidental. Obviamente en unas configuraciones ideológicas construidas con elementos tan dispares parece lógico suponer que nos vamos a encontrar con la presencia de un gran número de incompatibilidades potenciales. La emigración, al posibilitar un mayor conocimiento de otras ideologías pueden además conducir a un notable enriquecimiento de este repertorio ya de por sí tan compejo. Ello va a incrementar aún más la posibilidad, a igualdad de condiciones, de que se generen contradicciones cognitivas.

En gran medida, estas nuevas posibilidades de enriquecimiento cognitivo que brinda la emigración son aprovechadas debido a las circunstancias objetivas que impulsan al sujeto a incrementar su nivel de apropiación respecto al repertorio colectivo. Pues la necesidad de mantener distintas relaciones con miembros de diferentes colectivos le incita al sujeto a proveerse de una gama relativamente extensa y variada de principios de categorización social. Así, muchos de estos componentes cognitivos pueden servir ahora para legitimar los nuevos modos de comportamientos que va a haber que desarrollar. De este modo, estas nuevas circunstancias vuelven al sujeto más receptivo hacia el bagaje cultural existente a su disposición. Es así como se produce una convergencia entre los efectos de la exposición a un repertorio más rico y de unas nuevas condiciones de vida.

Además de esta mayor proclividad al enriquecimiento cognitivo, estas circunstancias pueden llevar al sujeto a activar principios que hasta el momento mantenía en un estado latente o subalterno o a otorgar una función más central a aquellos que antes ocupaban una posición más periférica.

Con todo ello, las condiciones favorables a la proliferación de situaciones de incompatibilidad potencial se multiplican. De este modo, la introducción de todas estas hipótesis nos permite ahora dar una mayor precisión y exactitud a los planteamientos esbozados inicialmente en el Capítulo I.

Más en concreto, las incompatibilidades potenciales cognitivas que pueden producirse en el caso de los inmigrantes van a responder a varios de los tipos ya examinados en los capítulos anteriores. En primer lugar, pueden aparecer contradicciones entre las distintas categorizaciones a las que se puede someter a los miembros de una misma clase lógica. Es lo que ocurre cuando ciertos actos o ciertas personas son a un mismo tiempo objeto de distintas categorizaciones morales, como cuando ciertas formas de comportarse son consideradas como acordes con la modernidad y por lo tanto dignas de elogio o, por el contrario, desviaciones con respecto a los mandamientos divinos y, en consecuencia, reprobables. De este modo, con más frecuencia de la habitual, estas personas seguramente tendrán que categorizar a alguien de un determinado modo, mediante una determinada versión de un principio, y hacerlo luego de otro, valiéndose de otra versión diferente del mismo. Por ejemplo, tras una mala experiencia con un español, se puede descalificar globalmente a todos los *nasara* (plural de *nesrani*) como "infieles", en quienes no se puede confiar. Y, al mismo tiempo, se puede justificar la amistad con otro español, aduciendo que estos mismos *nasara* también creen en Dios y "hacen cosas buenas".

Pero asimismo, con frecuencia, ello puede deberse a que dos principios mantienen dos articulaciones mutuamente inversas como resultado de su inserción dentro de dos triadas de principios diferentes, como ocurre cuando las categorías de marroquí o español se asocian con la islamicidad o con la falta de ella, con todas las categorizaciones morales aparejadas luego con cada alternativa. Igualmente, puede aparecer una situación de incompatibilidad potencial entre la categorización ideal de un objeto y la real. Era lo que ocurría cuando uno mismo acababa viéndose a sí mismo como alguien que desafía los preceptos del Islam, en contra de lo debido. E incluso puede darse el caso igualmente de que se produzca una contradicción entre la categorización ideal y real no de un objeto en sí, sino de toda una clase lógica. Es esto lo que pasa, por ejemplo, cuando en contra de lo previsto se pasa a categorizar negativamente a un grupo social, al que se desea categorizar mejor, o al revés, dependiendo del tipo de relaciones sociales que se mantengan con él. Sería éste el caso de la visión positiva de las sociedades occidentales, en función de su mayor grado de bienestar, que podría entrar en contradicción con aquella que se desprendería para algunos de su no islamicidad.

Evidentemente, en la medida en que con cada colectivo se mantenga un conjunto particular y delimitado de relaciones sociales, se puede evitar hasta cierto punto que tales incompatibilidades pasen

de la potencia al acto. Sobre cada conjunto de relaciones se aplicaría una configuración ideológica particular que permanecería desligada de las otras. De hecho, todos nosotros en una cierta media mantenemos relaciones sociales muy dispares relativamente separadas entre sí. En el caso de ciertos inmigrantes marroquíes, y tal y como veremos más detenidamente en el próximo capítulo, es lo que ocurre con aquellos que restringen sus relaciones con los españoles al ámbito puramente económico, desarrollando su vida afectiva con otros marroquíes. Pero no siempre es posible mantener esta compartimentación. Y entonces pueden surgir contradicciones subjetivas, pero también problemas objetivos ante las malas actitudes generadas entre aquellos con quienes se quiere mantener una relación favorable cuando éstos perciben un comportamiento que les parece incorrecto.

Ante estos problemas objetivos se puede reaccionar de diversos modos. El más importante consiste en remodelar la propia conducta, con el fin de hacerla más aceptable, si es posible, para aquellos con quienes se quieren mantener buenas relaciones. Pero estas remodelaciones pueden propiciar ulteriormente ciertas críticas por parte de otros, e incluso de uno mismo. Se convertirán entonces en fuente de nuevas contradicciones cognitivas y, acaso, de nuevos problemas objetivos, con lo cual el proceso va a continuar ininterrumpidamente. Uno de los principales factores que dificultan el que, pese a esta compartimentación y esta orientación hacia la cotidianidad, la contradicción no quede en estado latente va a consistir en la intensidad de la misma y sobre todo en la centralidad de las combinaciones de principios implicadas en ella, que, como ya hemos visto, en muchos casos es bastante elevada.

De este modo, la inestabilidad y la complejidad de su tipo de inserción obligan al inmigrante a modificar sus principios categorizadores de un modo más *ocasional* que *permanente*. Le resulta más cómodo tratar de *neutralizar temporalmente* las incompatibilidades potenciales mediante estas operaciones, que enredarse en la ardua labor cognitiva de eliminarlas definitivamente, por medio de una remodelación de gran parte de su configuración ideológica, incluidos algunos de sus principios centrales.

Así, la emigración se nos presenta como un caldo de cultivo especialmente fértil para la aparición de incompatibilidades potenciales, para la respuesta ante las mismas mediante ciertas estrategias cognitivas de carácter conciliador, y, en definitiva, para el desarrollo de un estilo de pensamiento relativamente conservador, dirigido a preservar ciertos componentes ideológicos en un contexto de cambio cognitivo. Pero en realidad, como también señalamos ya en el Capítulo I, con todo ello no hace más que recoger de un modo especialmente paradigmático una serie de características comunes a otras muchas condiciones sociales, como la de los desclasados en cualquier tiempo y lugar o la de todos aquellos que, por su posición socialmente subordinada, se encuentran en una situación en la que lo que ganan manteniéndose dentro de un determinado orden social lo pierden también en virtud de este mismo sistema de relaciones. Y por otra parte, como todas estas situaciones pueden presentarse en ciertos períodos de la vida pero no en otros, resulta ahora mucho más fácilmente comprensible el hecho de que una persona puede ser más o menos dogmática en diferentes etapas de su vida.

IX.13. Estructura configuracional y componentes ideológicos generales

Creemos que a lo largo de los apartados anteriores hemos conseguido distinguir ya con bastante nitidez dos tipos distintos de orientaciones, estilos de pensamiento y estructuras configuracionales articulados entre sí. Estos dos grandes tipos ideales constituyen en nuestra opinión un fenómeno psicosocial perfectamente delimitable por sí mismo. Por todo ello, pensamos que es un grave error metodológico entremezclar este objeto de estudio con otro muy distinto, consistente en la profesión de una serie de ideas más o menos concretas acerca de la realidad, es decir, con la utilización de unos específicos componentes ideológicos generales. Esta es justamente una de las mayores

deficiencias de las que adolecen para nosotros estudios clásicos como los de Adorno et alii (1965) o Rokeach (1960 y 1984), a los que tanto debemos por otra parte. En concreto, este último autor incluye dentro de las propiedades distintivas de la "mente cerrada", no sólo las características estructurales y dinámicas que hemos ido describiendo en los apartados anteriores, sino también la frecuente presencia de determinados "contenidos", como lo son un acentuado grado de autoritarismo o una orientación temporal hacia el pasado o el futuro, en vez de hacia el presente.

Esta decisión no tiene nada de casual. Rokeach se propuso, muy meritoriamente en nuestra opinión, superar los límites de ciertos enfoques anteriores como el de Adorno y sus colaboradores. Estos autores habían rastreado los rasgos caracteriológicos de las personas más o menos propensas a la adopción de planteamientos ideológicos de extrema derecha. Pero esta investigación, a pesar de su indudable valor, planteaba ciertos problemas. Uno de ellos consistía en que muchos de los elementos ideológicos que caracterizaban al ultraderechismo no son exclusivos del mismo. Es el caso de la hostilidad contra el que piensa de un modo diferente, la creencia en la necesidad de que los más preparados dirijan a los que lo están menos, la consideración de la violencia como un buen método para resolver problemas políticos, la desvalorización de la vida presente o la fe en un radiante porvenir. En el ambiente propio de la Guerra Fría, Rokeach se hace claramente eco de las similitudes entre comunismo y fascismo tan a menudo denunciadas desde planteamientos liberales y socialdemócratas. Ambos parecen guardar profundas similitudes estructurales, por encima de sus diferencias concretas. Y ello permite encuadrarlos dentro de un modelo de pensamiento más general.

Nos parece un indudable acierto por parte de este autor el haber alcanzado un mayor nivel de abstracción, el cual le ha permitido hallar puntos en común entre planteamientos ideológicos diferentes. Se nos muestran, entonces, las similitudes existentes entre, por ejemplo, considerar a los judíos o a los negros como seres inferiores y odiosos y pensar lo mismo acerca de los burgueses. De este modo, Rokeach acierta para nosotros plenamente cuando señala que las personas de izquierda radical, que en las investigaciones de Adorno y sus colaboradores aparecían como desprovistos de prejuicios raciales o étnicos, pueden poseer otros muy semejantes e igualmente intensos. Con ello, Rokeach ha logrado despegarse del contenido más concreto y ha alcanzado rasgos más generales. Todo ello es justamente lo que nosotros hemos intentado hacer también modestamente en el apartado V.9., cuando hemos establecido tres componentes ideológicos generales como lo son las visiones más o menos grupalistas, estáticas o competitivas de la realidad junto con sus contrarias.

Lamentablemente, él no prosiguió por este camino. No continuó perfilando y puliendo el objeto que tenía entre manos. Así, del mismo modo que sus predecesores equiparaban los contenidos ideológicos más concretos- por ejemplo, el antisemitismo -con los más generales-, por ejemplo, el grupalismo -él no distingue con suficiente claridad estos componentes ideológicos más generales de lo que es en sí el funcionamiento general de una estructura mental conservadora o innovadora.

Para Rokeach, los rasgos más generales que conforman las estructuras "abierta" o "cerrada" ostentan un carácter "formal" o "estructural", mientras que los que atañen a- lo que nosotros denominaríamos -estos distintos componentes ideológicos se refieren al "contenido". En nuestra opinión, y de acuerdo a lo expuesto en el apartado I.5., no debemos considerar la "forma" y el "contenido" como dos entidades cualitativamente distintas. Lo que les diferencia no es en realidad más que su mayor o menor nivel de generalidad. La "forma" es un conjunto de rasgos estructurales con un carácter más general que los que integran el "contenido". El nivel de abstracción del que ha de hacerse uso para aislar la primera es evidentemente superior que el que se requiere para el segundo y es ello lo que nos permite afirmar también que, desde un punto de vista epistemológico, la "forma" es una entidad más abstracta que el "contenido". Pero como estas diferencias en el grado de generalidad y abstracción son cuantitativas, son igualmente relativas. Algo es más general o más abstracto en

comparación con otro algo que lo es menos. Por lo tanto, cualquier estructura puede ser una "forma" respecto a otra más concreta y particular y ser un "contenido", en relación con otra más abstracta y general. En este sentido, los "contenidos" concretos que Rokeach atribuye a sus estructuras mentales "abiertas" o "cerradas" podrían constituir auténticas "formas" respecto a los componentes ideológicos más concretos que definen, por ejemplo, las distintas ideologías de derecha o de izquierda. Naturalmente, resulta legítimo continuar distinguiendo entre "formas" y "contenidos", en la medida en que se trata de una terminología muy sencilla y cómoda. Pero no debe olvidarse en ningún momento el carácter relativo de la distinción entre ambos.

Una vez que esta distinción queda planteada de este modo, podemos deducir que en realidad Rokeach está postulando que las mentes "cerradas" y "abiertas" poseen dos tipos de estructuras, uno más general y otro más particular. Ambos tipos de estructuras pueden quedar entonces analíticamente disociados. Esta primera medida supone una prosecución de la vía ya emprendida por el mismo Rokeach. Del mismo modo que él ha abstraído los componentes ideológicos generales de las ideologías concretas y los ha disociado, de lo que se trata ahora es de separar analíticamente estos componentes ideológicos generales de la estructura más general de la configuración ideológica. Las afirmaciones de Rokeach pueden ser entonces finalmente reformuladas como una hipótesis acerca de la existencia de una correlación entre cada tipo de estructura general y ciertos tipos de estructuras particulares. O dicho de otro modo, como una correlación entre la presencia de los estilos innovadores o conservadores y la de ciertos componentes ideológicos, en cada caso.

En los apartados siguientes vamos a emprender tres tareas. La primera consiste en analizar brevemente los componentes ideológicos de los que se ocupa este autor. A continuación, vamos a intentar examinar en qué medida estos distintos componentes ideológicos se encuentran presentes en cada una de las tres ideologías que ya hemos descrito anteriormente, o dicho de otro modo, en qué medida estas ideologías pueden ser remitidas a estos componentes. Debe quedarle claro al lector que no pretendemos definir ninguna de estas ideologías en función de ninguno de los componentes generales que iremos delimitando, ya que no pensamos que se las pueda reducir a ninguno de ellos. Solamente deseamos explorar hasta qué punto sus diferentes versiones se alimentan de los mismos.

Nuestra segunda tarea consistirá en establecer en qué medida estos componentes ideológicos se corresponden con un estilo y una estructura configuracional conservadora o innovadora. Gracias a ello, podremos también dilucidar de manera aproximada el grado en el que cada una de las tres ideologías de las que nos estamos ocupando se corresponde mejor o peor con cada uno de estos dos estilos y estructuras.

Estos análisis nos ayudarán a fundamentar mejor la disociación que hemos trazado entre estos componentes ideológicos, por una parte, y las estructuras configuracionales y los estilos de pensamiento, por la otra. Pues nos mostrarán que esta correspondencia es un hecho complejo y problemático, es decir, un hecho que acontece sin duda en ciertas ocasiones pero en otras no. Para ello, trataremos de aclarar cuáles son los rasgos de cada uno de estos componentes que favorecen esta correspondencia y cuáles son los que la dificultan. Asimismo, las correspondencias de este género van a poseer un carácter bidireccional. De este modo, los contenidos ideológicos van a poder ser sustentados con mayor facilidad, en la medida en que la estructura más general de la configuración en la cual se insertan ostenta un carácter conservador o innovador. Pero, al mismo tiempo, esta estructura va a darse con más probabilidad cuando de lo que se trate sea de organizar estos específicos componentes ideológicos.

Sin embargo, ninguna articulación es inevitable. E incluso con un poco de ingenio, la gente puede establecer las opuestas. Por ejemplo, como veremos más adelante, es indudablemente cierto que

a menudo el dogmatismo y el autoritarismo se corresponden. Pero es perfectamente factible igualmente que alguien sostenga contra viento y marea, desechando por sistema cualquier argumento en contra, la maldad de toda autoridad y la necesidad de una libertad individual absoluta. En este caso tendríamos ante nosotros un antiautoritarismo dogmático.

Del mismo modo, es cierto generalmente que las ideas grupalistas se preservan muy bien, mediante el ejercicio de un pensamiento dogmático. Así, gracias a él, pueden conservarse por largo tiempo ciertas imágenes estereotipadas acerca de alguna categoría social, pese a todas las evidencias en contra. Este hecho es de sobra conocido y no hace falta insistir más en él. Pero también es cierto que un planteamiento universalista también puede integrarse dentro de una configuración que funcione de un modo conservador. En este caso se sostendría de un modo dogmático que todos los seres humanos comparten, por el hecho de serlo, una serie de rasgos comunes y que cualquier ser humano, independientemente de las concretas categorías sociales en las que pueda quedar luego encuadrado, puede ser adscrito a las más diversas categorías físicas y psíquicas. De acuerdo con Marvin Harris (1978: p. 79-80), esta posibilidad teórica se plasmó hasta cierto punto en la realidad en los Estados Unidos durante los años previos a la Guerra de Secesión. Los defensores de la desigualdad racial y, por lo tanto, de la esclavitud contaban con una serie de argumentos que en aquel momento una gran parte de la sociedad aceptaba como "científicos". No lo eran realmente. Pero lo que nos interesa es que los defensores de la igualdad racial no disponían de una teoría científica para rebatir tales argumentos, tal y como ocurre hoy en día, sino tan sólo de la particular interpretación de la Biblia a la que se aferraban. En este caso, estaban sosteniendo su punto de vista universalista, a costa de hacer oídos sordos a razonamientos que parecían convincentes en aquel momento.

En suma, el dogmático no tiene por qué ser siempre favorable a ideas discriminatorias o autoritarias. Y tampoco tiene por qué serlo a ideas que luego demuestren ser las más acertadas científicamente.

Como tercera tarea, vamos a tratar de mostrar cómo estos distintos componentes ideológicos se combinan también frecuentemente entre sí. Ello es posible gracias a que los diversos principios que los componen pueden combinarse, sin que aparezcan demasiadas incompatibilidades potenciales entre las categorizaciones generadas por ellos. Pero una vez más trataremos de dejar claro igualmente que estas articulaciones, tampoco son ineludibles. Pueden darse o no, aunque es frecuente que lo hagan.

IX.14. Autoritarismo versus liberalismo

El primer componente del que nos vamos a ocupar consiste en la concepción más o menos autoritaria o liberal de la existencia humana que puede profesarse, entendiendo el término liberal en un sentido muy amplio, sin reducirlo a la ideología que lleva este nombre. Podemos considerar que una representación será tanto más autoritaria cuanto ostente en mayor medida los dos siguientes rasgos.

El primero consiste en la valoración como positiva y necesaria de la existencia de una gran número de reglas, mediante las que se va a limitar drásticamente la gama de acciones que podría realizar en principio cualquier individuo. Existen, así, una serie de normas que se deben cumplir y las desviaciones respecto a las mismas son consideradas reprobables y merecedoras de castigo. De este modo, se restringe de un modo muy acusado la libertad de acción de la persona. Al principio que valora esta situación ideal de restricción de la conducta y condena el "libertinaje" lo podemos denominar *disciplinario*. A él se subordina toda una configuración ideológica a la que podemos denominar del mismo modo.

El segundo de estos rasgos distintivos estriba en la categorización de las personas como más o menos preparadas, como más o menos capaces de saber lo que debe hacerse. Ello da lugar a una distribución asimétrica del poder, de tal modo que unos mandan y otros obedecen. Al principio que establece esta distinción y a la configuración que se les subordina los vamos a denominar *elitistas*.

Ambos principios pueden ser combinados. Cuando se postula que unas personas deben dirigir a las otras, también es fácil sostener que las primeras han de controlar a las segundas, ejerciendo un control vertical sobre ellas. Este hecho se suele legitimar mediante la tesis de que quienes ejercen este control se encuentran más capacitados que quienes lo sufren. Sin embargo, no hay que pensar que el primer hecho, la restricción de la gama de comportamientos posibles sólo pueda darse cuando existe un control vertical. El control horizontal entre iguales es muy eficaz. Ya Tocqueville en *La Democracia en América* (1985: p. 232-246) nos legó algunos penetrantes pasajes acerca de la "tiranía de la mayoría".

Asimismo, tampoco podemos olvidar que en ciertos casos puede aparecer una incompatibilidad potencial entre ambos postulados. Pues, quienes ejercen el poder poseen asimismo la posibilidad de actuar con una enorme libertad, que se contradice con la restricción obligada de la gama de conductas posibles. Esta incompatibilidad sólo se puede eliminar o neutralizar por medio de una diferenciación entre las cualidades morales de quienes mandan y quienes obedecen. Los primeros no se equivocan tanto y sus errores no van a ser tan graves. Ya en el apartado VIII.5. nos hemos referido justamente a cómo muchos informantes criticaban las libertades que se tomaban quienes debían encontrarse socialmente subordinados- mujeres o menores -pero no los posibles abusos de quienes estaban por encima de ellos.

Como quiera, el principio elitista y el disciplinario se combinan con facilidad y dan lugar a un principio más complejo, que categoriza como moralmente correcto el dominio severo de una elite sobre los demás. A este principio lo vamos a denominar principio *autoritario*.

De nuevo, al considerar al autoritarismo como un componente ideológico general, común a distintas ideologías más particulares, estamos adoptando un punto de vista que difiere substancialmente del sustentado por Rokeach (1960: Cap. I y II, y 1984). Este autor distingue como una instancia previa a las cogniciones centrales que definen los aspectos más básicos de la realidad, es decir, a las de carácter central, otras, aún más centrales, acerca de las fuentes de autoridad. Se trata de una serie de creencias acerca de cómo se obtiene el conocimiento o a quién hay que creer y a quién no. Seguramente la razón por la cual Rokeach adopta este punto de vista reside en la importancia concedida a los procesos de socialización, como medio de configuración de la personalidad, importancia que, como hemos visto ya, sostienen los diversos autores que remiten el estilo conservador de un modo marcadamente unilateral a las características del sistema de personalidad. Evidentemente, las creencias acerca de las fuentes de autoridad constituyen creencias que determinan en gran parte los fundamentos del resto de los puntos de vista sustentados. Vienen a constituir creencias acerca de la puerta de entrada de la información, acerca de lo que debe pasar y lo que no, para luego servir como material para edificar el resto de la construcción cognitiva. Hasta este punto, el planteamiento de Rokeach produce la impresión de ser relativamente razonable.

Sin embargo, no nos parece aceptable a fin de cuentas, por la sencilla razón de que las ideas acerca de lo que debe creerse y de a quien debe tomarse en cuenta vienen determinadas por otras ideas que versan acerca de cómo es el mundo y quién es cada quien. En consecuencia no resulta posible establecer de manera unilateral y sistemática la prioridad de unas creencias sobre otras. Por ello, tampoco podemos atribuir, en definitiva, a las creencias sobre las fuentes de autoridad una posición más central que a las demás. De este modo, debemos desechar la propuesta tripartita de Rokeach y

conservar nuestro modelo más simplificado, basado simplemente en la distinción entre centro y periferia.

Tras esta primera aclaración, vamos a rastrear las posibles articulaciones que pueden establecerse entre este componente ideológico general y otros de los que ya nos hemos venido ocupando. En primer lugar, parece bastante claro que la diferenciación de las personas en categorías sociales con rasgos psíquicos y deberes y derechos muy diferenciados supone claramente la presencia de un componente grupalista en el seno del componente elitista. Del mismo modo, el juicio negativo, propio del componente disciplinario, hacia aquellos que se desvían con respecto a la norma va a coincidir justamente con la idea de que los comportamientos desviados con respecto a los seguidos por el conjunto de los miembros del grupo pueden suponer una alteración de las cualidades que es preciso poseer y en consecuencia una renuncia más o menos amplia a la identidad grupal. Al mismo tiempo, pueden constituir igualmente un ejemplo negativo, distorsionador de la misma. De este modo, aunque por razones diferentes, el grupalismo y el autoritarismo pueden coincidir en su condena de los comportamientos desviados y en su sustentación de un imperativo uniformizador o asimilacionista, al cual ya nos referimos en el Capítulo V.

En el caso de las tres grandes ideologías de las que nos estamos ocupando a lo largo de esta investigación, el componente autoritario mantiene una relación diferente con cada una de ellas. En cuanto a la ideología modernista, resulta claro que este componente autoritario puede entrar en contradicción con aquel otro componente que se encuentra presente en muchas versiones de la misma, de acuerdo con el cual el ser humano debe acceder progresivamente a distintos niveles de autonomía. De hecho, en gran medida la discusión realizada en el capítulo anterior acerca de las posibilidades de conciliación entre modernismo e Islam, se centraba, con más exactitud, en la posibilidad de conciliar el liberalismo propio de la primera con el autoritarismo característico de algunas versiones de la segunda. No obstante, la conciliación entre modernismo y autoritarismo es posible y se ha ensayado en muchos casos. Para ello se van a distinguir entre dos etapas de la evolución humana. Habrá así una etapa futura, e ideal, en la que existirá presuntamente una mayor libertad y una etapa presente en la que los mecanismos represivos son todavía necesarios, justamente como medio para perfeccionar a la sociedad lo suficiente para alcanzar el ansiado estado ideal. Este ha sido el caso de ciertas versiones del marxismo.

En lo que respecta a la ideología nacionalista, esta constituye lógicamente una variedad del grupalismo. En consecuencia, aunque en modo alguno puede afirmarse que el nacionalismo presuponga el autoritarismo, puede ser altamente compatible con el mismo. Pues ocurre que una cierta dosis de represión puede parecer quizá necesaria para combatir a aquellos cuyo comportamiento no se adecúa al que debe corresponder a los miembros de una determinada nación. Del mismo modo, es frecuente sostener que los extranjeros residentes en el territorio nacional han de encontrarse debidamente subordinados y controlados, con el fin evitar molestias a los autóctonos.

Y en lo que respecta a la ideología islámica, podemos señalar una serie de hechos muy interesantes. En primer lugar, nos encontramos con la existencia de una serie de normas que restringen drásticamente la gama de comportamientos posibles y que en ciertos casos son muy detalladas. Existe la obligación de cumplir con ellas, y de evitar comportamientos desviados, los cuales como ya hemos visto pueden amenazar la integridad de la sociedad. En segundo lugar, resulta bastante claro que la exigencia de sumisión absoluta a Dios, aunque éste puede ser benévolo, es el resultado de una visión absolutamente jerarquizada de la realidad.

Este esquema de jerarquización absoluta entre quien manda y quien obedece puede ser transferido además a otros aspectos de la existencia. Podrá ser aplicado, así, sobre otras relaciones

entre inferiores y superiores, como padres con hijos, maridos con esposa, gobernantes y gobernados. De este modo, estas relaciones quedarían asimiladas al paradigma ejemplar de la relación con Dios (Jamous, 1996: p. 231). Con ello se configuraría la forma que deben tener y se legitimaría, así, un determinado modo de relación social (Castien, 1999: p. 50).

Pero si bien esta asimilación es posible, y se lleva a cabo a menudo, tampoco podemos olvidar por otra parte que al postularse la omnipotencia absoluta de Dios y la obligación de una sumisión absoluta a su voluntad, cualquier poder de un ser humano sobre otro queda entonces por completo relativizado. El ser humano no debe someterse a la ley de los hombres, sólo a la de Dios. De la misma forma, no debe adorar nada salvo a Dios, ni a falsos dioses, ni a gobernantes e incluso a otros "ídolos" como el mundo, el consumo, el sexo etc (Asad, 1995: Cap. II ;Talbi, 1987: p. 3-4). De este modo, el autoritarismo en la relación con Dios, puede poner límites al autoritarismo de la relación entre las personas, como ha apuntado muy agudamente Roger Garaudy (1989: p. 7-8).

Tras este examen tan somero de todas estas articulaciones, en realidad tan sumamente complejas, vamos ahora a examinar de qué modo el autoritarismo puede articularse con un pensamiento conservador. Ocurre, en primer lugar, que este componente autoritario puede servir para desacreditar ciertas críticas a los propios planteamientos, junto con las ideologías a las que pueden remitirse las mismas. Pues éstas podrán ser descalificadas como sustentadas por personas carentes de la necesaria preparación. En este punto la convergencia con el grupalismo es muy acentuada. Tales descalificaciones no deben confundirse con la formulación de contra-argumentos auxiliares, ya que no se trata de críticas basadas en la utilización de componentes ideológicos de carácter suplementario, sino en el empleo de otros de carácter permanente y estable. Por ello, no se trata de meros mecanismos de defensa provisionales, a los que se puede recurrir en ciertos casos, sino de mecanismos de defensa cuya utilización es continua. De este modo, la presencia de este componente autoritario va a tener lugar en ciertos casos no en el seno de esa reserva tan inestable de herramientas suplementarias, sino en el de la propia configuración ideológica de carácter más permanente. Así, finalmente la posesión de un componente ideológico autoritario en cualquier ideología constituirá ya de por sí un importante mecanismo defensivo para la misma, con independencia de cualquier otro rasgo estructural que pueda poseer asimismo.

Si queremos tirar un poco más de la madeja, tendremos que rastrear cuáles son las razones de que unos sepan más que otros. Una de estas razones va a estribar en la posesión por parte de los primeros de unos medios de acceder al conocimiento que estén vedados a los demás. Con frecuencia va a darse entonces lo que Lukács criticó como una "teoría aristocrática del conocimiento" (1975: p.38). El paradigma de este conocimiento al alcance de unos pocos es el de tipo místico, obtenido en unos estados psíquicos un tanto peculiares y que sólo algunos logran experimentar. En ello se diferencia del conocimiento empírico que en principio se encuentra a disposición de cualquiera que disponga del tiempo y el interés necesario para investigar una determinada cuestión. De un modo menos ambicioso también presentan caminos reservados para la sabiduría todas aquellas filosofías en las cuales el conocimiento se adquiere mediante diversas formas de intuición (Lukács, 1975: p. 36-42). En todos estos casos aquellos que no tienen acceso a este conocimiento privilegiado deben creer a quienes lo poseen, e incluso dejarse guiar por ellos.

En lo que respecta en concreto a la ideología islámica ciertamente nos encontramos con numerosos fenómenos de misticismo, pero estos son muchas veces minoritarios y además son condenados por parte de los musulmanes. Posee mucha mayor importancia el hecho de que el propio fundamento de esta ideología, es decir, el Corán y los *hadices*, sea el resultado de una revelación. No se ha accedido a ellos mediante una combinación entre reflexión y observación, sino a través de una revelación realizada por Dios a una serie de elegidos. Estos han podido acceder a aquello que les está

vedado a los demás, los cuales deben creer en esta revelación. Para la mayoría de los musulmanes, es decir, para los "ortodoxos", esta revelación ha concluido con la muerte de Mahoma, que es el sello de los profetas. A partir de ahí, ya no ha habido ningún nuevo mensaje divino, sino únicamente una interpretación de la revelación, encomendada a los más sabios. Ello permite además establecer junto a la distinción entre Dios y el ser humano una segunda jerarquización entre sus intérpretes más autorizados y el resto de la humanidad.

Todo ello nos muestra como, una vez que se acepta la existencia de una revelación, es decir, que se admiten los supuestos sobre los que se asienta la posibilidad de la misma, la ideología islámica resulta profundamente impermeable a las críticas externas, al quedar provista de una amplia gama de contra-argumentos. Pero ello naturalmente no constituye ningún rasgo distintivo del Islam, sino que es algo que comparte con otras religiones.

Además de todo esto, un componente ideológico de carácter autoritario no sólo puede jugar un importante papel defensivo en el seno de una configuración ideológica- o de una ideología -de naturaleza conservadora. Asimismo, cuando la configuración o la ideología poseen un carácter totalitario, el componente autoritario va a constituir un elemento relativamente periférico, fácil de deducir de las combinaciones de principios más centrales. Pues cuando se profesa una ideología de este tipo, los pensamientos y comportamientos de la gente pueden ser valorados simplemente en función de su presunta adecuación a unos principios muy generales. En consecuencia, la cantidad de pensamientos y comportamientos desviados tiene que ser bastante cuantiosa. Podemos recordar, a este respecto, la conocida afirmación de Durkheim (1982: p. 16) de que con el incremento del nivel de exigencia de las leyes, el número de delincuentes aumenta. De este modo, el sistema social parece un tanto vulnerable, un tanto sujeto a la amenaza de la desestabilización. Ante este peligro, resulta lógico que se postule la necesidad de la represión, con lo cual el primer elemento del componente autoritario, el componente disciplinario, encuentra un fácil acomodo. De igual manera, resulta fácil postular que quienes no hayan asimilado plenamente la ideología de la que se trate estarán menos capacitados para obrar como es debido y que, en consecuencia, tendrán que ser guiados por quienes sí lo han hecho. Así, el segundo componente autoritario, el elitista, junto con el concomitante grupalismo, resulta también fácilmente integrable dentro de una configuración totalitaria.

IX.15. El grupalismo

El segundo componente ideológico general que puede integrarse con gran facilidad en el seno de una configuración o de una ideología de carácter conservador es el grupalismo. De nuevo, tenemos que comenzar nuestro examen de esta cuestión con una revisión crítica de los planteamientos de Rokeach. Como ya apuntamos en el apartado III.13., este autor acuñó el concepto de sistema de descreencias, para referirse al conjunto de creencias acerca de lo que se considera falso. Como ya señalamos al ocuparnos de los contra-argumentos, realmente no nos parece que sea adecuado distinguir entre el sistema de creencias y el de descreencias. Estas consisten realmente en contra-argumentos ad hominem, auxiliares o permanentes, y en creencias acerca de otros planteamientos distintos de los propios y de quienes los sustentan. Este último hecho nos conduce directamente al estudio de los componentes grupalistas. Quizá una de las razones por las que este autor puede haber recurrido a este concepto de descreencias estriba en su tendencia a la confusión entre los rasgos estructurales generales de la mentalidad cerrada, tal y como él la entiende, y lo que él denomina los contenidos de esta mentalidad. Rokeach parece llegar a la conclusión de que el modo de ver a los otros es parte en sí de la mentalidad cerrada y le otorga una posición estructural que en nuestra opinión no le corresponde realmente.

Asimismo, esta confusión, que en realidad es el producto de una representación excesivamente simplista de lo que nos traemos entre manos, da lugar a otra afirmación bastante sorprendente. Para Rokeach, el otro es fundamentalmente el que piensa diferente; así sugiere que la hostilidad hacia los diferentes en general puede ser en última instancia simplemente una manifestación de intolerancia, es decir, una manifestación de la mentalidad cerrada. En nuestra opinión, este tipo de afirmaciones son totalmente reduccionistas. Ciertamente, uno de los principios más simples constitutivos de un determinado principio de categorización social puede ser el de las ideas profesadas. De este modo, uno de los modos de clasificar socialmente a las personas puede basarse en ciertos modos de pensar y actuar. Pero generalmente estos modos de pensar pueden ser sólo un atributo relativamente secundario. Y es más, su distinción puede no ser el resultado de la aplicación de los principios constituyentes en sí de este principio de categorización social, sino el de la aplicación de otros articulados horizontalmente con el mismo. Por lo tanto, nos parece que el grupalismo e incluso las visiones negativas de los otros grupos sociales, no pueden reducirse a una mera forma particular de la intolerancia respecto a las ideas diferentes.

Hechas estas aclaraciones acerca del modo mediante el que hemos circunscrito nuestro objeto, vamos a ocuparnos ahora de cómo este grupalismo se articula con otros componentes ideológicos y con la orientación y el pensamiento conservadores. Hemos visto ya que el grupalismo se articulaba con el autoritarismo, a la hora de propiciar una división entre los más dotados, que deben mandar, y los menos dotados, que deben obedecer. Del mismo modo, el grupalismo puede servir como fundamento para la construcción de contra-argumentos, más o menos auxiliares o permanentes, basados en la desacreditación de quienes realizan afirmaciones contrarias a las propias.

Asimismo, los componentes grupalistas y autoritarios pueden integrarse también de un modo diferente dentro de una ideología cualquiera con el fin de proporcionarle elementos para preservarse de los presuntos desmentidos de la realidad. Pues, por mucha que sea la ceguera ante la realidad, en ocasiones se pueden percibir agudas desviaciones entre lo que pretende la ideología y la realidad empírica. En un caso así, se puede recurrir a la teoría de los agentes destructivos, de carácter grupalista a la que ya nos hemos referido. Naturalmente, frente a estos agentes destructivos, será necesaria la represión, con lo cual también habrá que recurrir igualmente al componente autoritario.

Hay que señalar asimismo que una ideología totalitaria, en la medida en que se halla encaminada a lograr dar cuenta de los diferentes aspectos de la realidad, ha de incluir casi forzosamente entre sus principios centrales algunos de categorización social. Pero asimismo, conforme al estilo de categorización generalizador y simplista que la caracteriza, la gente va a ser clasificada por ella precisamente de este modo. Así, los principios utilizados no son demasiado numerosos y mantienen entre sí solamente un pequeño número de asociaciones, pero muy intensas y estables. Por ello, el totalitarismo suele presuponer un grupalismo. Una de las manifestaciones de este grupalismo consiste en la frecuente exigencia a la persona de que desempeñe no solamente correctamente los concretos roles que le están encomendados, sino que asimismo reúna ciertas cualidades más generales que permiten adscribirle dentro de la categoría social más general que le corresponde. En muchos casos, ello va a suponer la exigencia de que se conduzca de un modo que permita encuadrarla dentro de la categoría de los que se comportan correctamente de acuerdo a los criterios más generales proporcionados por la concreta ideología totalitaria que se profesa. Un buen ejemplo de todo ello era la exigencia sistemática que se planteaba en la China maoísta al personal técnico de que fuera "rojo y experto" al mismo tiempo (Taylor, 1976). Del mismo modo, entre muchos de nuestros informantes se considera que la persona debe ser ante todo un buen musulmán, con las cualidades morales correspondientes de generosidad, seriedad, sinceridad, honestidad etc... que le permitirán ejecutar correctamente sus distintos roles. Y esta cualidad de musulmán se va a demostrar para muchos en buena medida mediante la práctica ritual.

Cuando es esto lo que se exige al ser humano, si éste no se comporta como es debido, será globalmente descalificado. El juicio negativo global hacia él tendrá lugar independientemente de que pueda desempeñar correctamente determinados roles concretos. Y es más, probablemente se tenderá a dudar de que realmente pueda estar ejerciéndolos como es debido. En concreto quienes piensen de manera diferente se harán merecedores de calificaciones como las de infiel, pecador, traidor, desertor o cualquier otra. En este punto, podemos recordar nuestra afirmación realizada en el apartado IX.6., de que una estructura totalitaria, debido a la falta de flexibilidad con la que funciona su núcleo, conduce a que los propios puntos de vista se conviertan en los únicos concebibles, tanto en términos empíricos como morales. Por ello, quienes sostienen otros distintos han de quedar descalificados. Así, el componente grupalista facilita enormemente el que se desarrolle un pensamiento y una orientación de carácter conservador.

Al llegar a este punto, aunque con menor alcance del original, encuentra su lugar la sugerencia de Rokeach a la que nos hemos referido antes. En un planteamiento de este tipo el disidente es un criminal. A modo de ejemplo, uno observa con frecuencia en conversaciones acerca de la situación en el mundo árabe, como se descalifica como "traidores" a aquellos que no sostienen los mismos puntos de vista. Este era precisamente el caso precisamente de las críticas a Ataturk o a Arafat a las que nos hemos referido en capítulos anteriores. De igual manera, en muchas versiones del Islam y el Cristianismo el "infiel" merece el Infierno, incluso aunque su infidelidad sea debida a su ignorancia de buena fe. Las amenazas con el castigo eterno son uno de los elementos más repetidos en el Corán. En ocasiones, puede ocurrir que a lo sumo se pueda considerar que el que no cree lo correcto es por ignorancia, en vez de por mala fe. No se acepta que pueda ser él quien tiene razón, o que por lo menos, aunque esté en el error, la realidad sea tan compleja y existan tantas incertidumbres que pueda sostener su postura mediante argumentos razonables. Resulta muy significativa a este respecto la siguiente anécdota. Un adolescente residente en el poblado chabolista de Los Yelmos en Boadilla del Monte e hijo de uno de nuestros mejores informantes, nos espetó un día que sin duda nosotros iríamos al Infierno. En el caso de otros españoles, Dios podría ser misericorde con ellos debido a su ignorancia del Islam. Pero nosotros, que conocíamos el árabe, que teníamos ciertos conocimientos sobre el Islam y que conocíamos a muchos musulmanes no podríamos alegar esta disculpa: "¿Qué le vas a decir tú a Dios: 'no, si yo en realidad no sé árabe'?"

IX.16. La dimensión temporal

El tercer componente del que nos vamos a ocupar aquí atañe a la dimensión temporal. A este respecto, en opinión de Rokeach, las personas cerradas se caracterizarían por una desvalorización del presente en comparación con un futuro utópico por el que habría que luchar o por un glorioso pasado ya perdido. En ambos casos el presente, es decir el tiempo efectivamente vivido, queda degradado frente a otro estadio puramente ideal. De este modo, nos encontramos con que tanto la valoración preferente del futuro como la del pasado resultan tener algo en común, algo que desde un punto de vista más abstracto, permite agruparlos dentro de una categoría más general. Así finalmente, la ideología modernista, con su exaltación del futuro, y las ideologías basadas en el mito de la Edad de Oro resultan compartir más de lo que podría parecer a primera vista. Y lo hacen más aún en la medida en que a veces se puede compaginar perfectamente la valoración del pasado con la del futuro. Pues si en el presente se ha sufrido por la degradación con respecto a etapas pretéritas, será preciso volver posteriormente a la situación inicial. Esta era justamente, como vimos en el capítulo anterior, la posición de muchos reformistas e "integristas". Y así, la evolución acaba convirtiéndose más bien en un proceso circular.

En cualquier caso, esta valoración de un tiempo distinto de aquel que se está viviendo efectivamente resulta de gran utilidad para una estructura cognitiva conservadora. Pues permite articular dos hechos cuya toma de conciencia por separado resulta un tanto incómoda. El primero consiste en que no siempre las cosas ocurren como tendrían que ocurrir presuntamente. Cuando se sustenta una ideología de carácter totalitario se supone que si se aplicasen las reglas de comportamiento que se postulan, todo tendría que ir bien. Sin embargo, en la práctica puede que no sea así. Por ejemplo, muchos musulmanes han sido conscientes a lo largo de los últimos tiempos de que sus sociedades sufrían, en contra de lo que cabría haber esperado, marcadas desventajas con respecto a sociedades occidentales. El segundo hecho desagradable estriba en que resulta que mucha gente no se conduce como debiera, es decir según los mandamientos de esta misma ideología totalizadora. Ello también constituye una manifestación de que las cosas no van bien. Pero si ambos hechos se combinan se puede obtener, como ya vimos en el apartado VIII.6., una explicación bastante sencilla de los problemas sufridos. Se sufre precisamente porque no se está actuando como se debiera, lo cual en ciertos casos pueden haber sido inducido, como también vimos ya, por agentes desestabilizadores externos o internos. No solamente se explican los problemas, sino que asimismo parece quedar empíricamente confirmado que la ideología en cuestión es realmente beneficiosa, dados los nefastos efectos a lo que conduce su incumplimiento.

Y este modelo explicativo no solamente sirve para proporcionar una explicación, también constituye una guía para la acción. Pues dado el diagnóstico anterior, la solución ha de consistir en que la ideología de la que se trate sea aplicada como es debido. Y dado que puede considerarse que la causa de todos los males reside en el desafío planteado contra ciertas normas muy concretas, será este desafío el que deba finalizar. Por ejemplo, Fátima Mernissi (1992) señala agudamente como en momentos de crisis la demanda de muchos ha sido encerrar a las mujeres y acabar con la venta del vino. Pero éste es también el caso de las luchas contra la idolatría de los profetas del Antiguo Testamento. Quizá de nuevo, con el tiempo, la mayoría de la población vuelva a relajarse y, como no se poseen recetas mágicas para solucionar los complejos problemas reales, será preciso reinstaurar otra vez las normas en toda su "pureza", aunque esta nueva restauración vuelva a ser efímera. De este modo, se oscila permanentemente entre la pureza y la relajación. Este modelo parece estar difundido por muchos lugares. De hecho los movimientos milenaristas de todas las latitudes tienen por objetivo la instauración del respeto por las buenas normas, que traerá finalmente la felicidad humana a la Tierra (Chesnaux, 1966; Hodgkin, 1989).

Ciertamente, esta distinción entre las condiciones reales y las ideales podría plantearse aunque éstas últimas nunca se hubiesen dado en la realidad. Podría sostenerse simplemente que hay que luchar para que algún día se plasmen en la práctica. Sin embargo, ello resulta difícil de sostener cuando la ideología de la que se trata lleva mucho tiempo siendo profesada por mucha gente. Si entonces se sostiene que nunca se ha aplicado realmente, se puede empezar a pensar que quizá ello resulte imposible. Por esta razón, es tan útil postular que en algún tiempo pasado ideal todo fue realmente como debía.

A menudo resulta además conveniente que este período ideal no tenga unos límites temporales claramente definidos. Pues entonces va a resultar posible ubicar un determinado acontecimiento dentro del período real o el ideal según sea peor o mejor, y no según su ubicación temporal concreta. Con ello, se evita la desagradable constatación empírica de que los contrastes entre el pasado y el presente quizá no hayan sido tan marcados. Y asimismo, a la hora de enjuiciar moralmente un acontecimiento en concreto, ello permite ubicarlo siempre en el período en que se desea.

IX.17. Una crítica a la metodología de Rokeach

Toda esta labor previa de clarificación teórica nos va a ayudar a valorar la validez de las escalas ideadas por Rokeach para medir el dogmatismo. La primera mediría el grado de presencia de creencias asociadas al dogmatismo, como las autoritarias o las referentes a la concepción del tiempo y la segunda el grado en el que se es tolerante o intolerante hacia los que piensan de manera diferente. Este autor parte del hecho, en nuestra opinión totalmente acertado, de que la conocida escala F de Adorno y sus colaboradores no mediría únicamente la propensión no al autoritarismo en sí, sino de un modo más directo la adhesión a planteamientos ideológicos de extrema derecha, los cuales son autoritarios, aunque existen también otras formas de autoritarismo. Por ello, los autoritarios que no eran de extrema derecha, ante todo los de izquierda, aún siéndolo en la misma medida, puntuaban bajo en esta escala. La nueva escala elaborada por Rokeach pretende medir en qué medida cualquier persona piensa de un modo "cerrado", con independencia de sus planteamientos ideológicos concretos. El problema es que lo que parece medirse es ante todo eso que él denomina los "contenidos" y que nosotros hemos bautizado como los componentes ideológicos generales. Este es el caso de la tolerancia respecto a lo que piensan de un modo diferente, la disposición a usar la violencia para lograr los propios objetivos ideológicos, la defensa de que los más capacitados deben guiar a los demás o la desvalorización del presente respecto a un pasado o un futuro gloriosos. Estas disposiciones pueden detectarse en planteamientos tanto de derecha, como de izquierda y tanto laicos, como religiosos. Por ello, Rokeach concluye satisfecho señalando que, aunque hay personas que puntúan bajo en la escala de Adorno y alto en las suyas, en cambio quienes puntúan alto en la de Adorno también lo hacen en las suyas. Todo parece concordar a la perfección.

Sin embargo, no nos parece tan claro que las escalas de Rokeach estén midiendo realmente en qué medida una mente funciona de un modo "abierto" o "cerrado", según su propia terminología, o "innovador" o "conservador", de acuerdo con la nuestra. Y tampoco nos parece realmente que sea tan fácil "medir" estos procesos. Empezaremos exponiendo brevemente las razones de nuestras reticencias respecto a esta última cuestión.

Ya hemos hecho constar en varias ocasiones nuestra acentuada desconfianza hacia las metodologías de investigación de este tipo. En primer lugar, como ya señalamos en el Capítulo III, las cuantitativizaciones del objeto llevadas a cabo en todos estos casos nos parecen un tanto engañosas. Nos parece que pueden revelar diferencias cuantitativas, pero no medir en el sentido estricto del término. Por ello, las variables a las que suelen referirse poseen realmente un carácter ordinal más que de intervalo.

En segundo lugar, una investigación como la de Rokeach, y como otras muchas, no busca únicamente establecer cuál es la postura que adoptan ciertas personas ante ciertos hechos bajo ciertas circunstancias. Tratan además de alcanzar ciertas estructuras mentales de naturaleza más permanente, como las actitudes o las creencias. Este objetivo nos parece en sí no sólo legítimo, sino totalmente necesario. Pues cuando no se aspira únicamente a responder a una cuestión puntual, como la de qué partido será el más votado en las próximas elecciones, hay que intentar explicar por qué la gente dice y hace ciertas cosas y no otras. Y ello requiere forzosamente remitirse a unos modelos generadores. Estos modelos explicativos, independientemente de su nivel de complejidad, no son observados empíricamente. Sin embargo, se puede intentar detectar su presencia a través de sus manifestaciones empíricas, o dicho de otro modo, se puede poner a prueba su capacidad explicativa intentando ordenar con ellos una serie de hechos. Uno de los modos de hacerlo puede ser el diseño de encuestas, incluso escalas, en las cuales figurarán una serie de preguntas destinadas a detectar la utilización en mayor o menor grado por parte del sujeto de ciertas combinaciones de principios.

Pero un modelo de este tipo difícilmente puede construirse a partir de una encuesta o una escala, pues estas técnicas, basadas como están en una serie de preguntas aisladas, nos ofrecen un conjunto de juicios y afirmaciones desvinculados entre ellos, con lo cual parcelan y atomizan los discursos de las personas, y nos impiden captar el carácter relativamente sistemático y articulado de su visión de la realidad. De hecho, las encuestas, y las escalas, se construyen siempre a partir de unos modelos, pero, con frecuencia, se trata de unos modelos implícitos y, por lo tanto, no controlados conscientemente. Son los modelos contruidos a partir de una serie de experiencias asimiladas, pero no sometidas a examen crítico. De este modo, el científico social no toma conciencia de la diferencia que debe existir entre las prenociones propias de la sociología espontánea y las Ciencias Sociales propiamente dichas y aplica las primeras en vez de las segundas (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1975: p. 62-72).

Para elaborar un modelo explicativo de un modo científico, es necesario tomar ante todo conciencia de la dificultad que entraña esta tarea. No hay que conformarse con aplicar las prenociones generadas en el curso de la actividad práctica cotidiana, sino someter estas últimas a un sistemático análisis crítico. A partir de este examen hay que elaborar modelos teóricos combinando la reflexión con el uso de técnicas de recolección de datos realmente capaces de captar los vínculos existentes entre las distintas afirmaciones que puede hacer un mismo sujeto, entre la variabilidad de las mismas en función de ciertas circunstancias y entre las afirmaciones de unos sujetos y otros. Estas técnicas son ante todo las entrevistas abiertas, los grupos de discusión y, sobre todo, la recolección de conversaciones espontáneas e imprevistas por medio de la observación participante.

En lo que respecta a esta construcción de modelos de un modo científico, nos parece auténticamente ejemplar desde el punto de vista metodológico el trabajo desarrollado por Uli Windisch (1990) en su intento de establecer una serie de "estructuras sociocognitivas". Este autor ha trabajado duramente para aislar un conjunto de estructuras generadoras muy sencillas, capaces de dar cuenta de una gran variedad de conductas individuales. Su material ha estado constituido por cartas enviadas a periódicos y por entrevistas, todas ellas en torno a problemas relacionados con la presencia de extranjeros en Suiza, la identidad nacional suiza, los diversos conflictos sociales que la aquejan, etc. Ha tratado de establecer relaciones de correspondencia entre las distintas estructuras con las que los sujetos organizan su percepción de la realidad (mecanismos de percepción, interpretación y valoración más o menos centrados en el sujeto y en su grupo de referencia, paradigmas de explicación causal, concepción del paso del tiempo) y en algunos casos ha aplicado con mucha prudencia explicaciones basadas en modelos de personalidad, como por ejemplo, el mayor o menor sentimiento de impotencia, o de seguridad en uno mismo, o la necesidad de descargar la frustración interior. Pero no ha realizado ninguna clasificación rígida y simplista de la gente. Y no ha intentado construir escala alguna. Toda esta prudencia nos parece muy encomiable.

Nada de todo lo anterior significa una infravaloración de utilidad de las encuestas, las escalas, o las técnicas cuantitativas en general. Más bien, lo que intentamos es combatir las tendencias a sobrevalorarlas como panaceas, muy arraigadas en algunas importantes tradiciones de la Psicología Social (Ibáñez, 1990). Así, en nuestra opinión, las encuestas pueden desempeñar dos importantes funciones con respecto a los modelos acuñados combinando la reflexión teórica con la investigación "cualitativa".

Su primera función consiste en servir de instrumento para establecer el grado de presencia de ciertos sistemas de representaciones entre ciertas personas. Dicho de un modo más preciso, sirven para determinar cómo se distribuyen ciertas ideologías dentro de una determinada población. Naturalmente, esta clasificación de las personas de acuerdo a su mayor proclividad hacia una ideología determinada, puede correlacionarse con su clasificación en función de otras variables sociológicas.

La segunda estriba en su utilización como un medio para someter a contrastación la relación entre los modelos teóricos y la realidad empírica. Así, si observamos que un gran número de sujetos responden a unas preguntas de un modo y a otras de otros, sin apenas correlación entre unas respuestas y otras, sin que se pueda detectar una orientación clara, y sin que, por tanto, el comportamiento de la gente se corresponda con lo esperado, es decir, con lo que podría deducirse de los modelos de explicación utilizados, tenemos todo el derecho a preguntarnos si en verdad tales modelos eran realistas.

En definitiva, se podría aceptar que unas escalas como las de Rokeach son un instrumento útil en cierta medida para detectar el mayor uso por ciertas personas de estilos cognitivos "cerrados" o "conservadores". Sin embargo, nos parece además que estas escalas no atañen realmente a ello, pues a lo que se refiere es al nivel de presencia de los distintos componentes ideológicos generales mencionados más arriba.

Un instrumento de medición realmente aplicable sobre tales estilos cognitivos tendría que ser capaz de detectar más bien operaciones del tipo de la compaginación entre ideas en sí contradictorias, pero que apuntan hacia un mismo fin, la inmodificabilidad de ciertos planteamientos a pesar de evidencias empíricas en contra, la dependencia frecuente, en cambio, de los planteamientos secundarios respecto a los más vitales para el sujeto etc...todo lo cual no se encuentra demasiado presente, a decir verdad, en las escalas de Rokeach.

Hay que reconocer, no obstante, que de todas formas Rokeach se ha acercado, si bien de un modo tangencial al análisis empírico de este tipo de operaciones cognitivas. Es lo que ha hecho con sus ingeniosas experiencias realizadas con "John Doollburg" (1960: Cap. VIII). Se trata del protagonista de una serie de juegos consistentes en mover la ficha que representa este personaje por un tablero hasta otra pieza, considerada como su comida. Las reglas del juego, que establecen los movimientos permitidos, van cambiando. Y se constata que unos sujetos se adaptan con mayor facilidad a estos cambios que otros. La adaptabilidad se manifiesta en la capacidad para aprender en poco tiempo a jugar con las nuevas reglas obteniendo un grado de éxito en los resultados similar al anterior.

El propósito que Rokeach y sus colaboradores perseguían con estas experiencias experimentales consistía en calibrar el nivel de rigidez en el comportamiento de ciertas personas. El concepto de nivel de rigidez se refiere para Rokeach a los comportamientos aislados, a los modos de proceder ante ciertas cuestiones, por ejemplo, en este caso, para desempeñarse en un juego experimental. En cambio, el dogmatismo atañe más bien a un hecho estructural más global. Desde el punto de vista de este autor, resulta lógico pensar que las personas más dogmáticas tiendan a ser más rígidas en general, en cualquier situación. Esto es lo que se trataba de verificar con esta experiencia. Y de hecho, Rokeach observa entre quienes obtienen puntuaciones elevadas en su escala una mayor dificultad para aprender las nuevas reglas, si bien una vez que las han asimilado, se desempeñan incluso mejor que quienes han puntuado bajo. De aquí deduce Rokeach que el problema no es la falta de habilidad en sí, la falta de inteligencia, sino una mayor rigidez de partida.

Esto corroboraría su tesis de que la persona con una mente "cerrada" no es ni más, ni menos inteligente que una "abierta". Ambos tipos de mente se corresponden con distintos grados de inteligencia. Podría decirse que ambos tipos de mente funcionan de modos diferentes, pero que luego dentro de cada modo se puede funcionar con mayor o menor eficacia.

Nada tenemos que objetar contra tales afirmaciones, pero el problema que nos plantean estos experimentos es que, como hemos señalado, las escalas de Rokeach no se refieren realmente al nivel de dogmatismo propiamente dicho, sino a la mayor o menor profesión y utilización de ciertos componentes ideológicos. En la medida en que, como hemos tratado de mostrar más arriba, existe una correlación bastante frecuente entre la presencia de tales componentes y este tipo de pensamiento, podríamos suponer finalmente que efectivamente la gente que puntúa alto en esta escala suele ser también "más cerrada", y, por lo tanto, también "más rígida". Sin embargo, la cuestión es bastante más compleja como ya hemos visto. Y asimismo las relaciones entre la rigidez general y la puesta en práctica, en ciertas ocasiones, de este pensamiento conservador nos parecen bastante menos sencillas, en la medida justamente en que este último pensamiento puede hacer gala también de una elevada flexibilidad. Por ello, la correlación entre la conducta desarrollada en estos experimentos y las puntuaciones alcanzadas en las escalas sobre dogmatismo nos parece que tiene que estar mediada por más factores. Y, en cualquier caso, el pensamiento cerrado en sí, ha seguido sin ser apenas analizado en sí mismo.

Llegamos, así, a la conclusión de que Rokeach ideó unas escalas- y en menor medida, unos experimentos -que sólo atañían tangencialmente a su problema de estudio fundamental, debido a que entremezcló dos niveles diferentes, el que hemos llamado la estructura configuracional y los que hemos denominado los componentes ideológicos generales. Podríamos preguntarnos entonces por qué cayó Rokeach en esta confusión un tanto tosca. Una posible explicación radica en el hecho de que en su obra, después de unos primeros capítulos muy interesantes, en los que desarrolla un marco conceptual enormemente fecundo, pasó un tanto de golpe a la elaboración de sus escalas. En vez de seguir elaborando su prometedor marco de pensamiento, se puso a intentar medir. Se diría que tenía prisa por hacerlo. Pero antes de medir, si se puede, hay que saber qué es realmente lo que se quiere medir. Al haber elaborado entonces sus escalas, sin tener todavía perfectamente definido su objeto de estudio, no nos puede extrañar que al final no esté muy claro que es lo que se está intentando medir. De este modo, procediendo de un modo toscamente empirista, se han amalgamado en un único objeto de estudio, entidades que se ha observado que muy a menudo se presentan juntas, pero que en sí son diferentes. Pues correlación e identidad no son lo mismo en absoluto. Naturalmente, este tipo de errores no son exclusivos de Rokeach, sino que han sido- y son muy comunes -en la Psicología Social y en otras disciplinas.

TERCERA PARTE

Capítulo X

ALGUNAS TRAYECTORIAS SOCIALES

X.1. De vuelta a lo concreto

Después de habernos afanado en el capítulo anterior por situar los resultados de nuestro trabajo dentro de una problemática teórica más general, vamos a regresar ahora a un nivel de análisis más ligado a la realidad concreta. Este nivel se encuentra integrado por algunos tipos de inserción social bastante llamativos y que hemos podido detectar con cierta frecuencia entre nuestros informantes. La descripción y análisis de cada uno de estos tipos de inserción, pese al carácter ideal de los mismos, exige forzosamente el recurso a una gran cantidad de material empírico, pues solamente así es posible dar cuenta de la riqueza y complejidad de los mismos. Todo este material ha de ser evidentemente sistematizado y "depurado" de sus elementos más particulares, si bien la línea de demarcación entre lo relevante y lo anecdótico depende siempre más bien de nuestra capacidad teórica para integrar la información empírica que de la naturaleza de esta información en sí misma. Pero pese a ello, el recurso a un amplio caudal de datos empíricos es la única manera de elaborar unos tipos ideales que sean algo más que meros esquemas abstractos, y que nos permitan aprehender efectivamente con ellos las vicisitudes de la vida real de la gente. Y recordando la afirmación de Terradas (1993: p. 122-134), a la que ya nos referimos en el apartado II.4., esta información etnográfica debe ser además lo suficientemente rica como para "desbordar" en cierta manera cualquier enfoque teórico con el que se pueda hallar articulada en un momento dado, pudiendo servir incluso para problematizarlo y prestar apoyo a otro enfoque rival. De este modo, si bien aquí nuestro principal objetivo consiste lógicamente en lograr que las descripciones de situaciones reales que vayamos a ir ofreciendo sirvan para construir unos tipos ideales concordantes con el planteamiento que estamos desarrollando en esta investigación, también tenemos la esperanza de que resulten igualmente útiles en términos más generales.

El examen que vamos a emprender a continuación de algunas facetas de la existencia cotidiana de nuestros informantes obedece ante todo al objetivo de otorgar una mayor atención a la interacción de las personas con su entorno social. A través de este redoblado interés por esta interacción, pretendemos equilibrar un poco más el cuadro que poco a poco estamos componiendo, concediendo al menos una parte del peso que se merece al segundo polo de la dialéctica entre el pensar y el hacer. Ello resulta absolutamente necesario, pese a nuestra decisión de privilegiar en esta concreta investigación el polo del pensamiento frente al del comportamiento. Pues, a pesar de lo decidido de esta opción, es necesario remitir las diversas operaciones cognitivas, e incluso los distintos estilos de pensamiento, a su relación con el entorno social, la cual contribuye en una elevada medida a determinar las condiciones de su aplicación e, incluso, de su gestación. De este modo, esta contextualización ha de mostrarnos como estas operaciones y estilos constituyen en realidad únicamente el aspecto más cognitivo de una actividad humana global, que es también práctica, y mediante la cual el sujeto interactúa con lo que le rodea. Y más en concreto, al adoptar esta nueva perspectiva más sociológica, estamos apuntando hacia la consecución de dos objetivos diferentes.

El primero radica en la profundización de las ideas ya avanzadas en los apartados VII.3., VII.6. y IX.12 acerca de la importancia que posee la específica naturaleza de la relación mantenida con el entorno a la hora de determinar el desarrollo de unos específicos procesos y estructuras sociocognitivos en lugar de otros. La mayor elaboración de esta tesis que vamos a emprender ahora va a consistir en un análisis mucho más detallado de estos procesos y situaciones sociales, que en esos apartados anteriores nos limitamos simplemente a esbozar. Para ello precisamente, va a resultar de tanta utilidad el examen de un colectivo humano real, al obligarnos a poner a prueba la capacidad de nuestros modelos para organizar los hechos concretos. Es así como el trabajo que vamos a realizar en

este capítulo nos va a servir de fundamento para abordar los distintos modos en que la gente intenta solventar sus contradicciones ideológicas en interacción con su contexto social.

El segundo de estos objetivos estriba en conjurar el riesgo de reducir la actividad y el pensamiento del ser humano a unos meros productos de su idiosincrasia personal, con independencia de la influencia ejercida por el medio en el que aquél se encuentra siempre enclavado. Pues si la separación analítica de los procesos cognitivos a la que hemos tenido que recurrir necesariamente en los capítulos anteriores no se supera finalmente, articulando nuevamente tales procesos con la actividad práctica, estaremos incurriendo en esta tendencia reduccionista de naturaleza al mismo tiempo individualista e idealista. Es ésta una tentación contra la cual hemos tratado de ponernos en guardia repetidamente a lo largo de todo este trabajo. Sin embargo, nos parece que la única manera efectiva de empezar a conjurarla realmente estriba en enmarcar el análisis de lo psíquico dentro de una perspectiva más social, es decir, en emprender un análisis genuinamente psicosocial.

Nuestro trabajo con vistas a satisfacer estos dos objetivos va a estar encaminado más en concreto a describir con un cierto detalle una serie de tipos y de modos de inserción migratoria existentes entre nuestros informantes. Como se recordará, de acuerdo a la terminología acuñada en el apartado I.9, se trata más exactamente de los tipos de inserción social que abarcan la organización del conjunto de las relaciones mantenidas tanto en el país de origen, como en el de acogida, y que incluso puede ser más de uno a lo largo del tiempo. Ante todo, debemos insistir en la plasticidad de los mismos y en la capacidad del sujeto para ir pasando de unos a otros de manera casi imperceptible. Todo va a resultar enormemente móvil y mudable y, por ello mismo, va a desbordar siempre los marcos conceptuales con los que vamos a tratar de aprehenderlo. Por esta razón, nuestra construcción no va a dejar de ser otra cosa que un primer ensayo de sistematización de un material empírico extremadamente complejo.

Este movimiento hacia lo concreto nos va ayudar además a conjurar un segundo peligro que también implica una abstracción excesiva. Como señala Castilla del Pino (1972: p. 60), si nos limitamos a sustituir al sujeto aislado y abstracto por el sujeto abstracto en interacción con un medio igualmente abstracto tampoco habremos progresado demasiado. Es preciso dotar a este medio de un mayor contenido. Hay que prestar más atención a sus características concretas y este redoblado interés por ellas nos obliga, una vez más, a recurrir a la investigación etnográfica. Ante todo, es preciso estudiar la situación social en la que se encuentra enclavado el sujeto, es decir, la (variable) porción del medio con la que este sujeto se halla en interacción en un momento determinado, a la cual se enfrenta y que en cierta forma le condiciona. Pero para poder llevar a cabo con una mínima eficacia este giro etnográfico, es preciso, también una vez más, dedicar primero un poco más de esfuerzo a la elaboración teórica acerca de la naturaleza de la práctica y de las relaciones sociales. Esta va a ser la labor a la que nos vamos a dedicar en los dos siguientes apartados.

X.2. "Estrategias", prácticas y relaciones sociales

De acuerdo al planteamiento ya esbozado en el apartado I.9., todos nosotros establecemos diferentes relaciones sociales, a través de las cuales solventamos las distintas necesidades materiales y sociales a las que nos encontramos sometidos. De este modo, cada uno de nosotros desarrolla un específico modo de organizar sus relaciones sociales, o, dicho más simplemente, un particular modo de insertarse socialmente, que consiste en el modo en el que va distribuyendo la satisfacción de sus diferentes necesidades entre las distintas relaciones sociales que sostiene con diferentes personas. Por ejemplo, alguien puede tratar de recabar el salario necesario para subsistir a través del contacto con unos y de satisfacer sus necesidades afectivas mediante sus relaciones otros. Si sustituimos este enfoque dinámico por otro de carácter estático, nos encontraremos con que, de hecho, en un momento

determinado una persona está resolviendo sus necesidades por medio de una específica configuración de relaciones en concreto. En ello consiste precisamente su particular tipo de inserción social.

A menudo estas distintas relaciones se entablan con personas de muy diversa índole, es decir, con personas susceptibles de ser categorizadas socialmente de manera muy distinta y con respecto a las cuales, por ello mismo, han de desarrollarse unas orientaciones de conducta diferentes. Evidentemente, es perfectamente posible satisfacer necesidades muy distintas mediante la relación con unas mismas personas. Y de hecho, esta ha tendido a ser en gran medida la situación durante la gran parte de la historia humana. Muchas relaciones sociales han tenido, y siguen teniendo, lo que Gluckman (citado en Luque, 1990: p. 238) denominaba un carácter "multiplex"; aquellos con los que se trabaja conjuntamente en el campo, son los mismos a los que se recurre en busca de seguridad, que son en gran parte los mismos de los que se recibe el afecto, y los mismos con los que se celebran los rituales religiosos. Sin embargo, la progresiva especialización social y la incesante segregación parcial que se han ido dando cada vez en mayor escala en las últimas centurias nos han ido conduciendo a todos, en mayor o menor medida, a tener que desempeñar distintos roles ante distintas personas.

Habitualmente la complejidad añadida concluye en este punto. Ciertamente uno no se conduce igual con todos, pero resulta posible, al menos en teoría, desarrollar con alguien un rol que ahora se realiza ante otros. Uno por ejemplo puede acabar casándose con una compañera de trabajo, de la misma forma que podría convertirse en socio comercial de un pariente o ingresar en un partido político gracias a la influencia ejercida por un profesor. De este modo, los distintos roles se desarrollan de facto ante distintas personas concretas, pero todos ellos son susceptibles de hacerlo ante otras muy distintas, con las que ahora se mantienen relaciones de un género diferente. Ello es así porque todas estas personas son miembros de una misma categoría social, lo cual las vuelve en este concreto aspecto equiparables e intercambiables entre sí, al menos hasta cierto punto. Es lo que nos ocurre, por ejemplo, a quienes nos desenvolvemos habitualmente en un ambiente más o menos mesocrático, sin relacionarnos demasiado con personas de un status socioeconómico muy distinto del nuestro. En cambio, en el caso de las relaciones mantenidas con personas de status diferentes, esta equiparabilidad suele encontrarse un tanto restringida. Se pueden, por ejemplo, sostener relaciones muy cordiales con personas de un status social inferior o superior, pero es más difícil que tales relaciones lleguen hasta la amistad íntima.

De este modo, nuestro mundo social se caracteriza en definitiva por una equiparabilidad y una intercambiabilidad entre individuos limitada. Podemos relacionarnos de diversos modos con personas diferentes, pero sólo hasta cierto punto. Nuestro margen de maniobra es siempre reducido. Y ello puede dar lugar en ciertos casos, como en el de las relaciones amorosas entre personas con status socioeconómicos marcadamente dispares, a situaciones muy dolorosas. En otros términos, los principios de categorización social están sirviendo de base, pero sólo hasta cierto punto, para una delimitación de las relaciones que se pueden establecer con cada uno. Su asociación con diversos principios orientadores de la acción, solamente sirve para organizar el comportamiento social de un modo general. Siempre queda un amplio espacio sin estructurar, lo cual permite que entren en juego otros criterios diferentes como la afinidad personal, el interés o la proximidad espacial.

Existen, en cambio, otras situaciones sociales en las cuales los principios de categorización social funcionan como el fundamento para una delimitación mucho más detallada de lo que hay que hacer y de lo que hay que evitar, y, en consecuencia, como la base para una definición mucho más estricta del género de roles que se pueden desarrollar con respecto a cada cual. Es lo que ocurre cuando se recurre a un protocolo muy elaborado, como en la diplomacia, o de otro modo, en el ejército. En otros casos, esta delimitación tan estricta no se restringe únicamente a ciertas situaciones muy determinadas, sino que se aplica siempre que interactúan entre sí personas pertenecientes a categorías

sociales distintas. Cuando es así, cada uno tiene bastante claro quién es el otro, cómo es y cómo hay que conducirse con respecto a él, poseyéndose muy poca libertad para desviarse de lo establecido, dadas las duras sanciones que casi siempre se aplican sobre quien lo hace. Es lo que ocurre cuando estas personas pertenecen a lo que, en un sentido muy amplio, podríamos calificar de castas o estamentos. Nos encontramos entonces ante un sistema de organización social bastante rígido. Un buen ejemplo de todo ello es el constituido por muchas situaciones de interacción entre personas pertenecientes a diferentes etnias, como sería el caso de la existente tradicionalmente en España entre payos y gitanos.

Y también parece ser éste el caso, hasta cierto punto al menos, de esas otras relaciones interétnicas en las nuevas sociedades multiculturales que parecen estar gestándose en Europa y en concreto en España, como consecuencia de la inmigración. En este último caso, las relaciones sociales que se sostienen con las personas pertenecientes a una etnia, o a una nacionalidad, determinada sólo pueden mantenerse en cierta medida con las pertenecientes a otra, con lo cual tiene lugar una suerte de división de funciones. Es así como las relaciones que los inmigrantes mantienen con los autóctonos no abarcan en general el conjunto de todas las relaciones que podrían mantener potencialmente con ellos. Tienen lugar sobre todo en los ámbitos laboral o comercial, pero en bastante menor medida en el afectivo. Los matrimonios de los inmigrantes son más frecuentes con sus connacionales que con los autóctonos, variando además esta proporción en función de las diferentes nacionalidades. De igual manera, las redes de solidaridad, que implican un cierto altruismo hacia quien necesita ayuda en un momento dado o, al menos, la disposición a ser correspondido únicamente a más largo plazo y no siempre con seguridad, afectan también con preferencia a los connacionales.

En función de lo anterior, podemos distinguir muy a grandes rasgos entre dos situaciones extremas. En la primera, los principios de categorización social apenas jugarían papel alguno. En un caso como éste, aunque no tenga por qué ser la causa de ello, se emplearán preferentemente componentes ideológicos de carácter universalista, con lo cual cualquiera podría desarrollar prácticamente cualquier orientación de conducta con respecto a cualquier otro. En el extremo opuesto, en el que predominan los componentes ideológicos grupalistas, solamente se pueden mantener unas relaciones de un tipo muy específico con las personas de una determinada categoría social. Esta restricción se encuentra en la base del modo mediante el que cada cual va a organizar la satisfacción de sus distintas necesidades. La vida real de las personas de carne y hueso se encuentra naturalmente a caballo entre estos dos casos extremos, aunque puede hallarse más cerca del uno que del otro.

En el caso concreto de las personas de las que nos estamos ocupando en esta investigación existe un cierto grado de grupalismo, tanto por parte de ellas, como de la población autóctona, con la utilización por ambas partes de una amplia gama de componentes ideológicos de carácter religioso, nacionalista, modernista, clasista e incluso racista. Las relaciones sociales mutuas se hallan, en consecuencia, sometidas a ciertas restricciones. Pero no se trata de una restricción absoluta. Mantener unas determinadas relaciones con ciertas personas, "juntarse con ellas" y comportarse de un determinado modo en su presencia, puede tener un precio, pero también una recompensa, y ello permite que cada uno desarrolle dentro de ciertos límites determinadas alternativas. No estamos en presencia de un sistema de casta totalmente cerrado. No existe una libertad ilimitada para configurar las propias relaciones sociales, pero tampoco existe una única vía posible de actuación. Dentro de ciertos límites, se puede optar por diferentes modos de inserción social.

Este es el planteamiento que expusimos de manera muy somera en el apartado I.10. Si queremos entender realmente cómo se produce esta selección entre diferentes alternativas, tenemos que profundizar, primero, en la naturaleza general de eso que estamos llamando aquí las relaciones sociales. Cualquier relación social sostenida por dos personas, como caso más simple, se encuentra

integrada, en una primera aproximación, por las conductas que cada una de ellas desarrolla con respecto a la otra. Estas conductas son las prácticas *constituyentes* de esta relación. Por ejemplo, en el caso de una relación de carácter comercial, las prácticas constituyentes de la misma consisten en los distintos intercambios de objetos y dinero que se realizan. Estas prácticas constituyentes han de ser analíticamente diferenciadas de aquellas otras mediante las cuales cada participante en la relación trata de influir sobre su contraparte con el fin de que o bien entable la relación de la que se trate, de que la concluya o de que la desarrolle de un determinado modo en particular. Estas son las prácticas a las que vamos a denominar *inductoras*, pues están destinadas a inducir a los otros a comportarse de un determinado modo. Se trata de acciones en sí externas a la propia relación, sobre la que influyen, por así decir, desde fuera.

Para nosotros esta distinción teórica posee una importancia fundamental, aunque en esta investigación en concreto solamente vayamos a hacer de ella un uso relativamente restringido. La razón de su relevancia estriba en su capacidad para protegernos de ciertas confusiones bastante frecuentes. En virtud de ellas, se tiende a considerar que aquellas actividades que son necesarias para que una determinada relación discurra de un modo en particular forman parte de la misma. Es lo que ocurre cuando, por ejemplo, se convierten en parte de una relación de intercambio económico el conjunto de prácticas rituales o políticas que contribuyen a configurarla, desde el exterior. Ello da lugar a que estas actividades se consideren también constituyentes de estas relaciones. El problema es que con ello resulta muy difícil analizar la relación en sí y todo se entremezcla de manera nada operativa. Esta es la línea que siguen ciertos autores de orientación marxista como Perry Anderson (1979: Conclusiones) o Godelier (1974), cuando introducen dentro de las relaciones de producción, en el sentido marxiano, la actividad política o religiosa, junto con los componentes ideológicos ligados a las mismas, y que ha sido criticada desde el propio marxismo con gran claridad por Cohen (1986: p. 274-275) y desde una posición materialista cultural por Harris (1982: Cap. VIII). A veces, se da un paso más en esta dirección y se trata casi de reducir la relación en cuestión a las prácticas inductoras e, incluso, a los elementos ideológicos que orientan estas últimas. Con ello, el reduccionismo idealista suplanta finalmente al confusionismo. Geertz (1971: Cap.I, y 1987: Cap. XI), con sus teorías sobre el "estado teatro" referentes al mundo indonesio nos ofrece un buen ejemplo de todo ello, otorgando una capacidad explicativa desproporcionada a unos análisis sobre el simbolismo muy valiosos en sí mismos.

Siendo ya más precisos, estas prácticas inductoras pueden ser clasificadas en dos grandes grupos. El primero se encuentra integrado por las conductas de carácter *coactivo*, dirigidas a obligar al otro a comportarse de un determinado modo. El segundo por aquellas otras, más sutiles, dirigidas a hacerle cambiar la representación que se forma acerca de la situación y, en consecuencia, su forma de conducirse en ella. Más en concreto, se tratará de hacerle mudar el modo en que se categoriza a sí mismo y a los otros y el modo en que categoriza igualmente las conductas de cada uno. Al hacer todo esto, puede que comience quizá a considerar que podría ser más apropiado conducirse de un modo distinto de cómo lo viene haciendo hasta el momento. Esta modificación de las representaciones ajenas puede llevarse a cabo a su vez de dos maneras diferentes. Una consiste en presentarse ante el otro de un modo distinto a aquel de acuerdo al cual se estaba siendo percibido anteriormente. Es lo que hacen, en nuestro caso, aquellos inmigrantes que ocultan o atenúan sus marcadores étnicos, como su lengua o su estilo de vida, con el fin de volverse más fácilmente aceptables por parte de los autóctonos. La otra, que es más compleja, estriba en tratar de modificar no la categorización que se recibe de acuerdo a unos determinados principios de categorización, sino estos mismos principios. Se trataría de lo que Bourdieu denominaría una lucha simbólica por modificar los esquemas de percepción imperantes (1988b, 1991 y 1999). Esta lucha tiene lugar cuando se intenta poner en cuestión unos determinados componentes ideológicos y defender otros, recurriendo a la fabricación de determinados argumentos destinados a convencer de algún modo al otro de que debe modificar su propio punto de vista.

Cuando nos referimos a la naturaleza de una determinada relación social, y a las modificaciones que ella puede experimentar, estamos aludiendo, desde luego, a las facetas de la existencia a las que atañe, es decir, a su mayor o menor "extensión", o, dicho de otro modo, a su utilidad con vistas a la reproducción cotidiana del sujeto. Pero también nos estamos refiriendo, y además de un modo prioritario, a otra faceta que posee necesariamente toda relación social. Nos referimos al grado de igualdad existente entre las partes implicadas en la misma. Podemos definirlo como el saldo más o menos favorable para uno mismo que resulta de la comparación entre lo obtenido en ella y lo que obtiene el otro polo de la relación o terceros implicados en relaciones referentes a las mismas necesidades. En función de este criterio, cualquier relación puede ser más o menos privilegiada, igualitaria o discriminatoria.

El grado de igualdad que ostenta cualquier relación social es siempre el resultado, relativamente provisional e inestable, del *ajuste* que tiene lugar entre las prácticas constituyentes generadas por quienes participan en ella. Este ajuste consiste en la correspondencia existente entre las conductas de cada uno de ellos, entre el hecho del que uno se comporte de una forma determinada y el otro, de otra distinta. Es ello justamente lo que hace posible el que podamos hablar de una relación de una determinada naturaleza en cualquiera de sus facetas y no sólo en lo que respecta a su nivel de igualitarismo. Pues para que podamos atribuir a una determinada relación una determinada naturaleza en concreto, es necesario que la conducta de las personas que interaccionan entre sí posea una cierta lógica, de manera que cuando el uno haga una cosa el otro haga otra. Debe existir una cierta recurrencia en los actos de las personas. Una relación muy simple como la que se entabla entre un camarero y un desconocido cliente en un bar nos muestra ya como existe un mutuo ajuste entre las conductas de cada uno de ellos. Cuando no es sí, como cuando alguien entra en un bar, pero no pide nada, cuando el camarero no le atiende o cuando el cliente no quiere pagar, la relación se altera, desaparece el ajuste. En consecuencia, la conducta que se realizará a partir de ese momento- como cuando el camarero trata de obligar a pagar al cliente -supondrá ya el paso a una relación de naturaleza diferente.

Pero este ajuste en las conductas, que podría constatar un observador externo que ni siquiera conociese el idioma en el que se comunican el camarero y el cliente, es el resultado de la existencia de otro ajuste previo en las *expectativas*. Cada participante en la relación espera algo del otro y lo espera cuando él a su vez hace algo en concreto. Si el cliente entra en el bar, el camarero espera que le pida una consumición, del mismo modo que el cliente espera que se le sirva cuando lo pide, y el camarero que se le abone, incluso puede esperar una propina, y con frecuencia se decepcionará, pero ésta es en la mayor parte de los casos una acción de importancia secundaria, cuya ausencia no altera de manera significativa el conjunto de la relación.

Este ajuste en las expectativas es, por su parte, el resultado del modo en que cada cual categoriza la situación en la que se encuentra. Para ser más exactos, las expectativas de cada sujeto son definidas por los específicos principios de orientación social que él aplica en esa específica situación. Por medio de estos principios establece qué es lo que le corresponde hacer a él y a los demás y, más en concreto, qué es lo que debe hacer cada uno cuando el otro hace algo en particular. Con ello, se establece una *secuencia* de acciones coordinadas, pero no forzosamente cooperativas. Una pelea callejera es también una secuencia de acciones coordinadas de este tipo, pero en su caso no hay cooperación, sino conflicto.

Un tipo particular de este tipo de entramado para la orientación social es aquel en el cual los principios de categorización social se encuentran asociados de un modo dominante con los que orientan el comportamiento. Ello conduce a una estructuración más rígida de la situación; cualquiera

no puede, o no debe, hacer cualquier cosa con respecto a otro. De este modo, el sujeto puede establecer con bastante claridad cuáles son las conductas más adecuadas de él respecto a los otros y de los otros respecto a él, y, en consecuencia, cuál es el tipo más adecuado de relación social que ha de mantener con ellos. Para ser más precisos este "tipo más adecuado" es el resultado de una suerte de compromiso entre el "tipo más correcto" y el "tipo más plausible". El primero puede ser definido en términos normativos; atañe al plano del deber ser. El segundo lo es en términos de una apreciación intencionalmente "realista" de la situación- lo cual no excluye obviamente los errores de juicio. Se trata de saber no qué es lo que se *debe* hacer con respecto al otro, sino qué es lo que se *puede* hacer en relación con el mismo. Uno de los elementos básicos para establecer esta definición "realista" de la situación consiste en sopesar la respectiva capacidad de cada uno de los implicados en la relación para influir sobre los demás en su propio provecho, sea de un modo coactivo o simbólico. Dicho de otro modo, se trata de la "correlación de fuerzas" existente entre ellos.

Con frecuencia, se tiende a suponer que la determinación de este tipo de relación más adecuado es simplemente el resultado de una regla compartida por los participantes en tal relación, es decir, de un común entramado de principios utilizado por estos sujetos para organizar su interacción. De este modo, el ajuste entre las expectativas de los diferentes participantes en la relación se derivaría de la previa profesión por parte de todos ellos de estos entramados. Sería, pues, un hecho apriorístico y relativamente sencillo. Sin duda existen una multitud de reglas mediante las que regulamos nuestra conducta. Este es un hecho obvio que no requiere discusión. Es lo que ocurría sin ir más lejos en el ejemplo del camarero y su cliente. Pero esta particular forma de lograr el ajuste en las expectativas de los sujetos, se extrapola muy a menudo al conjunto de los procesos de este tipo. Cuando esto ocurre se pasa a presuponer que toda relación social, y no sólo algunas de ellas, se encuentran conformadas por una serie de reglas, más o menos explícitas. Asimismo, y también con frecuencia, se convierte además estas reglas en un mero derivado de unos "sistemas de valores". Siendo esto así, bastaría con conocer cuáles son los componentes ideológicos predominantes en el seno de un determinado grupo humano, para poder predecir con bastante seguridad el comportamiento real de las personas que lo integran. El idealismo unilateral de esta postura, bastante cómoda, por cierto, es bastante evidente y ha sido criticado a menudo, tal y como vimos en el Capítulo I. Para contrarrestarlo es preciso prestar atención a otros muchos hechos, adoptando una perspectiva más amplia. Hay que partir ante todo de la constatación de que no todas las situaciones de interacción social se encuentran reguladas por reglas en una misma medida. Hay casos como los del protocolo en que las regulaciones son muy detallistas, pero en otros no lo son tanto. En estos últimos los sujetos disponen de un mayor margen de maniobra. Pueden actuar de diversas maneras, sin que ninguna de ellas tenga que resultar necesariamente reprochable desde un punto de vista moral.

En estos casos el proceso mediante el cual se alcanza finalmente un cierto ajuste entre las distintas expectativas de los diversos participantes en la relación social resulta un tanto complejo. Ocurre que las respuestas de un determinado sujeto a las acciones de los otros van a propiciar otras respuestas diferentes por parte de los demás, las cuales no van a hallarse totalmente determinadas de antemano por el sistema de reglas que constriñe su comportamiento, y no van a ser tampoco absolutamente previsibles en función de lo que cada uno sabe acerca del otro y del contexto. Un ejemplo paradigmático de todo ello es el constituido por las relaciones que desarrollamos con personas que inicialmente desconocemos, pero con las que tenemos que interactuar recurrentemente, como ocurre cuando encontramos un nuevo empleo y conocemos a nuevos compañeros de trabajo. Ciertamente, habremos de atenernos a una serie de normas oficiales y oficiosas, muchas de las cuales sólo iremos conociendo con el correr del tiempo. Pero aún así, únicamente al ir conociendo a los demás y al ir siéndolo por ellos, podremos ir sabiendo a qué atenernos con cada cual. Y así, en unos casos podrán desarrollarse, por ejemplo, relaciones de amistad y en otros todo lo contrario. El tipo de ajuste no es, por ello, algo ya determinado de partida, el resultado automático del seguimiento de una

regla pre-establecida, sino el fruto de un serie de pequeños ajustes sucesivos, que en un momento dado, pueden llegar a adquirir una cierta estabilidad y regularidad.

Incluso, quizá al final de manera más o menos explícita se establezcan una serie de reglas destinadas a regular la naturaleza de la relación en cuestión. Es éste el caso cuando se forjan una serie de reglas ad hoc, como por ejemplo, cuando a alguien, porque "ya se sabe que no habla en serio" se le soportan ciertas expresiones que a otro no se le consentirían de ningún modo, o también cuando en una pareja se va estableciendo un determinado reparto de las labores domésticas, que poco a poco adquiere un carácter más fijo. Kelley y Thibaut (1984) nos proporcionan una serie de valiosas indicaciones acerca de la utilidad de las normas explícitas como un útil medio para evitar abusos de poder y negociaciones y conflictos incesantes. Con todo esto, se abre ante nosotros todo un interesante campo de estudio, consistente en el problema de la génesis de las normas a partir de la propia naturaleza de las relaciones a las que han de regular. Pero éste no es el lugar para profundizar en él. Tan sólo vamos a conformarnos con señalar que todo lo anterior nos muestra cómo estas particulares reglas no pueden ser reducidas bajo ningún concepto a una simple derivación de un "sistema de valores", sino que, por el contrario, son también, y ante todo, el resultado de un arduo proceso de adaptación recíproca entre la gente.

Precisamente este modelo de ajuste logrado únicamente tras una serie de tanteos, y que es tan propio de las situaciones novedosas y inesperadas, es el que nos parece más apropiado para abordar el proceso de conformación de las relaciones sociales que tienen que ir forjando nuestros informantes en su sociedad de acogida. Pues estas relaciones, al contrario de lo que ocurre en bastante medida en su medio de origen, y en realidad en cualquier medio de origen, no son unas relaciones ya relativamente reglamentadas de antemano. No son unas relaciones que pueden estructurarse fácilmente mediante una serie de modelos preestablecidos, y relativamente antiguos, sino que se van forjando un tanto "sobre la marcha", al irse optando entre diversas alternativas. Los modos y los tipos de inserción son así algo que se va construyendo paulatinamente, en gran medida mediante una serie de reacciones y contra-reacciones frente a los demás, y no la plasmación de un modelo existente ya con anterioridad. Ciertamente, la posesión previa de una serie de entramados de principios para la orientación social, tanto por parte de los inmigrantes, como de los autóctonos, contribuye a preestructurar hasta cierto punto el carácter de las relaciones que se puedan entablar eventualmente. Pero se tratará siempre de una preestructuración meramente parcial. Estos entramados de principios pueden ir adaptándose además al propio carácter que acabe por tomar la relación. Y esta adaptación puede conducir a su vez finalmente a una remodelación más o menos profunda del conjunto de la configuración ideológica del sujeto.

De este modo, la naturaleza abierta e inestable de estas situaciones de interacción social constituye un fuerte acicate para la recreación de nuevas formas de actuar, y también de pensar. Esta profusión de comportamientos y pensamientos novedosos es la que permite, como ya vimos en el Capítulo I, que la dialéctica entre el pensamiento y el comportamiento se presente en este caso de un modo particularmente visible. Nuestras afirmaciones anteriores adquieren, así, ahora una mayor concreción.

De la misma forma que los modos de comportamiento son algo que se va forjando paulatinamente, lo mismo ocurre con las "estrategias" que les subyacen. Con anterioridad hemos apuntado que el sujeto rara vez parte de un plan de acción a priori y consciente. Por esta razón, no nos parece apropiado presentar la conducta real de las personas como el resultado de una "estrategia" global a largo plazo, además de plenamente consciente. Existen, desde luego, "estrategias", pero son más bien parciales, más bien a corto plazo y muchas veces inconscientes. Por ello preferimos utilizar el término de modo entrecomillado. El que el comportamiento del sujeto no "emane" de ningún plan

global y consciente no implica tampoco que lo haga entonces de los esquemas de un habitus inconsciente, pero igualmente preestablecido y perfectamente acabado. En realidad, el sujeto va forjando sus "estrategias", más o menos conscientes, un poco sobre la marcha, en función de cómo le van yendo las cosas, como consecuencia, más o menos directa, de sus propios actos anteriores.

Ninguna de estas afirmaciones significa que no concedamos a estas "estrategias" la importancia que creemos que se merecen. De hecho, constituyen para nosotros un elemento clave, en su calidad de entidad mediadora entre el modo de comportamiento del sujeto y el conjunto de su configuración ideológica. Si el modo de comportamiento del sujeto, sea global o parcial, es el resultado de una serie de entramados de principios encaminados a orientar la actividad social relativamente asentados, es preciso que, al menos, una parte de estos entramados formen parte de otros más amplios, mediante los cuales se categorice de manera más global el entorno y la conducta a desarrollar en él. Estos entramados son precisamente las "estrategias" a las que nos estamos refiriendo. Forman parte, a su vez, del conjunto de la configuración ideológica del sujeto, pero constituyen entidades diferenciadas dentro de la misma.

De todo lo anterior se deduce también que existe ciertamente una articulación necesaria entre el modo de comportamiento y la "estrategia", sin que el primero sea reductible a la segunda. Pues puede que esta última solamente agrupe una porción del conjunto de orientaciones hacia la acción que conforman el primero. E incluso puede que sean varias las "estrategias" que contribuyan a configurar simultáneamente un mismo modo de comportamiento. De igual manera, no podemos vincular mecánicamente ningún modo de inserción con una única "estrategia" adaptativa; ni ninguna "estrategia" con unos componentes ideológicos más generales en exclusiva. Más bien, nos encontramos con un *abanico restringido* de combinaciones de principios para cada "estrategia" y de "estrategias" para cada modo de inserción, de igual manera que existe otro abanico similar de modos de inserción para cada "estrategia", y de "estrategias" para cada combinación de principios.

La razón de lo limitado de todos estos abanicos radica en la imposibilidad humana de utilizar hasta el infinito las distintas estrategias, de las que nos hemos ocupado en el Capítulo VII, para neutralizar las contradicciones cognitivas que surgen en el transcurso de la actividad práctica. Por ello, no toda combinación de principios puede sostenerse junto con otra, y no toda combinación es compatible tampoco con cualquier modo de comportamiento. La extensión de estos abanicos se reduce aún más, debido a que los repertorios individuales son siempre menores que los colectivos. En nuestro caso concreto, por ejemplo, cada inmigrante marroquí utiliza únicamente una parte de los componentes ideológicos descritos en los capítulos anteriores. Una de las causas de esta infrautilización del repertorio colectivo radica en que algunas combinaciones exigen de esa habilidad cognitiva otorgada por la capacidad para el pensamiento abstracto, que solamente se encuentra al alcance de las personas dotadas de una cierta formación escolar. De este modo, las interpretaciones reformistas del Islam, o la asimilación entre cristianos y musulmanes en función de sus creencias y valores básicas, son relativamente más frecuentes entre quienes poseen un cierto nivel cultural que entre quienes carecen del mismo.

El proceso mediante el que se forjan las "estrategias" que van a orientar luego de un modo relativamente global el comportamiento de las personas es, asimismo, bastante complejo. Ocurre que a consecuencia de la específica naturaleza de las relaciones que entabla, el sujeto va experimentando unas específicas experiencias, en vez de otras posibles. Dicho de un modo más preciso, va teniendo la oportunidad de categorizarse a sí mismo, y a los demás, como una persona que actúa de unos modos determinados, que ostenta una determinada forma de ser y que pasa por unas concretas vicisitudes. Estas particulares experiencias pueden entrar, sin embargo, en contradicción con algunas de las categorizaciones que serían de esperar en función de los principios integrados en su configuración

ideológica. Ello puede hacerle rectificar su conducta, a fin de lograr experimentar, así, nuevas experiencias compatibles con tales categorizaciones, pero también puede ir haciéndole ajustar paulatinamente sus expectativas acerca de los tipos de relación más factibles, lo cual también puede ir haciéndole ajustar por último sus ideas acerca de cuáles de estos tipos de relación son los más correctos desde un punto de vista moral. De este modo, sus propios principios de categorización, se van ajustando a los efectos de su comportamiento pasado, lo cual influirá, a su vez, en la orientación que habrá de dar a su comportamiento posterior, cuyas ulteriores consecuencias determinarán también nuevos ajustes prácticos y cognitivos.

Dicho de otro modo, la necesidad de adaptar su pensamiento a los cambios acaecidos en su situación objetiva, o mejor dicho, a su experiencia de los mismos, neutralizando y solventando las eventuales contradicciones cognitivas suscitadas por la misma, y al tiempo sentando las bases para la aparición de otras nuevas, le van conduciendo, incluso, a remodelar gran parte de su configuración ideológica inicial, en una manifestación particular de la dialéctica entre el pensar y el actuar, inscrita en aquella otra más amplia que articula el ser con el hacer.

En suma, las "estrategias" y las conductas del sujeto son en gran parte el resultado final, imprevisto por este mismo sujeto, de una sucesión de acontecimientos que él únicamente puede controlar en cierta medida. Se trata de un encadenamiento ininterrumpido de reacciones propias ante las reacciones ajenas suscitadas por sus anteriores conductas, por medio del cual se va perfilando un modo de conducta que él mismo configura al mismo tiempo que es configurado por él.

Como vemos entonces, el modo de comportamiento del sujeto rara vez va a responder a largo plazo a un plan consciente. Ello se debe a que, por una parte, no hay tanto un plan o un único proyecto como varios que se van gestando a lo largo del tiempo y a que, por la otra, estos planes son sólo en parte conscientes, como pudimos ya comprender cuando nos apropiamos del concepto de *habitus* en el apartado I.6.. Por ello, estas "estrategias" han de ser determinadas no tanto a partir de las declaraciones de los propios informantes, como han de serlo, de manera retrospectiva, por el propio investigador a partir de los efectos que les parecen objetivamente imputables. Centrándonos en el caso concreto de los modos de inserción migratoria, nos parece que ciertas facetas del comportamiento de algunos inmigrantes marroquíes consisten en una imitación del estilo de vida de los españoles, encaminada a lograr una mayor aceptación por parte de éstos, y que, en cambio, las de otros parecen priorizar la valoración recibida de otros marroquíes, para lo cual procuran preservar su propio estilo de vida en la mayor medida posible.

Hemos señalado más arriba que toda relación social diferenciable como tal implica la existencia de un ajuste entre las conductas de quienes participan en ella, y que, con frecuencia, este ajuste se establece como resultado de un proceso de adaptación mutua entre las expectativas de estas personas. Sin embargo, tal adaptación mutua puede estar realmente integrada muy a menudo por una mayor dosis de adaptación relativa de una de las partes en comparación con la otra. Es lo que ocurre siempre que la correlación de fuerzas entre ambas no es equilibrada. Este desequilibrio se debe ante todo a la desigual capacidad de cada una de las partes para inducir a la otra a comportarse del modo que en que ella desea. De este modo, aquellas personas que puedan desarrollar una mayor capacidad para la coacción o para la manipulación simbólica podrán influir en mayor medida sobre la naturaleza de la relación que están sosteniendo o que van a sostener. Un ejemplo paradigmático de todo ello sería el de un dirigente político investido de amplios poderes, capaz en consecuencia de determinar hasta cierto punto la suerte de millones de personas.

En el caso concreto de nuestros informantes, semejante capacidad es más bien escasa a la hora de conformar la naturaleza de las relaciones que pueden mantener con los autóctonos en su condición

de grupo diferenciado. Privados de derechos políticos, a no ser que hayan adquirido la nacionalidad española, y sujetos en muchos casos a una acentuada precariedad jurídica, su capacidad de ejercer una presión en el ámbito político se encuentra lógicamente muy mermada. La presión electoral de la que disponen otras minorías étnicas en otros lugares, como es el caso especialmente de las existentes en E.E.U.U., no puede funcionar aquí, al menos por el momento. Esta capacidad para presionar es aún menor en la medida en que su propia capacidad autoorganizativa es hoy por hoy, salvo contadas excepciones, bastante escasa, en parte debido a su relativa juventud como colectivo y en parte debido a otros factores como la precariedad laboral y jurídica, la movilidad laboral y espacial, el miedo o la desconfianza que siguen sintiendo todavía muchos marroquíes hacia todo lo que tenga que ver con la "política", o las propias carencias de las organizaciones de inmigrantes. También aquí influye evidentemente la falta de recursos económicos de la que adolece la inmensa mayoría de este colectivo, cosa que dificulta emprender cualquier tipo de campaña de imagen. En suma, tanto su capacidad de coacción como de remodelación ideológica, especialmente en lo que concierne a la capacidad de alterar los principios de categorización imperantes, es realmente reducida.

A todas estas debilidades propias del colectivo se añade el hecho de que la población autóctona tiende a considerar con gran frecuencia que a los inmigrantes marroquíes, y a otros muchos, les corresponde en justicia un estatuto inferior en el seno de su sociedad. Por ello mismo, no sólo se va a procurar hacerle adaptarse a semejante ajuste relativamente desfavorable para él, sino que asimismo en el caso de que trate de conseguir un ajuste algo mejor, se podrá considerar que está comportándose de un modo incongruente con la condición de huésped agradecido que le corresponde, y se podrán adoptar, en consecuencia, las pertinentes medidas en contra suya.

Todo ello conduce a que en el plano individual el inmigrante marroquí haya de adaptarse muy a menudo a los ajustes relativamente desfavorables que caracterizan sus relaciones con los autóctonos, sin poder modificarlos más que en una pequeña medida. Sin embargo, ello no significa que todos los inmigrantes vayan a reaccionar ante este estado de cosas de un modo semejante. Pues está en su mano el conservar o atenuar aquellos elementos de su estilo de vida que contribuyen en mayor grado a su percepción como diferentes por parte de los autóctonos. Es por ello por lo que se puede optar por diferentes modos de inserción migratoria, que más en concreto son en gran medida modos de afrontar la situación de discriminación, más o menos potencial, que se sufre.

Esta capacidad para modular el propio comportamiento, y alcanzar unas relaciones menos discriminatorias con los autóctonos, es en gran medida solamente una opción. Existen otras diferentes. Ello es así a causa de un hecho muy importante, que incrementa el margen de maniobra poseído, permitiendo que en un momento dado se pueda renunciar relativamente a parte de la aceptación de los autóctonos, al menos en el campo de las relaciones de amistad, distintas de las estrictamente económicas en donde el margen de maniobra es obviamente menor. Este hecho estriba sencillamente en que al mismo tiempo que es preciso, en mayor o menor grado, relacionarse con los autóctonos también se pueden sostener en la inmensa mayoría de los casos hoy en día, aunque entre los pioneros de hace décadas no siempre fue así, una gran cantidad de relaciones sociales no sólo con compatriotas, sino incluso con personas originarias de la misma localidad y con familiares muchas veces cercanos. Tampoco hay que olvidar que siempre, aunque atenuadas por la distancia, se encuentran presentes las relaciones con los que han quedado en el país de origen, con los cuales en una gran cantidad de casos se puede continuar manteniendo relaciones por carta, por teléfono, a través de conocidos comunes y de visitas periódicas y recibiendo noticias suyas, o enviando remesas. Todo ello vuelve factible la satisfacción de parte de las propias necesidades, sobre todo las de carácter más afectivo, a través de las relaciones con otros marroquíes y que no sea siempre tan imprescindible el ser aceptado por los autóctonos, el que las relaciones con ellos hayan de ser forzosamente lo más favorables posibles. Se puede hasta cierto punto aceptar, por ejemplo, que las relaciones con ellos se restrinjan a la buena

vecindad, y a la obtención del trabajo y los bienes económicos, sin desarrollar relaciones de amistad propiamente dichas.

Todo esto es así aún en mayor medida desde el preciso momento en el que sus diversas prácticas destinadas a hacerse objeto de unas determinadas categorizaciones y conductas por parte de los españoles pueden hacerles serlo también simultáneamente de otras distintas por parte de ciertos marroquíes. Por ejemplo, si modifican sus costumbres pueden atenuar su alteridad a los ojos de los primeros, pero recíprocamente pueden incrementarla en relación con los segundos, haciendo variar seguramente la conducta de estos últimos en relación con él. Mantener relaciones de un tipo con unos puede implicar mantener otras de otro tipo diferente con los otros, y viceversa. Naturalmente, el equilibrio alcanzado entre estas distintas relaciones sociales suele muy *inestable*, pues ciertas categorizaciones favorables por parte de un grupo pueden tener que pagarse con otras más hostiles por parte del otro, lo cual puede incitar entonces a remodelar el tipo de inserción inicialmente conseguido.

De un modo más general podemos establecer la regla de que para cualquier ser humano el logro de un específico tipo de inserción en un determinado medio social supone establecer unas relaciones de un tipo más privilegiado con unas personas, al precio de otras más discriminatorias con otras. La razón de ello reside en la imposibilidad prácticamente universal de que, dados los diferentes principios de valoración moral que utilizan las distintas personas, uno consiga hacerse merecedor a ojos de todos ellos del más favorable de los tratos posibles.

Esta es precisamente la razón de que la resignación del sujeto ante las discriminaciones de las que puede ser objeto por parte de otros no resida únicamente en la naturaleza de sus específicas representaciones acerca del tipo de relación que le corresponde sostener con ellos. Tampoco responde esta resignación únicamente a su conciencia acerca de lo limitado de su capacidad para inducirles a realizar un ajuste en sus conductas lo más acorde posible con sus deseos. En su representación del tipo más factible de relación, y por tanto del más apropiado, que ha de sostener con estas personas ha de incluir además el hecho de que un ajuste más favorable en esta relación podría determinar quizá otros peores en otras relaciones distintas. Hay que escoger, dentro de un limitado número de opciones objetivas, con quienes se establecen las relaciones más favorables. De este modo, para algunos inmigrantes marroquíes la disminución de las simpatías de algunos de sus compatriotas es el precio pagado a cambio de unas relaciones más igualitarias con los españoles, mientras que otro se decantan por la "estrategia" opuesta.

No obstante, esta correspondencia entre los distintos tipos de relación que se mantienen con distintas personas tiene sus límites. Todos nosotros vivimos simultáneamente en distintos medios sociales parcialmente disociados entre sí. De este modo, las categorizaciones que recibimos y que realizamos y nuestras conductas y aquellas de las que somos objeto, en definitiva las relaciones que mantenemos en cada uno de estos ámbitos, pueden ser bastante independientes de las que se dan en los demás. Uno puede siempre en cierta medida, y sobre todo gracias al anonimato que nos permite la vida moderna, llevar varias vidas separadas. Pero ello sólo puede hacerse hasta cierto punto, pues, por así decir, las barreras entre los distintos ámbitos de actuación son relativamente porosas. Es generalmente necesaria, por ello, la existencia de una correspondencia entre los distintos tipos de comportamiento desarrollados ante distintas personas. Por esta razón precisamente, podemos hablar de modos y tipos de inserción globales, como de algo más que una mera yuxtaposición de modos y tipos más particulares. Y es por ello mismo también por lo que en el caso concreto de nuestros informantes se puede hablar de unos modos y tipos generales de inserción migratoria.

X.3. Trayectorias y proyectos

A lo largo de todo el apartado anterior, hemos descrito muy someramente cómo las configuraciones ideológicas, las prácticas y las relaciones sociales se configuran entre sí en el curso de una dialéctica incesante entre todas ellas, y hemos intentado asimismo desentrañar la lógica general que parece regir este proceso. Sin embargo, todos estos análisis únicamente constituyen para nosotros un primer paso en el camino que nos hemos marcado. Pues si lo que estamos estudiando es un proceso que discurre a lo largo del tiempo, en vez de un objeto estático, necesitamos hacer justicia en la mayor medida posible a su dimensión temporal. Para ello, tenemos que dotarnos de una serie de conceptos básicos, que nos sirvan para ir ordenando a lo largo de una escala temporal los diversos acontecimientos que se van sucediendo en la vida del sujeto.

El mejor método que conocemos para representar cualquier proceso de cambio consiste en contraponer el modo en que se presentan en un momento dado determinadas facetas de nuestro objeto y el modo en que lo hicieron en otro u otros momentos anteriores. Incluso, a fin de que la representación resulte más completa, podemos introducir también el modo en el que hipotéticamente se presentarán estas mismas facetas del objeto en diversas etapas futuras. Si metafóricamente nos representamos esta sucesión de estadios temporales como una serie de puntos a lo largo de una línea, podemos decir que el objeto en cuestión ha experimentado una *trayectoria*, que arranca del pasado, pasa por el presente, y quizá se aventure hasta el futuro. El concepto de trayectoria nos proporciona, así, una imagen del objeto en devenir, en proceso de cambio a lo largo del tiempo. Su utilidad resulta por ello muy elevada para un enfoque como el nuestro, que persigue hacer justicia en la mayor medida posible al dinamismo de su objeto. Esta es la razón por la que vamos a aplicarlo a las distintas entidades que hemos estado describiendo más arriba.

De este modo, vamos a poder decir, en primer lugar, que el sujeto experimenta una trayectoria *social*. Esta trayectoria social podrá ser definida en función de la naturaleza de las diversas relaciones sociales que haya ido experimentando. Consistirá, así, en el conjunto de tipos de inserción por los que haya ido pasando durante un período de tiempo más o menos largo, como lo es en nuestro caso concreto el que se inicia con la emigración. Asimismo, el sujeto a la vez que va transitando por diferentes relaciones sociales va teniendo que introducir modificaciones en su comportamiento para adaptarse a las mismas y, con todo ello, va experimentando diversas experiencias que pueden inducir cambios en su manera de pensar y de sentir. Por ello, junto a su trayectoria social nos vamos a encontrar siempre también con la constituida por los diversos modos de comportamiento que ha ido desarrollando en distintos momentos de su vida. Y a esta trayectoria conductual hay que añadir lógicamente la experimentada por sus configuraciones ideológicas y más en concreto por sus distintas "estrategias" adaptativas. Todas estas trayectorias han de ser establecidas por el investigador. Para alcanzar este objetivo, ha de servirse de los distintos conceptos que hemos ido exponiendo anteriormente.

Cuando nos referimos a cualquiera de estas trayectorias, estamos haciendo alusión ante todo al individuo concreto, al ser humano de carne y hueso. En este sentido, existen tantas trayectorias como personas diferentes hay en el mundo. Pero también podemos agrupar las diversas trayectorias individuales en una serie de tipos ideales, que recojan sus elementos comunes más destacados. Esto es precisamente lo que vamos a intentar hacer en los próximos apartados. Para ello, hemos tenido que analizar concienzudamente en torno a un centenar de estas trayectorias, que hemos recogido entre nuestros informantes. Nuestro propósito no ha sido el lograr la máxima exhaustividad posible. No nos hemos preocupado por establecer un conjunto de trayectorias típicas en donde pudiesen quedar incluidas todas aquellas trayectorias empíricas que hemos podido observar. Por el contrario, nos

hemos conformado por recoger algunas que nos parecen especialmente relevantes. Esta relevancia ha sido establecida combinando dos criterios diferentes.

El primero consiste en la representatividad en términos cuantitativos. Pretendemos, así, dar cuenta de algunas de las trayectorias con las cuales se corresponderían un mayor número de casos concretos. Sin embargo a este respecto, tenemos que aclarar que esta correspondencia ha sido establecida a partir del examen de la muestra concreta de personas con la que hemos trabajado. Esta muestra, como ya señalamos en el Capítulo II, se ha conformado a través de un laborioso proceso de elaboración de una red de contactos personales y no mediante una selección de los informantes en función de estrictos criterios estadísticos. Por ello, aunque dada su magnitud y su variedad a nosotros nos parece bastante representativa, es necesario admitir la existencia de ciertos posibles sesgos.

La segunda de las exigencias en las que nos hemos basado ha sido la de la significatividad, en el sentido que ya otorgamos a este término en el apartado II.8.. Podemos entenderla en este caso concreto como la presencia de una determinada combinación de visicitudes personales, que vuelve especialmente interesante una determinada trayectoria en concreto. Este interés radica fundamentalmente en su contraste con otras trayectorias, en lo que les diferencia de ellas. Pues al compararla con estas últimas, podemos determinar, al menos de manera hipotética, de qué modo ciertos acontecimientos biográficos han contribuido a configurar unas determinadas trayectorias personales y cómo otros distintos, aunque sean menos frecuentes, han influido sobre otras trayectorias diferentes.

En lo que se refiere a las trayectorias individuales, como fundamento de las de carácter típico, se han elaborado principalmente a partir de los propios relatos de los interesados y de la observación, a lo largo de varios años, de la suerte corrida por parte de ellos. De acuerdo a lo ya anticipado en el apartado II.10., en esta investigación hemos hecho un uso bastante restringido de la historia de vida, dado que considerábamos que, en vista del carácter más bien exploratorio de nuestro trabajo, era preferible apoyarse ante todo en la observación participante. Por ello mismo, las reconstrucciones de las trayectorias típicas que vamos a ir ofreciendo en los próximos apartados no dejan de ser más que una primera tentativa. Aunque consideramos personalmente que el resultado de la misma ha sido bastante satisfactorio en sí mismo, y de gran utilidad en el marco de nuestra investigación, somos igualmente conscientes de que una elaboración más detallada de estas trayectorias requeriría ante todo una mayor cantidad de información empírica, que solamente es posible recabar por medio de un uso mucho más intenso de la historia de vida.

De acuerdo con el modelo de análisis desarrollado en el apartado anterior, cualquier trayectoria objetiva no debe interpretarse nunca en un sentido cerradamente determinista, como el resultado inevitable de una serie de condiciones de partida. Por el contrario, toda trayectoria parece ser el resultado final de una serie de procesos de *selección*, más o menos conscientes entre diversas alternativas que se presentan ante el sujeto a lo largo de diferentes momentos. De este modo, en un momento concreto de su vida, el sujeto se encuentra ante sí con diversas trayectorias futuras probables, al optar por una, descarta las otras, pero, con ello, se volverán a abrir ante él más adelante nuevas alternativas. Es como si se avanzase a través de una serie de caminos que de tanto en cuando se ramifican. Y al ser esto así, "la biografía no está escrita de antemano" (Colectivo Ioé, 1994: p.250).

Junto con las diversas vertientes de la trayectoria objetiva de la persona, hay que tener siempre en cuenta igualmente las representaciones que el propio sujeto se forja acerca de lo que le va ocurriendo y de lo que va haciendo. Es ésta la trayectoria *subjetiva*, que va a cubrir igualmente la evolución de su situación social, de su comportamiento y de su modo de ver las cosas. Estas representaciones deben entenderse obviamente como un aspecto parcial de sus representaciones más

globales acerca de sí mismo y de la realidad que le rodea. Precisamente, como ya señalamos en el apartado II.9., los relatos de vida, y las propias historias de vida, siempre y cuando no son sometidas al necesario control epistemológico, son aptas ante todo para plasmar estas trayectorias subjetivas más que las objetivas. Sin embargo, a nosotros en esta investigación las trayectorias subjetivas nos interesan relativamente menos, y ésta es justamente una de las razones por las que hemos optado por no servirnos más que secundariamente de la historia de vida. La razón de este interés más bien reducido por las trayectorias subjetivas reside en que nuestro propósito principal en este trabajo estriba, como ya hemos apuntado varias veces, en establecer una especie de panorámica general acerca de la problemática teórica y del objeto de estudio que hemos estado definiendo. De ahí, que no nos haya de interesar demasiado el estudio de esta faceta concreta de este objeto, como lo son precisamente las trayectorias subjetivas de nuestros informantes. Sin embargo, en la medida en que el examen de la interacción entre las trayectorias subjetivas y objetivas podría quizá ayudarnos a seguir estudiando de un modo más detallado la dialéctica entre el comportamiento y el pensamiento, dejamos abierta la posibilidad de abordar esta interacción con mayor profundidad en futuros trabajos.

Nos queda por introducir un último concepto, como lo es el de *proyecto*. Para definirlo, vamos a partir del hecho de que subjetivamente el individuo se puede representar varias posibles trayectorias futuras para sí mismo. Consideraremos que su proyecto, o proyectos, consistirán en su representación de su trayectoria futura más deseable, junto con la representación acerca de los medios y acciones necesarios para su realización, a través de una serie de etapas. Ello implica la representación de un cierto tipo de inserción como el más deseable, el cual se contempla como un objetivo a conseguir, siempre que no se desestime como una irrealizable aspiración utópica. En nuestro caso concreto, podemos referirnos a un proyecto migratorio, como a aquella vertiente del proyecto de vida global que atañe al logro de un determinado tipo de inserción migratoria, considerado como el más deseable. En principio, el proyecto es el fundamento de la "estrategia", pues ésta es un plan para realizar aquél. Pero, como ya hemos señalado, todos estos elementos se encuentran en interacción continua, configurándose unos a otros. De este modo, el propio proyecto se va a ir modificando en función de las modificaciones experimentadas por las "estrategias" personales, como consecuencia de las modificaciones experimentadas a su vez en la propia situación social.

Precisamente por ello, es necesario rehuir la tentación de creer que el comportamiento de las personas está planificado en exceso. Hay personas que planifican rigurosamente sus actos a largo plazo y hay otras que lo hacen bastante menos, o que no lo hacen en absoluto. Por esta razón, resulta totalmente descabellado remitir por sistema el comportamiento de cualquier persona a un proyecto ya elaborado previamente en su totalidad. Los proyectos con los que nos iremos encontrando tienen en general un carácter más bien parcial y a corto plazo, y a veces simplemente no aparecen; el sujeto no sabe qué es lo que quiere, tiene varios planes y no se decide realmente por ninguno, sino que en determinados momentos se inclina por uno en concreto y en otros, por otros diferentes. No debemos extrañarnos entonces de que muchos de nuestros informantes cuando les preguntábamos por su futuro nos respondiesen a veces de un modo y en otras ocasiones de un modo distinto. Recordamos aquí a un muchacho que desesperado por la larga permanencia en paro, nos decía a veces que quería retornar a su aldea natal y que una vez allí quemaría su pasaporte y su tarjeta de residencia, pero, en cambio, en otros momentos en los que se sentía más esperanzado, afirmaba que pensaba superar este bache, encontrar trabajo y renovar sus papeles, cosa que finalmente hizo. Por todo ello, los proyectos del sujeto son un dato a tener en cuenta, pero no el único factor explicativo al que se puede recurrir para explicar su comportamiento.

Un proyecto personal puede ser compatible con la representación poseída por el sujeto acerca de su trayectoria seguida por él hasta el momento y con la referente a la que previsiblemente habrá de seguir en el futuro. Esta compatibilidad puede lograrse, incluso, autoengañándose sobre el curso que

ha ido tomando la propia vida, de tal manera que los hechos vividos y los esperados tiendan a coincidir razonablemente entre sí, con lo cual se tratará de neutralizar las incompatibilidades potenciales de este peculiar tipo, ya descrito anteriormente en varias ocasiones. Con este fin, procurará no ver aquello que resulte discordante y, en cambio, se dedicará la mayor atención posible a todo lo que parezca indicar que todo está yendo como es debido. Es lo que todos hacemos en cierta forma, como cuando, por ejemplo, alguien se empeña en ocultarse a sí mismo los problemas que aquejan a su matrimonio o cuando se subraya de manera unilateral los aspectos positivos del mismo. Pero, a veces, este primer filtro defensivo resulte insuficiente. Entonces puede que sea necesario proceder a una manipulación de la "media ponderada", jugando para ello con los criterios con arreglo a los cuales se calibra la trayectoria experimentada como más o menos acorde con el proyecto planeado.

Para ello se hará preciso cambiar el conjunto de hechos pasados a tener en cuenta, eliminando algunos, introduciendo otros nuevos y alterando el peso relativo otorgado a parte de los utilizados desde el primer momento. Estas medidas sólo podrán llevarse a cabo en virtud de una modificación de la combinación constituyente del principio complejo mediante el cual se categorizan la trayectoria experimentada y la deseada. Dentro del marco de esta estrategia cognitiva general puede optarse por dos vías diferentes.

La primera apuntará a que la representación de la trayectoria experimentada difiera lo menos posible del proyecto postulado. Uno de los modos de lograr este objetivo estriba, como ya hemos ido viendo desde el apartado VII.3., en provisionalizar las discrepancias como hechos pasajeros, fruto seguramente de la presión externa, que habrán de ser superados a su debido tiempo. Y en general se pueden minimizar o resaltar ciertos aspectos de la propia existencia real en función de que coincidan o no con la vida que habría que llevar.

La segunda vía de actuación es exactamente la opuesta. Consiste en modificar el propio proyecto con el fin de acercarlo más a la trayectoria experimentada hasta el momento, tal y como la misma es percibida. Podemos suponer que ello es lo que va a hacerse cuando no resulte posible manipular la representación del curso efectivo de los acontecimientos sin que aparezcan contradicciones cada vez más intensas entre la representación de conjunto que uno se forja y las distintas percepciones de los acontecimientos vividos. Parece razonable que sean precisamente aquellas personas dotadas de un estilo de pensamiento más innovador quienes se muestren más reacias a esta manipulación de los hechos con el fin de ajustarlos al curso deseado de los mismos. En cambio, las personas más conservadoras, y menos preocupadas por el realismo de sus representaciones, podrán decantarse con mayor facilidad por esta primera forma de ajuste. Cuando no sea éste el caso, es más probable que se opte por esta segunda alternativa. Más en concreto, esta segunda estrategia consiste en intentar solventar la contradicción cognitiva ajustando la noción de lo correcto a lo factible. Se trata de pasar a considerar como lo más correcto aquello que parece corresponderse con lo que está dándose realmente. De este modo, a la hora de determinar qué es lo más adecuado en su conjunto, se hace uso de un mayor realismo, o de una mayor resignación, según cómo se mire. Con ello, ciertas metas quedan suprimidas por inadecuadas. Es así como se va ajustando el proyecto a la representación de la trayectoria experimentada. En ciertos casos, ello puede implicar una auténtica ruptura, si bien dilatada en el tiempo, con el proyecto sustentado anteriormente. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el cambio del proyecto basado en el retorno rápido a otro basado en la decisión de permanecer por más tiempo en el país de acogida, tal y como tendremos oportunidad de ver más adelante.

Pese a su carácter inverso, estas dos formas de manipulación de la "media ponderada" tienen en común el hecho de que discurren exclusivamente en el plano de las representaciones o, a lo sumo, en el del discurso. Pero también resulta posible intentar resolver estas contradicciones en el plano de la actividad práctica no meramente discursiva. Si no se está obrando de acuerdo a cómo se debería en

función del concreto proyecto que se profesa, puede modificarse la línea de conducta que se ha venido siguiendo hasta el momento. Es posible que entonces no sólo la representación de la propia conducta se asemeje en mayor medida a la considerada como la más adecuada, sino que también los efectos objetivos de esta nueva línea de conducta vayan conduciendo ahora a un tipo de inserción más acorde con el proyectado. De este modo, si el problema estriba en que la trayectoria percibida no se corresponde con el proyecto planeado, la solución que se adopta consiste en enderezar la trayectoria real para que la que se perciba se parezca más a este último, sin que para ello sea necesario recurrir a ninguna estratagema cognitiva más o menos sofisticada.

Tras todas estas aclaraciones teóricas, nos encontramos ya en disposición de pasar ya al análisis de algunas trayectorias típicas entre nuestros informantes. Como ya señalamos más arriba, no hemos perseguido en modo alguno la exhaustividad. En especial, no se ha prestado apenas atención a los menores de edad, del mismo modo que tampoco lo hemos estado haciendo apenas hasta el momento. Esta omisión obedece a que no nos interesan tanto las trayectorias sociales en sí mismas como su relación con distintas construcciones ideológicas y no queremos entremezclar las propias de los adultos con la de los menores de edad, para cuyo estudio es necesario recurrir a elementos explicativos adicionales. Tampoco nos hemos ocupado más que tangencialmente aquí de las personas que se dedican a actividades delictivas, como la venta de hachís o los pequeños hurtos, dado lo peculiar de su situación. Es la misma decisión que hemos tomado con respecto a las mujeres que practican la prostitución. Y en general, hemos dedicado a la mujer una atención mucho menor de la que le correspondería en función de su peso demográfico dentro del colectivo, ya que tampoco hemos querido centrarnos en su problemática específica. Angeles Ramírez (1998) nos ofrece un análisis muy completo de la misma, a disposición de quien desee profundizar más en este tema. Tenemos que advertir, asimismo, de que nuestro propósito al establecer todas estas trayectorias ha sido únicamente el de trazar una panorámica general. Por ello, no vamos a profundizar en ninguna de estas trayectorias en particular, sino que vamos a exponer y comparar las que hemos localizado. Pues nuestra intención en este momento radica, no en un estudio intensivo de un subgrupo determinado dentro del colectivo del que nos estamos ocupando, sino en mostrar a grandes rasgos las articulaciones que parecen existir entre ciertas trayectorias sociales y, como veremos más adelante, ciertas construcciones ideológicas. En general, tampoco hemos aspirado a ofrecer ninguna aportación especialmente novedosa, sino solamente a contextualizar brevemente los análisis de las construcciones ideológicas que emprenderemos a partir del próximo capítulo. En Castien y Pumares (1993), en Castien (1996) y en Pumares (1996) se pueden encontrar unos ensayos de tipologización básicamente coincidentes con éste. La tipología elaborada de manera independiente por Sonia Veredas (1999) también guarda grandes similitudes con estos ensayos.

X.4. Algunas consideraciones preliminares

Con el fin de describir más eficazmente las trayectorias de las que nos vamos a ocupar aquí, debemos comenzar por tomar en consideración, aunque sea muy someramente, algunos hechos básicos aplicables a todas ellas en su conjunto. En primer lugar, es preciso referirse al punto de partida de las mismas, que no es otro que la situación existente previamente a la emigración. A este respecto hay que tener en cuenta ante todo la enorme heterogeneidad de la misma, que determina que los perfiles de los emigrantes sean también bastantes más heterogéneos de lo que quizá pudiera parecer. Si toda sociedad es compleja, la marroquí lo es especialmente. No solamente lo era ya de partida en gran medida, sino que además en las últimas décadas se ha sumergido en un proceso de cambio acelerado. En el curso de este proceso, muchos de sus modos de pensar y de actuar más tradicionales están siendo sutilmente reelaborados, para ser adaptados a las nuevas circunstancias. Al mismo tiempo, otros muchos están siendo tomados del exterior y amoldados a su nuevo entorno. El resultado es un auténtico mosaico multicolor y una elocuente ilustración de la creatividad humana.

La constatación de este hecho elemental nos debe poner en guardia contra dos peligros estrechamente asociados entre sí. El primero de ellos estriba en una simplificación excesiva de nuestro objeto de estudio. Supone reducir una inmensa variedad de seres humanos a unos pocos perfiles desprovistos de cualquier complejidad, y en los cuales les hacemos encajar de manera totalmente forzada. El segundo peligro radica en lo que, para simplificar, podríamos definir como una sobrevaloración del "tradicionalismo" existente en la sociedad marroquí. Cuando se obra de este modo, tiene lugar una insistencia unilateral en la presencia de ciertos rasgos "tradicionales", cuya presencia efectiva es nuestra opinión muy variable, según las zonas de origen, la edad, los perfiles educativos o el status económico. Es el caso de hechos tales como la importancia concedida al Islam como regulador de la vida social, las actitudes negativas hacia la igualdad entre los sexos, el autoritarismo en general, el ritualismo religioso, el apego a los vínculos familiares, el desconocimiento de la "vida moderna" y otros semejantes. Todos estos rasgos, a los que se supone absolutamente hegemónicos en la sociedad de origen, son contrapuestos a la "modernidad", con la que se enfrenta presuntamente el ahora inmigrante cuando ingresa en su sociedad de acogida, y que es definida como un reverso casi perfecto de todo lo anterior. Se supone a continuación que en cierta medida el inmigrante podrá quizá "modernizarse", pero que al tiempo puede que se aferre a la "tradicción", con lo cual quizá los resultados finales sean inciertos. En el trabajo, por otra parte muy rico en información empírica, de Pablo Pumares (1996), nos encontramos con una plasmación casi perfecta de este modernismo un tanto ingenuo a lo largo de una gran parte de sus páginas.

El simplismo de este esquema dicotómico, tan recurrentemente empleado a fin de cuentas por más que se le condene ritualmente, resulta bastante patente. También lo es la presencia más o menos implícita, a veces no demasiado, de valoraciones morales. La "modernización", es decir, lo que se entiende por tal, tiende a asimilarse a una especie de batalla por la libertad individual, en contra de todo aquello que se opone a su consecución. Se supone que ciertos estratos, ya en la sociedad de origen, son los más susceptibles a esta "modernización". Se trata justamente de los "mejores", de los más cultos y educados, que parecen ser considerados como una suerte de vanguardia del resto de la sociedad. Nuevamente, en la línea de lo ya estudiado en el apartado V.8., emerge un acentuado elitismo como resultado de una curiosa combinación entre los componentes ideológicos clasista y modernista. En virtud de esta combinación, el contraste dicotómico entre el origen "tradicional" y el porvenir "moderno" se completa con la gradación que se establece dentro de los oriundos del primero, en función precisamente de su mayor o menor predisposición para avanzar hacia el segundo.

Nos parece que gracias a los elementos teóricos que hemos ido elaborando en varios de los capítulos anteriores, estamos ya en condiciones de arremeter contra estos esquemas dicotómicos, lineales y valorativos desde diferentes flancos. En primer lugar, el análisis de la ideología modernista, desarrollado a partir del Capítulo V, nos ha desvelado cuáles son las principales articulaciones de principios de esta ideología, que es una ideología igual que cualquier otra, y cómo muchas de estas articulaciones han sido incorporadas de forma acrítica, incluida su carga valorativa, por muchas teorías sociológicas o pseudosociológicas. Las contraposiciones en bloque entre lo "antiguo" y lo "moderno", y la presunción de que la modernidad está integrada ante todo por una mayor racionalidad o por una mayor emancipación respecto a los constreñimientos sociales y naturales, no dejan de ser, como cualquier otra asunción ideológica, una representación simplificada de la realidad con vistas a definir una clara línea de acción con respecto a ella. Si se asume que se trata de una ideología, es posible entonces entender sus postulados como afirmaciones problemáticas, en vez de como evidencias indiscutibles, todo lo cual no implica en modo alguno que hayan de ser rechazadas de plano.

Ante todo, al tomarse conciencia de sus aspectos valorativos, ya no hay razón para tener que suponer obligatoriamente que aquellos que parecen ser más remisos a "modernizarse", deben estar

siendo víctimas necesariamente de alguna carencia, de algún defecto que les impide actuar como es debido. Tampoco será ya preciso que, por contra, quienes se muestren más proclives a ella tengan que ser en cambio los "mejores", los más cultos y educados. De este modo, la toma de conciencia acerca de estos presupuestos ideológicos nos lleva a ser ya, cuando menos, relativamente desconfiados respecto a los mismos y respecto a las consecuencias que se derivan de su asunción acrítica

Cuando examinamos lo que ocurre en la realidad, nos encontramos como muchos de nuestros informantes tienden a combinar los componentes ideológicos modernistas con otros de origen diferente. Ello les permite, por ejemplo, elaborar versiones muy diversas del Islam, es decir, versiones del mismo muy distintas de aquellas de carácter totalmente autoritario u hostil a ciertos cambios sociales. Resulta, así, que el Islam no tiene por qué oponerse siempre a la llamada modernización, ni que esta última tiene que corresponderse tampoco con una secularización integral. De este modo, los elementos culturales "tradicionales" son mucho más plásticos y más flexibles de lo que algunos creen. Por lo tanto, la profesión de los mismos, no implica necesariamente incapacidad alguna para "modernizarse", que requiera para ser superada de la renuncia a ellos. Por esta razón, tampoco nos parece tan obvio que la profesión de la religión islámica o el seguimiento de sus rituales constituyan ningún obstáculo para la asunción de la moderna tecnología e incluso, tampoco tienen por qué entrañar un obstáculo insuperable para la adhesión a la democracia o a la igualdad entre los sexos. Todo depende de la específica versión del Islam que se termine adoptando. En gran medida, esta visión de los elementos tradicionales como disfuncionales para la modernización, especialmente clara en lo que se refiere al Islam, proviene de una asimilación acrítica entre modernización y occidentalización, cuyo resultado final estriba en una acusada desvalorización de ciertas naciones y etnias. Nuevamente el sesgo moral y político es evidente. Lo mismo ocurre igualmente con la suposición de que lo tradicional, y en particular lo islámico, es siempre represivo frente al carácter liberador de lo moderno. En el apartado IX.14. hemos podido ver ya cómo tanto en las distintas versiones del Islam como en las del modernismo pueden figurar en ocasiones componentes ideológicos autoritarios o liberales. De igual manera, el caso de los infractores de ciertos preceptos islámicos que pretendían demostrar así su fuerza de carácter, examinado en el Capítulo VII, nos ha mostrado ya como los repertorios ideológicos de los que se parte, los "tradicionales", son quizá más liberales en ciertos aspectos de lo que parece.

De igual manera la tendencia a caracterizar a los grupos más urbanos y escolarizados como los más "modernos" resulta bastante discutible. La elevada audiencia de la que disfrutaban los movimientos "integristas" entre sectores de este tipo es de sobra conocida. Si asimilamos mecánicamente el "integrista" a un tradicionalismo antimodernista y al tiempo hacemos del modernismo la ideología "natural" de los grupos sociales más "progresivos", estamos creando finalmente todo un falso problema teórico, e incluso moral. En vez de poner manos a la obra e investigar con más tranquilidad cuáles pueden ser los factores que predisponen a distintos grupos sociales en favor de unas u otras ideologías, estamos introduciendo unos prejuicios que solamente nos van a crear dificultades de todo tipo.

En las páginas que siguen vamos a esforzarnos intensamente por evitar todo este tipo de deslizamientos. No vamos a dar nada por supuesto. No vamos a formular juicios de valor. Nuestro objetivo es simplemente estudiar algunas trayectorias en lo que se refiere ante todo a los modos y los tipos de inserción. Por supuesto, aceptamos que ciertas personas se encuentran más predispuestas que otras a desarrollar ciertas trayectorias, pero no creemos que sea tan fácil clasificar a las mismas en función de esta propensión. Del mismo modo, en el capítulo siguiente cuando estudiemos las construcciones ideológicas que, de manera un tanto aproximada y tentativa, resulta posible articular con las distintas trayectorias objetivas que vamos a exponer ahora, nos vamos a encontrar con que estas síntesis ideológicas van a poseer una mayor o menor presencia de componentes modernistas e islámicos, en función de muchas razones, y no solamente de los rasgos considerados como positivos

de sus sustentadores o de su integración mayor o menor en la sociedad de acogida. Y es que, además, como ya nos han mostrado las infracciones provisionales de los preceptos islámicos, de las que nos hemos ocupado en varias ocasiones, la capacidad de mudar provisionalmente ciertos comportamientos, conservando los componentes ideológicos originales es muy amplia y es ello lo que hace que las relaciones entre la actividad práctica y la cognitiva sean tan reales como complejas.

X.5. La huida y el sacrificio provisional

Uno de los proyectos migratorios más comunes entre los inmigrantes de todas las latitudes es aquel en el que las relaciones discriminatorias que han de soportarse seguramente en "el extranjero", junto con el alejamiento de los más allegados y los inevitables desembolsos económicos, son concebidas como un sacrificio provisional, necesario en aras de una futura mejora en el medio de origen. El colectivo del que nos estamos ocupando no constituye una excepción a este respecto. Es frecuente que se aspire a conseguir ahorrar algún día el dinero suficiente para poder volver a Marruecos en mejores condiciones que las que propiciaron la emigración, aunque ello pueda saberse difícil. Una vez de vuelta allí, se podrá disfrutar de un mayor bienestar material y de un mayor prestigio, en suma, de una mejor posición social. La emigración es entendida, así, como un *rodeo*, más o menos largo, a través de otro país, en el camino hacia la promoción en el propio.

No obstante, hay que señalar que muchas veces, más que de un proyecto perfectamente definido, de lo que se trata es ante todo de buscar una rápida salida para unos problemas económicos acuciantes. Lo que vaya a hacerse después es algo que puede no estar excesivamente planificado de antemano. Pero desde luego las diferencias a este respecto con quienes buscan claramente desde el primer momento quedarse en España y relacionarse intensamente con los españoles son bien palpables. Y la presencia en España suele vivirse como un relativo sacrificio, puede incluso que permanente, a causa de las circunstancias adversas, pero claramente alejado del ideal de una vida prospera en el propio país.

Muchos marroquíes llegan a España con un proyecto migratorio de este tipo. Se le detecta sobre todo entre el importante contingente de varones de las capas populares, del Norte del país, especialmente del Rif, con poca o ninguna formación escolar, y en muchos casos de origen campesino. Esta idea del sacrificio deseablemente provisional resulta especialmente visible entre las personas que emigraron ya pasada su juventud. El caso de los jóvenes con un perfil sociológico similar resulta un poco más complejo y por ello preferimos estudiarlo por separado un poco más adelante.

Un ejemplo quizá extremo de este perfil sociológico era el constituido en su momento por una gran parte de los habitantes del poblado chabolista de Los Yelmos en Boadilla del Monte, hoy ya casi desaparecido, al cual tuvimos la oportunidad de estudiar con bastante detenimiento en colaboración con Encarna Cabello entre 1997 y 1999 (Cabello, 2000; Cabello y Castien, 1999; Véase también: A.A.V.V.: 1995). Se trataba de varones nacidos durante los años treinta y cuarenta y llegados a España a finales de los sesenta o principios de los setenta, cuando no existían todavía trabas legales de importancia para entrar en España y cuando el número de marroquíes afincados en ella, en la Comunidad de Madrid y en el municipio de Boadilla era enormemente reducido. Eran personas generalmente analfabetas. Habían contraído matrimonio muy tempranamente, casi durante la adolescencia, y habían pasado la primera parte de su vida adulta trabajando en las escasas tierras de propiedad familiar. Casi todos poseían un gran número de hijos. Los hijos más mayores ya estaban casados y algunos habían emigrado también, habiéndose reagrupado incluso con ellos en el mismo poblado. La emigración a España tendió además a ser directa desde los aduares de origen, sin pasar por una etapa intermedia en los centros urbanos como Tánger, Tetuán, Nador o Alhucemas.

En éste y en otros casos similares, la posibilidad de emigrar se ha visto ampliamente favorecida por el desarrollo en España en los últimos treinta años de una capa social de status medio-alto, formada por profesionales liberales o altos directivos de empresa (Cabello y Castien, 1999: 2-6; Pumares, 1996: 99-110). Esta capa social disfruta de un elevado poder adquisitivo y busca espacios abiertos dotados de una buena red de servicios, lo cual ostenta además para ellos un fuerte valor como símbolo del elevado status al que ha logrado acceder. La necesidad de satisfacer esta nueva demanda ha conducido a la proliferación de urbanizaciones en los antiguos pueblos periféricos, determinando una substancial modificación de los mismos. La edificación y el mantenimiento de estas urbanizaciones requiere de una abundante mano de obra, tanto para la construcción y la jardinería, como para el servicio doméstico, aunque en este último caso el perfil de la población empleada sea muy distinto del que posee este concreto subgrupo de inmigrantes.

En general, no parece aventurado afirmar que estas personas, tal como atestigua empíricamente el trabajo de campo realizado entre ellas, apenas se sirven de componentes ideológicos de naturaleza modernista. Ello era de esperar, dadas las características sociológicas generales de las que hacen gala. Pues son personas que, criadas en el ámbito rural, sin haber sido casi nunca escolarizadas y sin haber podido tampoco acceder a la prensa escrita, apenas han podido recibir componentes ideológicos de este tipo, que son en sí algo ajeno a su mundo social de origen y que sólo pueden llegarles, en consecuencia, desde el exterior. Una de las consecuencias más importantes de esta escasa influencia modernista, y que les diferencia radicalmente de otros inmigrantes de su misma nacionalidad, consiste en una notoria ausencia de una valoración radicalmente más positiva de la sociedad de acogida en comparación con la de origen, en función de su presunto mayor nivel de "desarrollo". Evidentemente, se pueden apreciar el mayor nivel de vida, y las mejores oportunidades laborales y educativas para los hijos, así como la mayor cuota de libertad existente. Por ejemplo, un informante del poblado chabolista de Los Yelmos nos hablaba lleno de admiración de las facilidades existentes en España para desplazarse de un lugar a otro: "aquí carreteras, allí no; aquí todo cerca, fácil para ir a los sitios". Este tipo de afirmaciones son relativamente comunes. Muchos elogian la gran cantidad de construcciones que se realizan en España, lo cual además crea trabajo para ellos. Pero semejantes elogios no deben confundirse en ningún caso con la consideración de las sociedades occidentales como un modelo a imitar en todos los aspectos. De este modo, al mismo tiempo que se alaban estas facetas de la sociedad española, se puede criticar el hecho de que los españoles no son musulmanes y de que muchas de sus costumbres son altamente denostables. El ejemplo analizado en el apartado VII.5., en el que un informante sopesaba los pros y los contras de los españoles hasta llegar a una valoración más o menos equilibrada de los mismos, resulta muy ilustrativo a este respecto, por más que este informante en concreto no perteneciese a este poblado chabolista.

Esta disposición para denunciar los rasgos reprobables de la población autóctona es favorecida, sin duda, por la profesión de una versión del Islam, de corte "clásico", alejada del reformismo examinado en el capítulo anterior, en la cual la práctica ritual juega un papel clave como elemento constituyente de la adscripción religiosa, con la cual se corresponden de manera directa diversas categorizaciones de carácter moral, así como una solidaridad preferente para con el musulmán en detrimento de quien no lo es. Y esta versión de corte "clásico" resulta tanto más fácil de seguir siendo sustentada en la medida en que la escasa presencia de componentes ideológicos modernistas no fuerza al sujeto a emprender ninguna remodelación de sus componentes ideológicos islámicos, con el fin de conciliarlos, al menos parcialmente, con estos componentes modernistas. Como consecuencia de todo ello, y tal y como veremos más a fondo en el siguiente capítulo, en muchos de estos casos este proyecto migratorio se corresponde con una visión bastante crítica de la sociedad de acogida, determinada ante todo por su condición de sociedad no musulmana. Hay una neta distinción entre marroquíes y españoles, entre el grupo nacional propio y el ajeno. Es ésta la razón de que la

permanencia en España no pueda ser considerada como una situación ideal, sino tan sólo como un mal menor.

No hay que olvidar además que incluso el hecho de permanecer como minoría dentro de una sociedad no musulmana es una decisión que no todos los musulmanes aceptan. La licitud de la permanencia del musulmán entre una población no musulmana y bajo la férula de un poder no islámico ha sido muy discutida por los ulemas a lo largo de los siglos (Lewis, 1990: Cap. V; Fierro, 1991). Muchos temían que se coaccionase al musulmán para no practicar las normas islámicas y que quedase expuesto al mal ejemplo de la población circundante. Aún hoy, algunas minorías condenan la emigración a países no musulmanes. Y más claramente se encuentran en algunas personas una clara renuencia a solicitar la nacionalidad española, pese a cumplir con todos los requisitos legales, al no querer formar parte de un estado no musulmán.

En función de todo lo que hemos ido viendo hasta el momento, resulta perfectamente explicable el que, en principio, este proyecto inicial, más o menos definido, acostumbre a asociarse con un modo de inserción encaminado a conseguir la resolución de la mayoría de las necesidades personales, sobre todo las emocionales, a través de relaciones con otros marroquíes, casi siempre además parientes y paisanos. En el caso concreto de la población estudiada en Boadilla del Monte nos encontramos con que en su práctica totalidad procedía de la kabila de Beni Urriáguel- en las proximidades de Alhucemas -y más en concreto de una pequeña porción de la misma formada por los pueblos de Mahlat, Buamaadán y Checkrán (límitrofes entre sí), seguida de Tafsast, Beni Bu Aiach, Beni Hadifa, Beni Abdellah, Imzuren, y Alhucemas ciudad en menor medida. Nada de ello resulta especialmente sorprendente. Los marroquíes se han ido asentando en Boadilla y en el poblado de chabolas gracias a redes migratorias basadas sobre todo en los lazos de parentesco y de vecindad en el propio Marruecos. En un principio podía tratarse de vecinos del mismo pueblo; a éstos se les unían en breve hermanos, cuñados, primos, tíos, sobrinos, y, más tarde, hijos varones. Por todo ello, existían numerosas relaciones de parentesco entre una buena parte de los chabolistas, llegando incluso a sorprender lo intrincado de ciertos parentescos. Este era el caso de un joven que convivía en el poblado junto con su padre, un tío paterno y su hijo, el marido de una tía paterna y su hijo, a los que se sumaban otro sobrino del padre, un primo del padre y su hijo, y un primo lejano y su hijo. A ello habría que añadir, por otro lado, los hermanos y parientes que residen en la zona: Villaviciosa, Brunete, y la propia Boadilla, buena parte de los cuales había residido antes en el poblado. De la misma forma, en el caso de la población asentada en Pozuelo de Alarcón, Villalba, o Collado Mediano, por poner otro ejemplo, encontramos también una gran cantidad de personas oriundas de la villa de Targuist y sus alrededores, y que también son con frecuencia parientes cercanos.

Esta abundancia de parientes y vecinos de la misma localidad permite recrear en cierta forma las mismas relaciones sociales que se mantenían en el medio de origen. Es junto a estas personas con quienes discurre la mayor parte del tiempo de ocio, a veces muy extenso, debido al desempleo, conversando, generalmente en bares o cafeterías o en la propia calle, o visitándose entre ellos en sus casas. Resultan especialmente importantes las reuniones que se celebran con ocasión de festividades como el *Aid-el-Kebir* o "Fiesta del Cordero" o durante el Ramadán. De igual manera, resulta vital la ayuda de estos allegados, tanto dineraria, cuando hay problemas, como la dirigida a encontrar trabajos, viviendas o a solventar problemas legales. Evidentemente, este tipo de ayuda mutua resulta importante para todos los inmigrantes. Pero en este caso concreto parece revestir una especial relevancia, debido a una convergencia entre las escasas relaciones mantenidas con los españoles y el afán de conservar la buena opinión de los más allegados hacia uno mismo.

Nada de esto significa que no puedan producirse rupturas familiares. De hecho, hemos tenido la oportunidad de observar algunas de ellas bastante abruptas. Hay hermanos e incluso padres e hijos

que dejan de visitarse y de hablarse. Son varios los hechos que propician semejante ruptura. Uno de ellos consiste en los cambios en los proyectos migratorios y en los estilos de vida, pero de ello nos ocuparemos más abajo. Pero incluso cuando no es así se pueden producir graves altercados. El que haya sido a otro a quien se haya ayudado a encontrar un determinado trabajo, en vez de a uno mismo, el que no se haya devuelto un dinero prestado, una discusión por el reparto de una herencia, o el que la otra parte no haya arreglado el matrimonio entre hijos que se deseaba, pueden dar lugar a serias desavenencias. En todos estos casos, el principal factor desencadenante del conflicto es la competencia por los recursos escasos de todo tipo. A ello se añade la consideración de que los vínculos de parentesco o de amistad obligarían a una especial solidaridad por parte del otro que no siempre llega a producirse. Existe, así, una tensión entre el afán por acceder a ciertas cosas consideradas deseables y la obligación de una solidaridad preferente con los más allegados. Ello da lugar a veces a la aparición de "aprovechados", que se benefician de la generosidad ajena sin corresponderla, lo cual es condenado, como venimos observando desde el Capítulo IV, como una grave infracción moral.

De igual manera, las relaciones con el medio de origen tienden a conservar una gran parte de su importancia original. Ello se debe especialmente a la acusada renuencia inicial a la reagrupación, especialmente de los miembros femeninos de la familia, de la cual nos ocuparemos un poco más adelante. Al ser esto así, una gran parte del dinero ya ganado se va invirtiendo en el lugar de origen, por ejemplo en la mejora de la vivienda, sea en la propia aldea o en núcleos urbanos o semiurbanos, de tal forma que la emigración al extranjero tiende a favorecer la emigración interna. También se ahorra con la intención de montar algún negocio en el futuro, al precio de un nivel de vida extremadamente austero en la emigración. Hay que señalar, no obstante, que el propio incremento de la emigración, en ciertas áreas rurales con la disminución de la demanda a la que conduce un relativo despoblamiento, hace en ciertos casos más difícil la instalación de este tipo de negocios. Por ejemplo, varios de nuestros informantes que tenían planes de este tipo han tenido que desistir finalmente de ellos.

Mención aparte merecen las inversiones en prestigio social, como las necesarias para costearse la peregrinación a La Meca, no demasiado caras gracias a las ayudas prestadas por instituciones islámicas. Estas inversiones pueden ser perfectamente asumidas cuando se ha alcanzado por fin un cierto nivel de bienestar y las perspectivas de que éste continúe en el futuro parecen razonables. Con independencia del significado estrictamente religioso que se le otorgue, un acto como éste ostenta muy a menudo una acusada importancia como signo de prestigio. Revela que quien lo ha realizado es un buen musulmán, que ha logrado cumplir con un precepto más difícil que otros. Ello permite que se le otorgue una consideración especialmente positiva, con la anteposición del tratamiento honorífico de *hach*, peregrino, delante de su nombre, y con un respeto manifiesto en la vida cotidiana. En gran medida, para muchas personas, de orígenes más o menos modestos, la peregrinación se convierte en un símbolo de la culminación con éxito del conjunto de la trayectoria vital, al haberse logrado el bienestar material necesario. Un joven amigo nuestro nos decía a propósito de su padre que acababa de emprender el viaje a Arabia: "la verdad es que lo que quiere es que todos le llamen *hach*". Y lógicamente este potencial prestigio social asociado a la peregrinación solamente va a poder realizarse cuando las relaciones que se sostienen con otros musulmanes ostenten una importante relevancia. Un tipo de inserción en el que éstas se encuentren notoriamente debilitadas, como los que examinaremos más adelante, no permitiría en modo alguno semejante mejora en la valoración social. La peregrinación puede seguir produciéndose, pero la jerarquía existente entre los motivos para emprenderla habrá de resultar necesariamente alterada.

Las visitas periódicas a Marruecos también poseen una gran importancia para este subgrupo de informantes. Incluso aquellos que cuentan con muy escasos medios económicos se esfuerzan por ver a su familia una o más veces al año, aunque los problemas legales con su documentación a veces se lo impiden. En especial se intenta pasar las festividades musulmanas con la familia en Marruecos.

Muchas veces estos viajes se aprovechan para traer consigo algo de lo que producen las propias tierras: aceite de oliva, pimientos picantes, miel, frutos secos, cereales y para llevar ropa y calzado para la familia, e incluso electrodomésticos. En cuanto a las comunicaciones desde España hay que tener en cuenta varios hechos. En primer lugar, el analfabetismo determina que en muchos casos no se puedan escribir cartas. En otras ocasiones se sabe escribir en árabe, pero por miedo a cometer demasiados errores, las cartas se limitan al intercambio de saludos formales. Por ello, se recurre con gran frecuencia al envío de cintas grabadas con largos monólogos, a las que, del mismo modo, responden desde allá la madre y hermanos o la mujer e hijos. Estos cassettes se envían con algún pariente que viaje al aduar. En el caso de los matrimonios, tal sistema permite poca intimidad entre la pareja, pues cualquier cinta enviada allá será luego escuchada también por los hijos. Abdelmalek Sayad (1992) ha estudiado con especial acierto esta práctica en el caso de los inmigrantes argelinos en Francia.

En contraste con todo lo anterior, las relaciones sostenidas con los españoles tienden a reducirse a las puramente instrumentales, como lo son las laborales y comerciales. Se trata de aquellas relaciones estrictamente necesarias para la realización del proyecto migratorio, sea éste la mejora en el medio de origen o la mera supervivencia en el de acogida. De este modo, las relaciones económicas con los españoles se conciben como el fundamento de otras futuras relaciones en Marruecos, que habrán de proporcionar un mayor bienestar y, junto con él, un mayor prestigio. Por otra parte, estas relaciones económicas suelen ser tan efímeras como los mismos empleos a los que se suele acceder en la construcción o en los servicios. De hecho, en los informantes de cierta edad se suele constatar un dilatado historial laboral, conformado por una interminable sucesión de trabajos temporales y descualificados: "Yo aquí en España he trabajado con más de cincuenta personas: con una un mes, con una semana, con otra quince días", nos declara un rifeño, que reside en Boadilla del Monte desde 1987, y que ha alternado desde entonces los trabajos en la construcción con los de jardinero.

El acceso casi en exclusiva a trabajos descualificados, de peonaje, o a la venta ambulante, la precariedad y el frecuente trabajo en la economía sumergida son rasgos que afectan a este sector de los emigrantes quizá con especial crudeza. Si esta situación golpea tan especialmente a este subgrupo en particular ello se debe, lógicamente en primer lugar, a su bajo nivel educativo que les impide acceder a trabajos más cualificados, estables y mejor remunerados. Igualmente la frecuente falta de fluidez en el manejo del castellano y lo que, de acuerdo a los patrones imperantes, sería una "falta de buena presencia" y de "modales" dificultan también el acceso a otros empleos como el de camarero, al que tanto van accediendo en cambio otros muchos marroquíes.

No es sorprendente que a causa de esta precariedad laboral, muchos de estos informantes hayan pasado largos períodos residiendo en situación irregular, lo cual algunas veces les ha impedido acceder a ciertos trabajos. Como constatamos en nuestra investigación sobre el poblado de Boadilla del Monte, la regularización de la situación era considerada por una gran parte de ellos como un objetivo prioritario, en comparación con el cual la obtención de una vivienda resultaba secundaria (Cabello y Castien, 1999: p. 29-30). Nos viene aquí a la memoria la referencia de Pablo Pumares (1996: p. 93-94) a una observación similar de Antonio Izquierdo, en la que señala que el chabolismo es un problema en mayor medida para los españoles que para los propios inmigrantes, pues para estos últimos es más acuciante el problema legal y la falta de oportunidades laborales, en tanto que las malas condiciones de vivienda serían hasta cierto punto un sacrificio, un precio a pagar. En cambio, son los españoles quienes asocian más intensamente el chabolismo con delincuencia y pobreza, percibiéndolo como algo peligroso y feo estéticamente, al cual algunos asocian quizá además con un pasado propio no demasiado lejano.

Dadas todas estas condiciones, muchos de estos informantes no han conseguido tampoco acumular la suficiente cantidad de dinero para poder invertir en mejorar sustancialmente las

condiciones de vida familiares en Marruecos, comprando tierras o abriendo algún pequeño negocio. Tan sólo han podido introducir mejoras en sus viviendas. De este modo, las posibilidades de acortar la duración del sacrificio que se padece se ven disminuidas. Con ello, los resultados económicos de décadas de emigración resultan muy mediocres en el caso de muchos de ellos. Según van pasando los años, la situación empeora, pues el envejecimiento les va progresivamente eliminando del mercado de trabajo, al reducirse sus oportunidades para ser contratados. En el caso de quienes no han llevado a cabo una reagrupación familiar más o menos parcial, que les haya permitido disponer de la ayuda de sus hijos, la situación puede volverse realmente dramática. Por esta razón, algunas personas de cierta edad ven limitados prácticamente sus ingresos a la asistencia social y a las pequeñas ayudas que reciben de otros compatriotas más afortunados. Cuando se habla con ellos, no queda muy claro cuáles son sus planes para el futuro, en especial, si prefieren volver a Marruecos o quedarse en España. Es como si sólo aspirasen a ir sobreviviendo día a día. Sin embargo, parece probable que cuando ya les resulte imposible obtener aquí ningún trabajo decidan regresar.

Esta ausencia en el caso de los más desafortunados de un claro proyecto personal se corresponde marcadamente con esa actitud psicológica general propia de quienes viven en precario, marcada por la ausencia de un sentimiento de estabilidad, por la renuencia a plantearse objetivos a medio plazo. Este hecho, también ha sido observado muy agudamente por Franco Ferrarotti (1981) entre los chabolistas italianos. Del mismo modo, Oscar Lewis en sus estudios sobre lo que el denominó la "cultura de la pobreza" (1966 y 1971), y que para nosotros revisten un gran valor pese a algunos planteamientos un tanto idealistas, nos muestra esta misma ausencia de una planificación del curso de la vida a largo plazo. Este rasgo psicológico puede ayudarnos a entender la confianza que bastantes de estos informantes depositan en la "suerte", en ganar en algún momento un premio mediante los juegos de azar. De hecho, muchos son dados a todos estos juegos: quinielas, loterías, cartas, pero sobre todo las máquinas tragaperras, con las que varios consumen una suma considerable de sus escasos ingresos.

En qué medida esta ausencia de grandes logros económicos puede ser vivida por estos informantes o por sus familiares como un fracaso es algo difícil de juzgar. Ciertamente, uno de ellos nos contó que su mujer se enojó enormemente, al enterarse de las condiciones en las que él vivía. Desde luego, todos estos informantes pueden establecer comparaciones entre su destino y el de otros conocidos más afortunados. Pero quizá también la parquedad de los medios de vida que padecieron durante su infancia y adolescencia haya sesgado sus expectativas a la baja. Pues las personas de edad pasaron esa época de su vida bajo los duros "años del hambre" (*'aam al yu'*). Seguramente ello ha contribuido a que sus expectativas sean más limitadas, ayudándoles a soportar mejor psicológicamente la dureza de su vida de emigrantes. El Moubaraki (1989: p. 70-71) refiriéndose a inmigrantes asentados en el Norte de Francia y oriundos de las cercanías de Tissa, nos relata como aquellos de sus informantes que habían pasado por tales años, guardaban un vívido recuerdo de los mismos, y consideraban que ahora todo era mucho más fácil que entonces, a pesar de las dificultades que se pudieran experimentar. En el caso concreto del colectivo de Boadilla del Monte, el hecho de haberse desplazado directamente desde sus aduares, sin carreteras, sin luz ni agua corriente en muchos casos, hasta este municipio, sin haber conocido previamente la vida en los centros urbanos marroquíes, también seguramente les ha privado de más elementos de comparación. Pues en los aduares de origen el único medio de subsistencia sigue siendo la agricultura, con el cultivo de almendros y nogales, y, en menor medida, el pequeño pastoreo de unas cuantas cabras u ovejas, o la cría en la casa de alguna vaca, tareas éstas que las suelen realizar las mujeres y los niños de ambos sexos.

El carácter restringido y discriminatorio de las relaciones con los españoles propicia que muchas necesidades materiales y emocionales queden peor satisfechas que antes de la emigración, cuando no se puede recurrir con la suficiente amplitud a los propios paisanos. Sólo algunas veces, se

establece alguna amistad con algunos vecinos o compañeros de trabajo españoles; unas relaciones que trascienden la mera funcionalidad económica y reportan también satisfacciones de tipo emocional. Hay que señalar además que dado que "uno está fuera de su tierra", la relación de discriminación que se sufre se percibe a menudo como relativamente correcta y, sobretodo, como la única posible. Se puede reprochar a los autóctonos el mal trato gratuito o la discriminación respecto a los inmigrantes de otros países, pero en general se acepta básicamente su preeminencia. Por otra parte, dadas las diferencias en los modos de pensar y de actuar, las relaciones con ellos son en muchos aspectos menos satisfactorias de por sí que aquellas que se podrían establecer con los otros marroquíes, y, por lo tanto, su importancia desde un punto de vista personal se ve lógicamente reducida. Ello favorece a su vez una mayor resignación ante la parquedad de las satisfacciones que pueden reportar.

Podría pensarse, no obstante, que las relaciones económicas con los españoles, al suponer ya una primera toma de contacto con algunos de ellos, podrían servir de base con cierta facilidad para el desarrollo de relaciones propiamente amistosas. Pero existen ciertos factores que dificultan esta evolución. El primero consiste en el ya mencionado carácter frecuentemente esporádico de los trabajos a los que se accede, lo cual dificulta el afianzamiento de los vínculos con los compañeros de trabajo. Esta precariedad laboral da lugar además a un frecuente desplazamiento geográfico a lo largo de distintos barrios y municipios e incluso de las provincias. El segundo factor, aplicable sobre todo para quienes trabajan para los propietarios de los chalets de las urbanizaciones, especialmente como jardineros, consiste en que esta relación, habitualmente esporádica y eventual, se entabla además entre personas cuyo status socioeconómico es marcadamente diferente. Y a todo ello se añade, como tercer y último factor, la obvia disparidad cultural.

Tampoco las relaciones comerciales con los españoles son especialmente intensas, pues se limitan básicamente a la compra de comida u otros artículos de primera necesidad, como la ropa, y a frecuentar algunos bares. En este último caso no suponen sólo la retirada de artículos de consumo, sino también la permanencia continuada en determinados lugares con fines de esparcimiento y ocio. Parecería que ésta es la situación más propicia para facilitar la intensificación de las relaciones con los españoles. Sin embargo, esta posibilidad tropieza con ciertos obstáculos objetivos. En las poblaciones de la periferia acomodada de Madrid, como Pozuelo, Boadilla o Villalba, junto a un casco viejo con un status medio bajo se ha desarrollado posteriormente un entramado de urbanizaciones de status medio alto y alto. La población inmigrante trabaja para estas últimas, pero luego acude generalmente a la parte antigua del municipio para sus compras y su esparcimiento. Estas compras son escasas, debido a lo reducido de su poder adquisitivo. Ciertos bares son frecuentados y algunos inmigrantes gastan respetables sumas de dinero en las tragaperras. Pero, en conjunto, se trata de cantidades poco importantes. Y no hay que olvidar además que muchos marroquíes, sobre todo los más empobrecidos y los de mayor edad, frecuentan muy poco estos lugares y, por ello, restringen al mínimo sus relaciones con los españoles. E incluso los inmigrantes pueden agruparse en bares regentados por compatriotas suyos. Es lo que ocurría en Boadilla con dos bares alquilados a marroquíes, en los cuales no solían entrar españoles. El resultado de todo ello es que los habitantes del casco viejo no disfrutaban de los servicios de los inmigrantes, pero, en cambio, son quienes asumen su presencia (Pumares, 1996: p. 107). Asimismo a veces los inmigrantes se concentran en ciertos bares o en lugares al aire libre en el centro del pueblo, a donde acuden también, esperando ser contratados. Esta presencia en los lugares urbanos centrales multiplica su visibilidad social, volviéndola proporcionalmente superior. Además, dado que estos lugares centrales se hallan investidos, como ya señalamos en el Capítulo V, de un importante valor simbólico, se suscita una cierta sensación de "invasión".

Del mismo modo que las posibilidades de entablar relaciones de amistad mínimamente profundas son pequeñas, aún lo son más en su caso las de establecer relaciones de pareja estables con mujeres españolas o inmigrantes. En este punto, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que un gran

porcentaje de estos informantes se encuentran casados y su condición de emigrantes de clase baja y de edad relativamente avanzada tampoco les vuelve especialmente atractivos no sólo para la mayoría de las mujeres españolas, sino también para muchas marroquíes. De igual manera, entre ellos se detectan, al contrario que en otros informantes con un perfil sociológico distinto, un manifiesto rechazo a establecer relaciones estables con mujeres españolas, dado el modo de vida incorrecto que se les atribuye. De este modo, aunque el matrimonio con una mujer no musulmana está permitido, se teme que pueda suponer una influencia negativa sobre el marido y sobre los hijos, a los que el padre debe educar en el Islam. E incluso prescindiendo de las diferencias religiosas, varios informantes apuntan la existencia de importantes obstáculos para una eventual convivencia con una mujer española. En especial, les resultaría molesto el que ésta hablase con otros hombres, o les saludase con besos en la mejilla. E igualmente, la inmensa mayoría de ellos sostiene que la mujer no debe trabajar por un salario y que debe permanecer en dentro del hogar. La razón de estos sentimientos de rechazo estriba, en nuestra opinión, en que estos hechos suponen un mayor contacto de la mujer con hombres ajenos a su familia y a la del marido, así como una mayor autonomía por parte suya, todo lo cual dificulta ejercer ese dominio sobre ella, a través del cual puede demostrarse el vigor de la propia personalidad.

En lo que respecta a las relaciones con mujeres marroquíes, tampoco existen grandes facilidades para entablar en la emigración una relación estable. Aquellos que están casados, y que son la mayoría, podrían teóricamente tomar una segunda esposa, ya que la legislación marroquí lo autoriza, si bien impone restricciones, como la necesidad de que la primera esposa lo autorice. No obstante, este requisito legal ha podido ser obviado a veces. De este modo, una informante nuestra asentada en Madrid descubrió para su asombro que su marido tenía una segunda esposa en Marruecos. Hay que tener en cuenta a este respecto que como nos enseña Susan Davis (1983), en el modelo de matrimonio más tradicional el marido, gracias a la menor movilidad espacial de su esposa, puede ocultarle a ella con cierta facilidad, al menos durante un tiempo, sus relaciones, e incluso su casamiento, con otras mujeres. Sin embargo, pese a ello, existen importantes factores que desincentivan esta elección. El primero, y más obvio, estriba en la escasez de medios económicos; si ya de por sí les resulta difícil mantener una sola familia, hacerse cargo de más de una sería prácticamente imposible. En segundo lugar, ello podría ofender a la primera mujer y a sus parientes, originando posibles conflictos. Estos conflictos podrían mantenerse en estado latente, mientras la primera esposa siga residiendo en Marruecos. Así ocurre en el caso de algunos informantes. Pero una futura reagrupación, por más improbable que sea en muchos casos, podría plantear entonces el problema en toda su agudeza. Y, por último, muchos hombres temen las complicaciones que puede originar la poligamia. Un informante nos explicaba con gran concisión que "una mujer: un problema, dos mujeres: dos problemas" y otro nos decía que "pueden ocurrir dos cosas: se llevan mal, entonces cada una te habla mal a ti contra las otras, pero si se llevan bien es peor aún, entonces todas se unen contra ti". No ha de extrañarnos por todo ello, que la poligamia se encuentre poco extendida hoy en día y que tradicionalmente tampoco lo hay estado tanto como a veces se piensa.

La acción combinada de todos estos factores adversos coloca a gran parte de estos informantes ante la tesitura de que sus mujeres permanecen en el lugar de origen y sólo las ven algunas veces al año y por breves períodos, al tiempo que les resulta casi imposible mantener relaciones con otras mujeres en la sociedad de acogida. Todo ello determina que muchos de ellos recurran de tanto en cuando a los contactos con prostitutas, pese a la frecuente escasez de sus medios económicos.

Uno de los efectos más llamativos de todas estas relaciones tan restringidas con los españoles estriba en ciertos casos en un conocimiento muy limitado del idioma castellano. Con frecuencia, el dominio de este idioma es muy escaso, como lo revela el manejo de un léxico enormemente restringido y una continua profusión de errores gramaticales, y ello a pesar de los largos años transcurridos en España. Ello contrasta agudamente con el dominio relativamente rápido del castellano

que son capaces de adquirir otros muchos inmigrantes marroquíes. Pero con todo este uso tan defectuoso de nuestra lengua resulta suficiente para manejarse en situaciones laborales y comerciales, aunque no tanto, desde luego, cuando hay que tratar con la Administración. A estas deficiencias lingüísticas se añade a menudo una aguda ignorancia de la cultura española en general. Buena muestra de ello lo constituyen esas interpretaciones erróneas del comportamiento de los españoles a las que ya nos referimos en el apartado IV.8. Pero a veces esta ignorancia es mucho más profunda; de hecho, algunas de las personas con las que hemos contactado apenas conocían la geografía madrileña y en algún caso no sabían ni siquiera montar en el metro. Esta carencia de las competencias sociales adecuadas dificulta aún más las relaciones con los españoles, desanimándolas en gran medida. De este modo, la poca familiaridad con la lengua y la cultura de los españoles dificulta enormemente el contacto con ellos, y esto conduce a un repliegue aún mayor sobre el propio grupo, a una priorización aún más acentuada de las relaciones desarrolladas en el seno del mismo, que hace muy difícil la corrección de todas estas deficiencias. El resultado final es un círculo vicioso y lo que podríamos denominar una auténtica situación de enquistamiento.

Dada la importancia que ostentan por el contrario las relaciones con los compatriotas, y más en concreto con los familiares y los convecinos, es lógico que se intente lograr que resulten lo más favorables posibles para uno mismo. El logro de un ajuste apropiado en estas relaciones exige el desarrollo de toda una serie de prácticas inductoras, encaminadas a sugerirles a los demás una categorización favorable. Ante todo, es preciso comportarse tan hospitalaria, generosa y sociablemente como está estipulado. Del mismo modo, el estilo de vida desarrollado suele caracterizarse por una fiel reproducción de los hábitos de vida originarios en el vestir, en la organización de la vivienda, en la música escuchada o en el modo de comer. Y asimismo, es enormemente frecuente el que se continúe practicando la oración diaria, el ayuno durante el Ramadán, o la asistencia a las mezquitas en viernes y consumiéndose carne *halal*, lícita,- degollada con arreglo al rito musulmán- siempre que sea posible.

Nos encontramos en suma ante un tipo de inserción claramente definido que se corresponde perfectamente con un proyecto migratorio que también lo está igualmente. Es además un tipo de inserción, como veremos más adelante, relativamente estable, en la medida en que la distribución de las relaciones sociales en la que se basa, da lugar a unos contactos con los españoles más bien escasos. Ello contribuye a que no se suelen introducir modificaciones importantes en el propio estilo de vida con el fin de atraerse la aquiescencia de aquéllos. Esta misma escasez de relaciones tiene también como consecuencia una escasa recepción de componentes ideológicos novedosos. Así, se produce simultáneamente una falta de oportunidades para la importación de estos componentes junto con una escasa funcionalidad de la misma. Al mismo tiempo, la gran cantidad de relaciones sostenidas con el propio grupo nacional actúa en el sentido contrario. En especial, la redomada eficacia de los sistemas de control social que actúan en su seno contribuye a que el sujeto se afane por preservar su modo de vida, si es que se encuentra realmente interesado en que estas relaciones continúen poseyendo la importancia debida. Vamos a estudiar a continuación más detalladamente estos mecanismos de control social.

X.6. La importancia del control social

Si queremos entender por qué muchos de los integrantes de este concreto subgrupo de inmigrantes presionan a otros para que desarrollen un específico estilo de vida, tenemos que partir del hecho de que para muchos de ellos, tal y como señalamos ya en el apartado IV.7., este estilo de vida en concreto, y en especial el cumplimiento de los preceptos rituales islámicos, opera como un indicador de la posesión en términos generales de una personalidad virtuosa, de una personalidad provista de una cierta sabiduría, fuerza de carácter, sinceridad, generosidad y sentido de la higiene (Cabello y Castien, 1999: p. 37-45; Castien, 1999: p. 49). Por todo ello, quien se comporta de este modo es en definitiva

alguien que debe de saber sin duda cómo es el mundo y cómo hay que conducirse en él y ha de ser, por lo tanto, un buen musulmán. Es así cómo se establece el estereotipo positivo de la persona "tranquila", que cumple con los preceptos religiosos y además se comporta en todo momento de un modo correcto, volviendo a su casa después de trabajar, ahorrando y ayudando a quien lo necesita. Su opuesto es el estereotipo negativo, constituido por quien no cumple con los preceptos religiosos, es bebedor y violento, despilfarra su dinero en el bar, con las prostitutas y las máquinas tragaperras, y que "crea problemas" con los demás. Naturalmente, la conducta de las personas reales solamente va a corresponderse en la inmensa mayoría de los casos de un modo aproximado con cualquiera de estos dos tipos extremos.

En general, estos comportamientos incorrectos se toleran relativamente más entre los jóvenes que entre las personas mayores. Incluso hasta cierto punto se considera, como ya vimos anteriormente, que la juventud supone una etapa en la que no sólo se pueden, sino en la que, hasta cierto punto, se deben infringir las normas que regulan los tabúes alimenticios y sexuales con el fin de demostrar la fuerza de carácter (Castien, 1999:), en sí misma positiva, a pesar de que tales infracciones tendrían que ser juzgadas negativamente, en caso de atenerse estrictamente al código moral islámico. Muchos jóvenes varones, sobre todo antes del matrimonio, tienden actuar de este modo "incorrecto", dentro de unos límites. De ahí, la existencia de una cierta prevención contra el joven soltero, al considerársele potencialmente irresponsable y poco de fiar.

Se es mucho más crítico, desde luego, con quienes conservan ese tipo de conducta a una edad más avanzada. A veces esta perseverancia en el mal comportamiento se atribuye precisamente al hecho de no haberse casado. Por ejemplo, para un informante del poblado chabolista de los Yelmos: "(en el poblado) los que se emborrachan son sólo dos o tres, que no están casados y no tienen hijos". Esto no era cierto. Pero resulta revelador que precisamente este informante trabajase de transportista entre Madrid y Ceuta, pasando muy poco tiempo en el poblado. De este modo, más que proporcionar una descripción veraz del poblado, se estaba limitando a reproducir un estereotipo al uso. Todavía es mayor la censura colectiva contra quienes proceden de este modo incorrecto aún estando casados, ya que se teme que esta conducta irresponsable pueda perjudicar a la mujer y a los hijos. Estos últimos recibirán además el mal ejemplo paterno.

En el medio de origen, especialmente, claro está, en ámbitos rurales como aquellos de los que proceden muchas de estas personas en concreto, existen una serie de mecanismos de control social bastante eficaces, dirigidos a conseguir que la gente se comporte como es debido. El principal de estos instrumentos de normalización social se halla constituido por las críticas positivas o negativas que formula la opinión pública. Es un control que no es ejercido por instancia superior alguna, sino de un modo horizontal y recíproco. Es lo que Bourdieu (1991) denomina una "censura cruzada". Esta peculiar censura se manifiesta en un "cotilleo" constante, en un intercambio de noticias y valoraciones acerca de terceros. Estos juicios no son algo irrelevante para el individuo que los sufre. Pues, según cómo se le valore, se le considerará merecedor en mayor o menor medida de un trato favorable. Aquellos que sean juzgados negativamente tendrán menos oportunidad de acceder a aquello que desean. De este modo, para obtener un trabajo muchas veces es necesario recurrir a algún pariente o amigo previamente colocado. Si éste no confía en uno, porque lo encuadra dentro del estereotipo negativo antes referido, temerá que le deje en mal lugar, y probablemente evitará ayudarlo. Del mismo modo, es más difícil obtener la solidaridad económica o el conseguir casarse, especialmente para las mujeres.

Evidentemente, el dinero, los empleos, los buenos matrimonios son todos ellos bienes escasos. Su disfrute tiene que quedar reservado forzosamente a una minoría. La jerarquización entre las personas en función de su nivel de honorabilidad funciona justamente como uno de los mecanismos

que jerarquizan el acceso a estos bienes. De ahí la vital importancia de recibir una buena consideración social.

Lógicamente, este control colectivo recae en gran medida sobre los aspectos más visibles del propio comportamiento, como el nivel de cumplimiento de los preceptos religiosos, con todo su carácter de indicador del grado de virtud que ya hemos señalado. Justamente, por ello, muchos se esfuerzan tanto por ofrecer a los demás una imagen de musulmanes practicantes. De lo contrario, se arriesgarían a perder el crédito colectivo. Como botón de muestra, podemos recordar a un informante que nos explicó que nunca en toda su vida ha ayunado en Ramadán, pero que jamás ha alardeado de ello delante de los demás, y que, cuando come o bebe en esas fechas, lo hace siempre a escondidas. De este modo, la necesidad de eludir juicios negativos propicia prácticas de disimulo que, de acuerdo con el tercer criterio valorativo expuesto, el de la crítica al hipócrita, resultan también altamente denostables.

Junto a este control recíproco de carácter horizontal existe otro unilateral de carácter vertical. Se trata del que ejercen quienes ocupan una posición jerárquica superior sobre sus subordinados, velando por que acaten las normas sociales, para lo cual tienen derecho a castigarles en caso de incumplimiento. Es así como deben obrar los padres respecto a sus hijos, los esposos respecto a sus esposas, los hermanos mayores respecto a los menores y los hermanos varones respecto a sus hermanas e incluso para algunos el Rey respecto a sus súbditos. Esto resulta lógico, dado que se considera que los primeros conocen mejor que los segundos lo que hay que hacer.

Precisamente, porque existe esta subordinación, el mal comportamiento del subordinado no sólo le desprestigia socialmente a él, sino también a quienes le tutelan, e incluso al resto de los miembros de su grupo familiar. De este modo, el control horizontal más general actúa como un medio de presión para que el control vertical conserve la intensidad debida. El miedo a la crítica social externa repercute, entonces, en un mantenimiento del control interior al grupo. Es así como se articulan ambos mecanismos de control. Un buen ejemplo de ello es el comportamiento de ciertos jóvenes que tratan de que sus hermanas se comporten "decentemente", con el fin de verse libres de las críticas de otros los muchachos de su edad, aunque ellos reconozcan a veces no estar personalmente tan interesados por este comportamiento.

Con gran frecuencia, el control vertical y el horizontal se articulan operativamente de modos muy complejos. Es lo que ocurre cuando una persona de igual o incluso menor status jerárquico denuncia a otra ante quienes gozan de la potestad de reprenderla. Uno de nuestros informantes fue en una ocasión víctima de un proceso de este tipo. Se trata de un joven al que su familia reprocha su afición al alcohol y a la vida nocturna, así como su escasa propensión a contribuir al presupuesto familiar. En una ocasión se encontraba bebiendo cerveza en un bar en compañía de varios amigos españoles. Una prima suya de corta edad corrió a denunciar este hecho ante su madre, la cual acudió junto con la de la chica y de una hermana del muchacho a reprenderle en público. Humillado por ello, abandonó el domicilio de sus padres durante un cierto tiempo. De igual manera, a veces el control vertical se ejerce de manera colectiva. Una buena muestra de ello viene dada por las reprimendas, acompañadas de algún que otro golpe, de las que era objeto en Marruecos un adolescente que sacaba malas notas. En estas reprimendas tomaban parte no sólo sus padres, sino ante todo sus hermanos, incluidos aquellos que eran de menor edad. En el caso de estos últimos, la condición de víctima de la censura de sus superiores e iguales que estaba sufriendo su hermano mayor, les permitía a ellos participar en una acción, que de lo contrario les habría estado vedada. Pues al participar en la reprimenda no hacían más que actuar en consonancia con quienes ostentaban mayores responsabilidades. Por último, a veces el control vertical puede tener lugar de un modo delegado. Es lo que ocurre en una familia cuando los padres delegan el ejercicio del mismo en uno de sus hijos

mayores. A veces nos hemos encontrado con que algún hermano mayor es quien más se ocupa de que los menores sean buenos estudiantes, dado que los padres poseen un nivel cultural escaso, que les impide ejercer personalmente este control con la debida eficacia.

Naturalmente los mecanismos de control externo son también interiorizados. El individuo que lo realiza ha de desarrollar la necesaria capacidad para avergonzarse de su mal comportamiento y la necesaria capacidad para conducirse con prudencia, para ser razonable, para autocontrolarse. Con ello, se convierte en lo que podríamos denominar un miembro cabal de la sociedad. Es esta la capacidad que se conoce como *'aquel*. La posee quien sabe qué es lo que está bien y está mal y sabe dominarse, encauzando sus deseos del modo adecuado y siendo así capaz de conducirse adecuadamente en la vida (Davis, 1983; Eickelman, 1997). Constituye por ello un particular modo de combinación entre las virtudes de la sabiduría y la fuerza de carácter. De manera recurrente se tiende a considerar por ello que quienes no siguen las reglas de conducta o son en general irresponsables, porque no ahorran o porque beben alcohol, son "igual que un niño". Así, el adulto, responsable y provisto del *'aquel* es capaz de autolimitarse de asumir las prohibiciones, lo cual no sabe hacer el niño. En una ocasión estando en Marruecos en casa de unos informantes se planteó la oportunidad de ir a la playa. Una de las hijas de la familia de once años de edad se empeñó en ir pero se le prohibió, al ser ya demasiado mayor para ello. Aunque la niña protestó vivamente, no se le permitió. Su hermano, indignado comparaba el mal proceder de esta hermana rebelde con el de otra más mayor que era "una chica ya mayor que sabe lo que hay que hacer y lo que no; ella no se pone a chillar ni nada, sabe que no puede ir y ya está".

Quienes carecen de la necesaria prudencia, del adecuado sentido de la medida, pueden empecinarse en exceso en lograr lo que les apetece. Ello puede resultar peligroso tanto para el propio individuo, como para los que le rodean. Se convertirá en un transgresor sistemático de las normas y en un pendenciero que se enfrentará constantemente a los demás, incluidos quienes tienen autoridad sobre él, para imponer su parecer. Será un rebelde contra la autoridad, incluida la de las normas divinas, lo que a veces se denomina un "faraón". Por todo ello, si existe un arquetipo humano ambivalente es el del *hatir*, el "peligroso" por excelencia, el osado, el temerario. Su dureza le impulsa a imponer siempre su voluntad. Esto puede ser a veces elogiado, como manifestación extrema de la fuerza de carácter, pero también resulta otras muchas condenable, al propiciar el desorden social. Es la fortaleza de ánimo privada de la moderación que le proporcionaría la prudencia (Castien, 1999: p. 68).

A menudo se ha señalado que la emigración en las sociedades del Magreb, al igual que en otras muchas, en la medida en que implica un alejamiento del propio medio social, tiene el efecto de "liberar" al individuo del control que ejerce sobre él la opinión pública. Esta liberación es incluso aducida a veces, con variable sinceridad, por ciertos emigrantes como una de sus motivaciones para partir. Hemos encontrado declaraciones de este género entre muchos de ellos, y tendremos tiempo de referirnos a ellas con cierto detenimiento un poco más adelante. Sin embargo, en nuestro caso el frecuente agrupamiento espacial de personas procedentes de las mismas aldeas o barrios mismo hace del control social ejercido en el país de acogida una suerte de extensión del que está funcionando en el medio de origen. Así, los juicios acerca del comportamiento de cada uno, no sólo repercuten en las relaciones mantenidas en la emigración, sino que pueden llegar también a oídos de quienes se quedaron allí, e influir sobre el trato del que le pueden hacer objeto. La historia de uno de nuestros informantes, de veinticinco años de edad, resulta muy instructiva a este respecto. Se había enamorado de la cuñada de su hermano y ambos se habían comprometido entre ellos. Incluso él le había regalado un anillo de pedida. Un día del año 1994 se enteró de que el padre de la chica había anulado el compromiso y de que, incluso, había propuesto a la mujer como prometida a otro habitante del pueblo, con el cual se casó rápidamente, teniendo ahora un niño. El lo explica, diciendo que la gente del poblado, tal vez sus hermanos, le contaron al padre que él bebía, fumaba hachís y esnifaba cocaína.

Desde entonces no ha querido volver más a Marruecos, ni se habla con el padre de la chica (Cabello y Castien, 1999: p. 56-57).

Hay que reconocer, no obstante, que muy a menudo estas sanciones no pueden aplicarse con la severidad debida. Ello es así por la sencilla razón de que hay a veces demasiada gente que no se comporta como tendría que hacerlo. Una severidad excesiva implicaría entonces la imposibilidad de sostener todas las relaciones sociales necesarias para la plena reproducción cotidiana. Este problema lógicamente se presenta de forma especialmente acusada en la emigración. En primer lugar, la mayoría de la población, con la que también hay que relacionarse al menos en alguna medida, es española, no musulmana, y es por lo tanto susceptible de ser denunciada, en mayor o menor medida, como portadora de un modo de vida incorrecto. En segundo lugar, una parte importante de los marroquíes con los que se interacciona, desarrollan también comportamientos de este tipo. En consecuencia, un nivel de exigencia demasiado alto conduciría al aislamiento social del censor. Esto parece estar propiciando una cierta tendencia a transigir. Así, uno de los habitantes del poblado de Boadilla del Monte, cuando le saludamos con el pertinente "*salaam aleikum*", nos replicó: "No, no, eso es sólo para nosotros, para los musulmanes... aunque ya da lo mismo, ahora aquí todo el mundo bebe, fuma, ya somos todos igual que vosotros (los españoles)".

Asimismo, existen al menos dos factores que, incluso en ausencia de este agrupamiento con familiares y vecinos, propician un refuerzo del control sobre los posibles sujetos desviados. El primero estriba en el recelo ante esa abundancia de ejemplos negativos que muchos encuentran en la sociedad de acogida. Temiendo que haya quien caiga en la tentación y temiendo también que otros, sobre todo allí de donde se procede, puedan sospechar que lo hayan hecho, los controles pueden extremarse a veces en grado sumo. El segundo factor radica en el recelo frente a las nuevas posibilidades para independizarse de las que ahora disponen los tradicionalmente subordinados, sobre todo mujeres y jóvenes, no sólo gracias a la emigración, sino también debido al desarrollo del mercado de trabajo en el propio Marruecos. Si estas posibilidades se materializasen, se perdería, entre otras cosas, su aportación material y el prestigio social obtenido mediante el ejercicio del control sobre ellos. Ello incita a menudo a quienes les tienen a su cargo a extremar su control. Nos viene a la memoria el relato de un joven, cuya familia atravesaba por momentos difíciles y de la cual él con sus trabajos eventuales constituía casi su único sustento. A veces se quejaba de que sus padres y hermanos vigilaban estrechamente sus horarios de entrada y salida del hogar y su comportamiento fuera de él. "Tienen miedo de que igual me vaya con una española y les deje", nos explicaba. De igual manera, puede temerse que estas relaciones con españolas pongan en peligro compromisos matrimoniales con alguna mujer marroquí arreglados por los padres de ambos. Hay que tener en cuenta que ello podría provocar incluso rupturas de relaciones, que podrían tener repercusiones negativas sobre las futuras posibilidades de acceso de uno mismo o de los propios familiares a otros matrimonios o a puestos de trabajo.

Junto a estas represalias claramente predecibles figura el miedo a otras como el de ser envenenado, o el de ser víctima de la brujería. Respecto al primero, con frecuencia nos hemos encontrado en el Rif con el hecho de que muertes perfectamente explicables por causas naturales se atribuyen al envenenamiento. Este fue el caso de un joven muerto súbitamente, de una afección cardíaca. En cuanto al miedo a la brujería, tenemos ante nosotros el relato de un informante de veintiocho años llegado a España en 1987. Desde los dieciséis padece graves trastornos depresivos, los cuales se le acentuaron a partir de 1991. El los atribuye a un encantamiento de una vieja de su pueblo, debido a que no había querido casarse con su hija.

De este modo, la acción de estos dos factores contribuye a que entre muchos inmigrantes se mantengan intactos, e incluso se refuercen, los mecanismos de control social que ya actuaban sobre

ellos en el medio de origen. Nada de ello debe ser concebido en términos de un obstáculo a la "modernización" o a la "integración". Se trata simplemente de constatar un hecho, evitando valoraciones morales demasiado fáciles. Pero como quiera, la eficaz acción de estos mecanismos parece contribuir a la pervivencia del modo de inserción que estamos examinando, sobre todo en la medida en que no actúan otros factores que impulsen al cambio, y en la medida en que debido a la acción de todos los demás factores que hemos venido examinando, existe una acentuada dependencia respecto a los compatriotas, que obliga a transigir, a comportarse como ellos quieren.

X.7. La pervivencia de un modo de inserción

En principio, dado que la permanencia en España se concibe como una dura y, deseablemente, provisional separación del propio medio social, en la cual las relaciones que se establecen con los autóctonos son fundamentalmente económicas, la emigración de las personas no "productivas"- niños, ancianos, enfermos y, frecuentemente, desde su punto de vista, también las mujeres - supondría una carga inútil para el emigrante y un sufrimiento gratuito para ellas. Por esta razón, la familia es casi siempre dejada, al menos en un primer momento, en Marruecos, especialmente entre los rifeños (Castien y Pumares, 1993; Pumares, 1996: p. 121-138). A este respecto, tenemos que tener en cuenta que la precariedad económica dificulta la adquisición de los ahorros necesarios para traer al conjunto de la familia en buenas condiciones. A ello se ha unido muy a menudo la precariedad jurídica. Los recursos son escasos y se prefiere utilizarlos para la supervivencia o reinvertirlos en el lugar de origen. Además especialmente entre los rifeños, la mujer sigue sin ser considerada una persona económicamente activa, por lo que su emigración supondría ante todo un gasto añadido. Al mismo tiempo, se pretende, que por respeto hacia ella, no debe venir mientras no se posea una vivienda digna (Castien y Pumares, 1993). Pero éste no es desde luego el único factor que está propiciando esta renuencia tan marcada en muchos casos.

Una de ellas consiste en que si bien la mujer campesina rifeña trabaja en su casa y es la encargada de acarrear el agua hasta ésta, de recoger la leña necesaria en los montes cercanos, y de realizar incluso algunas tareas en el huerto familiar y del cuidado de los animales domésticos, en cambio se ve con muy malos ojos el que trabaje para otros, ya sea soltera o casada. "La mujer es para quedarse en casa, lavar la ropa, limpiar la casa, hacer la comida". Por otra parte, un informante de cincuenta años nos contaba: "Las mujeres en el Rif trabajan en su propia casa y en sus tierras, pero nunca en casa de otros ni las tierras de otros. No puede ser eso de que la mujer me vaya a traer el pan de otra casa. Los hombres sí pueden trabajar donde otra gente". Esto ha supuesto ya de principio un obstáculo a un posible proyecto de emigración en pareja en el que ambas partes hubiesen sido a la vez fuente de ingresos. Es prácticamente un tópico el recelo del rifeño hacia sus mujeres, el miedo a ser engañado por la esposa o por los otros, y la necesidad de vigilarlas estrechamente, que conduce a esa "sobrepotección" o "aislamiento" que se crea en torno a ellas para tranquilidad del varón. Ursula Kingsmill Hart (1998: p. 25) señala a este respecto que en el Rif las casas se encuentran muy dispersas y casi siempre se hallan rodeadas de chumberas "porque el rifeño desconfía de sus vecinos y vigila con gran celo la reclusión de las mujeres". En esta misma línea hay que recordar que cuando las mujeres salen a por agua o leña en los aduares, evitan los caminos y los lugares más frecuentados por los hombres con el fin de que su reputación permanezca incólume.

Pero también a la hora de explicar este rechazo al trabajo remunerado de la mujer fuera del hogar, hay que tomar en consideración, junto a este recelo hacia sus inevitables contactos con extraños, el miedo a que ella pudiera incrementar su autonomía económica. E igualmente, el hecho de que la mujer contribuya de este modo al mantenimiento del hogar podría ser interpretado como el producto de la incapacidad del marido para hacerlo por él mismo, lo cual revelaría posiblemente una acentuada debilidad de carácter. No obstante, hemos comprobado en el caso de algunos conocidos

cómo cuando el control colectivo se relaja, como ocurre con la emigración al extranjero o a centros urbanos, aumenta la permisividad y la disposición, sobre todo entre las personas jóvenes, con respecto al trabajo femenino fuera del hogar. Nos viene a la memoria lo que ocurría en una familia de buenos informantes. Esta poseía una pequeña tienda, o *hanut*, que era regentada generalmente por un hijo adolescente. Si éste no podía se solía ocupar su hermana menor. En cambio otra de más edad no lo hacía, y ello pese a que, al contrario que sus otros hermanos ya no sufría la carga de los estudios, por hacer abandonado hace tiempo la escuela. Se temía que este trabajo de cara al público afectase a su reputación, lo cual resultaba especialmente peligroso ahora que se encontraba en edad casadera. En cambio, cuando la familia se ha trasladado al completo a España esta misma joven, todavía soltera ha empezado a trabajar limpiando portales.

Una última razón para desincentivar la emigración femenina podría residir en el interés por preservar las propiedades familiares. Al quedarse en el aduar la mujer y los hijos y continuar mal que bien trabajando la tierra, el vínculo con la propiedad no se rompe del todo. Ello constituye una garantía para un retorno, que continúa presente como objetivo más o menos realista en este primer proyecto migratorio. Pues la presencia continuada de la familia no sólo permite que la tierra se mantenga en condiciones, sino que además disuade los intentos de compra o de apropiación por parte de los parientes. De hecho, nos hemos encontrado a veces con que quienes permanecen largo tiempo en la emigración, con toda su familia o son solteros, reciben insistentes ofertas de compra de sus familiares más cercanos.

Frente a todas estas reticencias, la emigración de los miembros de la familia considerados "productivos" sí tiende, en cambio, a realizarse con suma facilidad. Es lo que ocurre básicamente con los hijos varones. La reagrupación puede empezar a menudo con estos hijos e incluso limitarse a ella. Este tipo de reagrupación se halla perfectamente adaptado al proyecto migratorio que hemos expuesto. Supone una ampliación y diversificación de las fuentes de ingresos, que compensa el frecuente desempleo periódico y una consolidación de la red de solidaridades que abarca a los parientes, más o menos cercanos, junto con los amigos y convecinos. Aquellos hijos que ya han superado la primera adolescencia pueden convertirse en económicamente activos desde el primer momento, pero incluso se puede traer a niños de menor edad. Es lo que ocurre con los que cuentan en torno a los once años. Aún son niños pero ya no es necesario estar siempre cuidándolos, pues ese cuidado se considera cosa de mujeres tanto en su cultura como en tantas otras. Por ello, se les puede dejar solos, y, sobre todo, conocen ya los rudimentos del trabajo doméstico: lavar la ropa a mano, barrer, preparar té e incluso hacer algún guiso. Ello dispensa a sus mayores de estas tareas más o menos "bajas" o "femeninas". Hay que señalar que la ejecución de estas tareas es sentida con gran disgusto por muchos varones que se quejan de tener que vivir "como mujeres". Asimismo, con frecuencia su presencia sirve para obtener ayudas sociales, lo cual mejora los ingresos del conjunto de la familia. En vista de todo esto, no resulta ya tan sorprendente la opinión de un informante rifeño referente a aquellos paisanos suyos que se conducen de este modo: "se traen a los hijos porque en Marruecos un hijo con residencia es más que un doctorado".

No vamos a profundizar aquí en la compleja situación en la que a veces se encuentran estos niños, especialmente cuando no han sido previamente escolarizados en Marruecos. En muchos casos, como decía uno de ellos, se es demasiado mayor para estudiar y demasiado joven para trabajar. Y de hecho, especialmente en los que llegan en torno a la adolescencia, tras un tiempo en la escuela se intenta una pronta incorporación al mercado de trabajo, en condiciones no mucho mejores que la de sus padres. Las expectativas de estos últimos hacia ellos apuntan hacia el aprendizaje de algún oficio, que les libre de trabajos como los de albañil o jardinero, aquejados por la doble carga de la inestabilidad y la obligación de soportar las inclemencias del tiempo. Pero está por ver el realismo de estas aspiraciones.

Hemos detectado, no obstante, algunas reticencias a esta reagrupación entre algún padre que no se está comportando de un modo plenamente "correcto". En estos casos, la permanencia de los hijos en el lugar de origen les mantiene a salvo de esta mala influencia...y salvaguarda además al padre de sus críticas, no expresadas abiertamente, pero fácilmente previsibles. Naturalmente, este estilo de vida podría sostenerse aún en presencia de los hijos, pero la censura colectiva y el coste psicológico serían todavía mayores, y muchos preferirán evitarlas. Todo esto nos conduce a formular dos hipótesis, que tendrían que ser puestas a prueba por una investigación más intensa. La primera consiste en que las dificultades en el proceso de reagrupación familiar facilitan el que ciertos padres puedan mantener este género de vida durante más tiempo. Este es el caso de un hombre de treinta y ocho años, mecánico cualificado y con casi veinte de residencia en diversos países de Europa, pese a lo cual se veía obligado a residir en el poblado chabolista de Los Yelmos. Este hombre nos explicaba que su afición al hachís, al alcohol, a las prostitutas y a la vida nocturna le habían impedido ahorrar apenas, aparte de haberle "quemado" físicamente, haciéndole envejecer antes de tiempo. Entre los miembros del poblado tenía fama de ser un bebedor bronco e impredecible. No obstante, tras traerse a sus dos hijos varones, había decidido abandonar el alcohol y pretendía hacer otro tanto con el hachís. También había vuelto a rezar, y decía pasar muchas tardes "yo solo, con el Corán". Una segunda hipótesis, es la de que quizá en ciertos casos, con el fin de evitar precisamente estas presiones en favor de un cambio de vida, se recurra a las dificultades económicas, como un pretexto para retardar lo más posible la reagrupación.

Hay que señalar igualmente que a veces esta reagrupación plantea algunos problemas para los hijos, ya que supone para ellos una exposición más directa al control por parte de sus padres, del cual se hallaban además libres en Marruecos, gracias a la ausencia de éste. Ahora en cambio, el contacto con el progenitor es muy continuado y además el hecho de vivir en viviendas muy pequeñas o en chabolas hace más difícil aún sustraerse de él. A ello se une la ausencia de las madres que podrían jugar un cierto papel moderador. Ya señalamos en su momento que la capacidad de conseguir la obediencia del subordinado constituye una de las facetas fundamentales de la dureza de carácter. Por eso, a veces para un padre lo importante no es tanto el que no se infrinjan en sí ciertas normas, como beber, fumar o hablar de temas relacionados con el sexo, como el que se infrinjan en su presencia. Lo que se busca es primordialmente el acatamiento de la propia autoridad, que a uno se le "respeta", más que el hecho en sí de que se quebrante la norma. Generalmente los hijos tienden a acatar esta exigencia de "respeto" paterna. De este modo, nos hemos encontrado muy a menudo con que ciertas personas, incluso ya de mediana edad, que consumen alcohol cotidianamente se abstienen sistemáticamente de hacerlo delante de sus padres, por "respeto" hacia ellos. Pero en estos casos, la condición de adulto independiente permite luego vivir como a uno le parece. En el caso de los adolescentes agrupados con sus padres en pequeñas viviendas ello no es posible. Por ello, algunos de estos muchachos nos relataban que en presencia de sus padres experimentan un agudo sentimiento de "vergüenza" (*hashuma*), que viene a consistir en una incomodidad derivada del hecho de saber que pueden ser juzgados negativamente por él en cualquier momento. Esta situación había conducido a algunos de los hijos reagrupados en el poblado de Los Yelmos a mudarse de chabola, al no querer seguir compartiéndola con su padre, una vez rebasada la infancia, conforme iba aumentando su deseo de una mayor autonomía personal.

Todas estas primeras formas de reagrupación que hemos estado examinando hasta el momento revisten un gran interés para nosotros desde un punto de vista teórico. Nos muestran que del mismo modo que la emigración no tiene por qué propiciar siempre grandes cambios de importancia en el modo de vida previo, ni en la configuración ideológica asociada al mismo, tampoco la reagrupación tiene que implicar forzosamente el inicio de un proceso de este género. Estos hijos varones reagrupados tienden en gran medida a reproducir inicialmente el modo de vida de sus padres. Su

patrón de acceso al empleo no va a ser muy diferente del suyo, salvo en lo que respecta a una mayor posibilidad de acceso a trabajos de cara al público, como los de camarero o dependiente en pequeños establecimientos. Con ello, pueden ampliar y diversificar las fuentes de ingreso del grupo doméstico del que formen parte, pero no modificar radicalmente ni el modo de vida del conjunto de sus miembros, ni propiciar tampoco una elevación demasiado acentuada del status socioeconómico de los mismos. Se trata más bien de una mejora cuantitativa, más que de un cambio cualitativo. De igual manera, su presencia no tiene por qué implicar demasiados nuevos contactos con la sociedad española. La ausencia o brevedad de la escolarización dificulta especialmente este proceso. Una presencia continuada de los hijos en el sistema educativo español puede implicar la toma de contacto con nuevos sectores de la sociedad española, como los profesores o ciertos asistentes sociales, así como un cierto conocimiento de nuevos modos de pensar distintos del suyo. Esto es lo que veremos precisamente en el próximo apartado. Asimismo, una interacción continuada de sus hijos con españoles de su edad supondría una posible adopción, parcial al menos, del estilo de vida de los mismos. Ello obligaría a los padres a tomar distintas posturas permisivas o prohibicionistas respecto a esta conducta desviada, lo cual se convertiría, como mínimo, en un acicate para ciertas elaboraciones ideológicas por parte de los mismos. Pero en los casos de los que nos estamos examinando, el corto o nulo paso por la escuela y la temprana incorporación al mercado de trabajo, en condiciones marginales, obstaculizan estos contactos y la influencia que podría derivarse de los mismos. Y a ello se añade la pronta independencia de los hijos en muchos casos, e incluso su matrimonio. Por todo ello, su llegada a España apenas altera el modo de vida de sus padres. Pero, sin embargo, como iremos viendo más adelante, puede propiciarlos en el caso de ellos mismos.

X.8. El camino hacia una síntesis cultural

Todo este modelo que hemos estado exponiendo hasta el momento es evidentemente privativo de un grupo muy concreto de inmigrantes. En el caso de otros muchos, la situación es bastante más compleja. Son dos las razones principales que parecen encontrarse en la base de estas diferencias. La primera estriba en la posesión de un perfil sociológico relativamente distinto. Es lo que ocurre ante todo con las personas más jóvenes y/o procedentes de medios más urbanos y escolarizados. Ambos factores determinan una mayor propensión a entablar relaciones más amplias con los españoles, recurriendo a ellas para realizar una porción mayor de su proceso de reproducción cotidiana. Esta mayor propensión parece deberse en nuestra opinión a dos razones fundamentales. La primera estriba lógicamente en la posesión de una imagen algo más positiva acerca de los españoles y su modo de vida, propiciada evidentemente por una mayor presencia de componentes ideológicos modernistas, así como por una concomitante menor importancia en una parte de ellos de los componentes islámicos, junto con la profesión de versiones más reformistas de los mismos, si bien en este punto es preciso tener siempre en cuenta en todo momento la patente presencia de las versiones "integristas" del Islam entre personas con este mismo perfil sociológico general.

Pero junto a esta primera característica sociológica nos encontramos, incluso cuando no se encuentra presente ninguno de estos específicos rasgos ideológicos, con algunos factores que propician también una mayor propensión a servirse de las relaciones con los españoles. El primero de ellos radica en las mayores posibilidades existentes para entablarlas y conservarlas. Esta capacidad resulta bastante obvia en las personas de ambos sexos con un aspecto más urbano, un mayor nivel de educación y una mayor competencia lingüística. Gracias a todas estas rasgos, pueden acceder, en principio, a una gama más amplia de empleos, como en especial los de hostelería o los de dependiente en pequeños establecimientos. Junto a estas mayores oportunidades laborales existen también mayores posibilidades de entablar relaciones de amistad o de pareja con la población autóctona. De este modo, ya de partida el margen de maniobra del que disfrutaban es en este aspecto bastante mayor de lo que lo era en los casos anteriores. Ello permite escoger entre diversas alternativas; permite realizar diversas

combinaciones entre distintas relaciones sociales con inmigrantes y autóctonos, abriendo una serie de puertas que se encuentran vedadas para los integrantes del grupo anterior.

Pero asimismo, aparte de por las razones ya expuestas, existen igualmente otros dos probables factores que impulsan a este tipo de informantes a desear unas relaciones más amplias con los españoles y que hundan sus raíces en la etapa más temprana del ciclo vital por la que están atravesando. En primer lugar, su mayor juventud quizá favorezca una postura más receptiva hacia las nuevas experiencias que pueda deparar la emigración. Seguramente sus configuraciones ideológicas no se encuentran todavía tan conformadas como lo estarán más adelante, y las nuevas experiencias posiblemente sirvan de base para avanzar en este proceso. Asimismo, hay relaciones sociales que todavía no se han establecido. Es más probable que no se disponga de pareja o de familia, ni de un compromiso con tierras o negocios en el lugar de origen. Todo está más por hacer. Y para hacerlo, puede parecer conveniente recurrir precisamente en mayor medida a las relaciones con la población autóctona. En segundo lugar, como ya hemos señalado en varias ocasiones, la juventud es frecuentemente entendida como una etapa de la vida en donde, al igual que en otras latitudes, se puede hacer gala de una cierta dosis de liberalidad, violando en cierta medida ciertas normas imperantes. Nuevamente, con el fin de ejercer tal comportamiento liberal, pueden venir muy bien las relaciones con los españoles. En cambio, entre las personas de más edad, como era el caso de las del grupo anterior, esta etapa de la vida ya se encontraba generalmente superada.

En los próximos apartados nos ocuparemos a fondo de las personas que responden a estos perfiles sociológicos. Pero antes de ello, vamos a intentar mostrar asimismo cómo en ciertos casos la propia permanencia continuada en España puede ir modificando paulatinamente un modo de inserción como el anteriormente expuesto. Ello va a deberse en concreto a los cambios suscitados a veces por un proceso de reagrupación familiar distinto del que hemos examinado anteriormente. A veces se encuentra un "buen trabajo" en España, seguro y relativamente bien pagado, mejor que lo que podría esperarse si se retornase a Marruecos. La simple aspiración a un mayor bienestar material puede llevar entonces a modificar el proyecto migratorio inicial, al decidirse permanecer en España indefinidamente, "mientras haya cuartos", lo cual difiere, desde luego, de la mera aspiración a ir sobreviviendo día a día. Pero este buen trabajo, pese a todo, puede no ser lo suficientemente bueno para permitir ahorrar lo necesario para posibilitar un rápido retorno. Ambas facetas de la nueva situación convergen en impulsar a la persona a prolongar indefinidamente su permanencia en España.

Este aplazamiento sine die del retorno puede conducir fácilmente a la decisión de reagrupar a la familia en su conjunto y no sólo a los hijos de algún modo productivos. Con frecuencia, desde luego la reagrupación se realiza de modo escalonado, se empieza con estos últimos y, en un momento dado, aunque originalmente no estuviera previsto, se opta por reagrupar al resto de la familia.

Esta reagrupación de los miembros no "productivos", al menos no inmediatamente, como los hijos más jóvenes, y con frecuencia, desde su punto de vista, la esposa, puede operar, a su vez, como un factor desencadenante de profundos cambios a largo plazo. En primer lugar, va a determinar una modificación parcial de la conducta económica anterior. Puede seguir invirtiéndose dinero en asegurar la futura promoción social en Marruecos, pero ya, por lo pronto, es preciso igualmente gastar ciertas sumas de dinero en el mantenimiento de la familia en España. Además, su presencia hace más necesario conseguir una vivienda mínimamente acomodada. Y el gasto en ella reduce aún más la cuantía de los fondos susceptibles de invertirse en el medio de origen (Veredas, 1999: p. 99). Como señala Khachani (1998: p.57), cuanto mayor es el arraigo en la sociedad de acogida, menores tienden a ser las remesas enviadas al país de origen.

Paralelamente, las relaciones con los españoles se van ampliando y diversificando. La llegada de la familia incrementa los puntos de contacto con la sociedad española (Veredas, 1999: p.100). Para empezar, los hijos, al ser escolarizados, entran en contacto con niños españoles de su misma edad. Ello pueda dar lugar ya de por sí a varias transformaciones de importancia. Por una parte, el pundonor por que los hijos no vayan peor vestidos ni tengan peor aspecto que los españoles pueden llevar a una inversión en ropa y a un cuidado general por el aspecto físico mayores que los que se daban en el medio de origen. A este respecto, hemos observado en varias familias de informantes, con las cuales mantenemos una relación especialmente estrecha, como si en Marruecos se gastaba relativamente poco en la ropa de los niños y no se daba importancia a que pudieran ir relativamente sucios, al poco de reagruparlos se empieza a gastar sumas bastante considerables, en relación con los medios poseídos, en vestirlos apropiadamente y se empieza a inculcarles nuevos hábitos como el uso diario del cepillo de dientes o la necesidad de lavarse con mucha mayor frecuencia. En más de un caso son los hermanos mayores quienes asumen esta responsabilidad, que los padres parecen delegar sobre ellos. Evidentemente, estos cambios son favorecidos también por una relativa mejora en las condiciones de vida en comparación con las del medio de origen, como lo es especialmente el hecho de disponer de agua corriente, algo que no siempre está al alcance de la población campesina.

De igual manera, los niños adquieren ahora la oportunidad de apropiarse de componentes ideológicos distintos de los que han recibido en su medio de origen. Y al tiempo pueden propagarlos entre su familia. En la medida en que estos nuevos componentes ideológicos han sido aprendidos en la escuela, se les puede definir como procedentes de un medio culto y, por lo tanto, como respetables y aceptables. Un ejemplo particularmente llamativo fue el que tuvimos oportunidad de contemplar entre una familia de buenos amigos nuestros. Los niños, ya cercanos a la adolescencia, han estudiado la teoría de la evolución en el colegio y han hablado de ella en casa. Su padre, un albañil rifeño sin apenas estudios, muestra un destacado interés por las cosas que escucha decir a sus hijos acerca de la vida en la prehistoria y nos dice que "quién sabe, el Corán dice que el hombre viene de Adán y los libros de ahora que de los animales, no sé que pensar". Va teniendo lugar, así, no necesariamente una transformación radical de los componentes ideológicos sustentados hasta el momento, pero sí, al menos, una cierta aceptación de la existencia de otras formas de ver la realidad, que no tienen además por qué ser necesariamente erróneas. El desarrollo de esta mayor descentración se verá seguramente favorecido por una cierta presencia previa de la misma, resultante quizá, como vimos en el apartado IX.8., la propia conciencia que otorga la experiencia cotidiana acerca de la existencia de distintos puntos de vista y distintas maneras de ver las cosas.

La carestía de la vida y la mayor permisividad social propician también ahora una mayor disposición hacia el trabajo femenino fuera del hogar. Esta disposición parece desde luego mayor con respecto a las hijas jóvenes y solteras. En todos estos casos, los empleos a los que se accede, como los de empleadas del hogar o de la limpieza, representan una contribución muy importante a la reproducción del grupo familiar. Esta contribución puede resultar de vital importancia en ciertos casos, dado que a las mujeres les resulta más fácil colocarse que a los varones, teniendo como tienen a su disposición el servicio doméstico. Este nicho laboral goza además de la ventaja de que la colocación ilegal es mucho más difícil de detectar por las inspecciones de trabajo, más dadas a vigilar empresas que hogares (Ramírez, 1998: p. 261) Como quiera, la estabilidad laboral y residencial que se va logrando facilita ahora unas relaciones más íntimas con españoles, trascendiendo la mera funcionalidad económica. De igual manera, el nivel de vida más alto y la mayor estabilidad que implica la presencia de la familia, parecen determinar una percepción más positiva por parte de los españoles que favorece igualmente una relación más amigables por su parte. Y así, va cambiando paulatinamente el anterior tipo de inserción.

No obstante, en conjunto, las relaciones más íntimas y satisfactorias emocionalmente pueden continuar siendo las mantenidas con otros marroquíes afincados en España. Estas seguirán recibiendo, en consecuencia, una enorme importancia subjetiva, y, por lo tanto, persistirá un intenso interés en que el ajuste que se produzca en ellas resulte lo más favorable posible. Lo mismo ocurrirá con el tipo de organización migratoria en un nivel más global. Las relaciones con quienes se encuentran en el medio de origen continuarán siendo muy importantes objetivamente, y, por lo tanto, también, con toda probabilidad, subjetivamente. Por contra, se puede llegar a declarar explícitamente que la conducta amigable y cortés hacia los convecinos españoles puede tener como único fin el convivir sin problemas con ellos. E incluso se afirma que "hay que ser hipócritas para llevarse bien". En Pumares (1996: p. 188-194) encontramos el interesante testimonio de una joven que explica detalladamente como su padre, propietario de un bar, pese a carecer de verdadero afecto e interés en sus amigos españoles, se comporta muy amigablemente con ellos. De este modo, el proyecto migratorio sostenido inicialmente sigue resultando perfectamente plausible. Se pospone el retorno a Marruecos, quizá hasta la edad de la jubilación, pero no se renuncia a él.

Resulta interesante constatar que esta "estrategia" de relativa contemporización con los españoles es presentada en algunos casos de manera explícita como una manifestación de esa sabiduría de la que debe hacer gala el ser humano en las diferentes facetas de su vida. Precisamente se aduce que los más incultos, los más "primitivos", como a veces se dice, carecen de la capacidad de adaptarse a la realidad; se empeñan en comportarse como antes, pese a lo contraproducente que ello puede resultar. Es lo que les ocurre a esos padres viejos cuya incultura les vuelve "demasiado duros", en opinión de sus hijos. Lo mismo se dice de los campesinos o de los habitantes de zonas tachadas habitualmente de "atrasadas", como lo puede ser, por ejemplo, el Rif, quienes se aferran a toda costa a sus costumbres. Y es ésta la misma tara que afecta a ciertos inmigrantes que intentan "vivir como antes", lo cual "es lo peor que puede hacerse".

Al mantenerse el mismo proyecto migratorio, tampoco varía en lo fundamental el modo global de conducta. Si bien atenuadas, continúan las inversiones en Marruecos. Con ellas, se trata de conseguir, al menos, una buena vivienda donde pasar las vacaciones veraniegas, en compañía de familiares y viejos amigos. Junto con todos los nuevos medios de consumo obtenidos, es exhibida como una prueba del "éxito económico" que se está consiguiendo en la emigración, con la cual se incrementa el reconocimiento de los allegados. Y asimismo, para mantener la consideración de aquéllos, algunos inmigrantes siguen velando por el honor familiar, controlando severamente el comportamiento de sus hijas (Pumares, 1996: p. 139-164). En lo que respecta al estilo de vida en general suele consistir en una *síntesis* de los de ambos grupos. Por ejemplo, en ciertos casos, como también hacen algunos en Marruecos, se puede "celebrar la Navidad", colocando adornos navideños en la casa, haciendo regalos a los niños y preparando comidas especiales, pero sin remitir ninguna de estas actividades a los principios religiosos, al igual que muchos *nasara*. Al tiempo, se celebrará el *Aid el Kabir* y el Ramadán. Puede que se rece en ocasiones, y que se rehuya la carne de cerdo, aunque no tanto el alcohol. Asimismo, puede seguirse con interés la vida política, deportiva o musical española, como ya lo hacían también algunos en su lugar de origen.

Pero, a más largo plazo, este proyecto puede ir entrando progresivamente en contradicción con la trayectoria social real. Pues, el hecho es que las relaciones que se mantienen con españoles van afectando progresivamente a más y más aspectos de la existencia, mientras que las que se mantienen con otros marroquíes tienden a afectar cada vez a menos. Por una parte, los allegados en Marruecos están muy lejos y se pasa largos períodos sin contactar con ellos. Por otra, la estabilidad laboral y residencial alcanzada vuelve mucho menos necesarias todas aquellas relaciones con otros compatriotas emigrados, mediante las cuales se accedía a trabajos y habitaciones o se ayudaba a solucionar problemas administrativos.

Esta modificación progresiva de la distribución de funciones entre las distintas relaciones sociales mantenidas ha de propiciar una inversión también progresiva de la importancia concedida respectivamente a las relaciones con españoles y marroquíes. Pero, a su vez, este cambio en la valoración de unas y otras va a implicar también una modificación en las "estrategias" orientadoras de las conductas respecto a ambos. De este modo, se irá modificando finalmente, también por ello, el anterior modo de organización de las relaciones sociales. Y, a consecuencia de esta modificación, va a incrementarse igualmente el interés en que las relaciones sostenidas con los españoles adquieran un cariz más favorable. Pero ello habrá de lograrse a veces por medio de un cambio de comportamiento que, indirectamente, puede empeorar la reputación entre otros marroquíes.

Numerosos inmigrantes sufren tales contradicciones. En especial, los hijos, socializados en el medio español, se resisten a veces a los mandatos paternos en lo que respecta a la práctica religiosa, el consumo de alcohol o la conducta sexual. Este "conflicto generacional" se produce obviamente también en el mismo Marruecos. Pero en el caso de las familias inmigrantes, los hijos se juegan además el conseguir la "aceptación" por parte de los españoles de su misma edad. Algunos padres optan por permitirles hacer lo que quieran, conscientes de que, aunque ellos esperen retornar algún día, aquellos van a desarrollar sus vidas en España. Es así como el padre inicialmente "severo" acaba convirtiéndose en "tolerante", al hacerse más "realista" (Streiff-Fenart, 1985: p. 134). Este era precisamente el caso del informante del que ya nos ocupamos en el apartado IV.8. Relativamente permisivo con sus hijos, que debían seguir la "ley española", él seguía la "ley vieja". Pero, a veces, sus parientes en Marruecos o en España pueden criticar esta permisividad. Y muchos inmigrantes de primera generación van modificando también sus conductas, renunciando a veces a sus rituales religiosos, con el objetivo declarado de no ser vistos como "tíos raros" por esos españoles entre los que pasan la inmensa mayoría de sus vidas. Pero, como se reconoce, ello sienta mal a otros marroquíes.

Conflictos similares se producen con motivo del destino que se concede al dinero que se está ganando. Una anécdota en la vida de un matrimonio emigrado nos va a ilustrar al respecto (Castien, 1996). El marido tiene cuarenta y ocho años, reside en España desde hace veinticinco años y trabaja como conductor de autobuses. Su esposa tiene cuarenta y dos y es camarera en un comedor escolar. Con los años, han conseguido un nivel de vida acomodado, con un piso en propiedad, dotado de los electrodomésticos más modernos. Con ocasión de la boda de un hermano de ella se les plantea un problema: ella apenas dispone de joyas con las que asistir a la fiesta. Tales joyas son utilizadas en la sociedad marroquí como un instrumento para demostrar el status económico y así acumular mayor prestigio. El matrimonio se encuentra entonces ante un dilema. Si compra joyas para la ocasión, tendrá que aplazar la renovación de parte del mobiliario del salón. Renunciarían a parte de su bienestar material en España, a cambio de unos abalorios que no van a utilizar aquí. Finalmente optan por alquilarlas. Pero saben que, si "se les descubre", disminuirá su prestigio entre sus parientes: o bien, tacharán al marido de tacañería, de no portarse como debe con su mujer, o bien, se cuestionarán su presunto éxito económico como emigrante: "van a decir: ¡fíjate ése ! trabajando en España toda la vida y luego tiene que alquilar las joyas!". Esta anécdota, en apariencia trivial, ilustra la contradicción a la que conduce el modo de conducta consistente en ir implicándose cada vez más en el medio social español al mismo tiempo que se intenta preservar el anterior tipo de relación con los marroquíes. De este modo, el tipo de inserción logrado no deja de ser a la postre relativamente inestable.

X.9. La búsqueda de una nueva vida

Todos estos cambios en el modo de inserción migratoria pueden inducir finalmente una ruptura con la representación sustentada hasta el momento acerca de la trayectoria social que habrá de seguirse previsiblemente, y, en consecuencia, otra semejante con el anterior proyecto migratorio, de acuerdo al

hipotético proceso psicológico expuesto en el apartado X.3.. Cada vez es más difícil considerar las relaciones con los españoles como meramente restringidas y transitorias. La emigración se va concibiendo cada vez en menor medida como un "sacrificio provisional", o como un simple intento de sobrevivir, y va pasando a serlo de manera progresiva como una ruptura decisiva con la existencia que se llevaba en Marruecos, y como el punto de partida para una "nueva vida". Por ello, es posible también que, en concordancia con este nuevo proyecto, se tienda también a ir desarrollado una nueva "estrategia" global que consiste en el logro de unas relaciones del tipo más favorable posible con los españoles, aunque haya que pagar en ocasiones un precio por ello.

Este proyecto es presentado de forma clara y explícita por un pequeño grupo de inmigrantes que llevan residiendo en España desde finales de los sesenta o principios de los setenta y que han ido accediendo, con el tiempo, a trabajos medianamente cualificados como los de camionero, mecánico o electricista. En muchos casos se trata de personas de un origen social relativamente acomodado. Son hijos de policías, militares de mediana graduación, pequeños comerciantes, funcionarios o campesinos con buenas parcelas. Casi todos cursaron en Marruecos la primaria y, a veces, también la secundaria, al menos parcialmente.

Estas personas no emigraron únicamente para mejorar su bienestar material. Muchas insisten en que de haber continuado residiendo en Marruecos, hubieran podido gozar de un nivel de vida razonablemente acomodado. Entre las razones aducidas para emigrar figura a veces un conflicto familiar. También encontramos a veces una insatisfacción respecto a ciertos aspectos de la vida en Marruecos. Con frecuencia, se denuncia la falta de "libertad" que se sufría en él, tanto en el entorno familiar, como en el plano político. En este sentido se alude más concretamente a las difíciles relaciones con los padres, al malestar por la corrupción administrativa o por las maledicencias cotidianas. Precisamente por esto, en el medio social español no se buscaba solamente ganar más dinero, sino también unas relaciones más "libres", menos discriminatorias.

Evidentemente, muchas de las declaraciones de este tenor han de ser asumidas con una cierta prudencia. En éste como en otros muchos casos estas motivaciones explícitas pueden estar siendo, en gran parte, el resultado de un intento de legitimación a posteriori del comportamiento seguido, el cual muchas veces, como nos enseña la más elemental experiencia cotidiana respecto a los demás y respecto a nosotros mismos, obedece realmente a un heterogéneo conjunto de motivaciones. De este modo, podríamos entender este tipo de afirmaciones de nuestros informantes como argumentos auxiliares destinados en gran parte a legitimar la propia conducta en especial con respecto a los demás. Al dar cuenta retrospectivamente de su pasado, el sujeto seleccionaría, mediante el procedimiento de la etiquetación, aquellos motivos, quizá reales hasta cierto punto, que se le presentan como más atractivos para él y para los demás y olvida otros que se lo parecen menos. En concreto, mediante esta justificación de su emigración el sujeto se dota de una legitimación pretendidamente más noble, como lo es el descontento contra el autoritarismo, que la necesidad económica, o alguna ruptura familiar. Angeles Ramírez (1998: p. 115-124) llega a conclusiones similares cuando evalúa el discurso de ciertas mujeres marroquíes que aducen como principal motivo de su salida del país la búsqueda de una mayor libertad. Hay que tener en cuenta además que cuando se profesan componentes ideológicos de carácter nacionalista, como es el caso de una gran mayoría de la gente, semejante legitimación resulta especialmente necesaria. Pues como ya señalamos en el apartado V.5., de acuerdo al segundo rasgo definitorio de la ideología nacionalista, al inmigrante le corresponden unos derechos inferiores, en su condición de forastero. Incluso el propio hecho de encontrarse fuera del propio país se antoja ya como algo que no debería ser así, como algo contra natura, que precisa ser justificado de algún modo.

Asimismo, independientemente de que sea aducida en concreto como un motivo para emigrar, esta toma de posición contra las prácticas represivas imperantes en el propio medio de origen permite

un cierto ennoblecimiento de quien la adopta, en su condición de persona que parece enfrentarse a la opresión, algo que mediante el principio moral que juzga el grado de fuerza de carácter que se posee resulta especialmente valorado. Este ennoblecimiento se ve acrecentado cuando se profesan además los componentes ideológicos modernistas que establecen una jerarquía moral entre las distintas situaciones sociales en función del grado de libertad individual del que se disfruta en ellas. De igual forma, estas afirmaciones pueden ser entendidas ante todo como una manifestación de rechazo hacia la realidad imperante en el propio país. Y por último, no hay que olvidar tampoco que, en la medida en que también frecuentemente se profesan en España componentes ideológicos modernistas, estas afirmaciones de rechazo del autoritarismo pueden presentarse como un medio para obtener una mejor valoración por parte de los españoles.

De cualquier manera, todas estas hipótesis resultan muy difíciles de contrastar empíricamente, por más que nos puedan parecer bastante razonables. No vemos desde luego manera alguna de someterlas a ningún test experimental que haga justicia a la complejidad de la situación social en la que parecen estar actuando todas estas motivaciones. El único modo de contrastarlas que somos capaces de imaginar consiste en observar al sujeto en su propio medio antes y después de emigrar, recopilando una amplia información acerca de sus distintas opiniones sobre las sociedades marroquí y española y acerca de los contextos de emisión de estas distintas opiniones. No es pues una tarea sencilla.

Cuando las personas de las que nos estamos ocupando en este apartado en concreto llegaron a Madrid, la colonia marroquí era prácticamente ínfima. Al contrario que quienes han ido arribando después, no podían recurrir apenas a otros marroquíes para satisfacer sus necesidades materiales y emocionales. Era preciso, desde el principio intentar paliarlas a través de las relaciones con los españoles. Por todo lo anterior, existían ya de partida menores resistencias a ir concediéndoles a aquellas progresivamente una mayor importancia. Como consecuencia de ello, hoy en día, llegan a ser muy frecuentes las buenas relaciones con los compañeros de trabajo, con vecinos y con amigos españoles. Asimismo, la inserción laboral en trabajos similares a los de los españoles tiene seguramente la ventaja de que no da lugar a una categorización como persona que realiza unos trabajos peores, y que, desde un planteamiento ideológico clasista, puede quedar desvalorizada por ello y condenada a una discriminación en las relaciones de amistad o convivencia, que se añade a la puramente económica.

De manera recíproca en relación con lo anterior, con los otros marroquíes son completamente secundarias. Frecuentemente se restringen a los parientes y amigos más íntimos, residentes en Marruecos, España u otros países. Aunque es frecuente poseer una vivienda en Marruecos, sólo se hace uso de ella durante las vacaciones. Los ahorros se invierten casi exclusivamente en España. El proyecto migratorio contempla la instalación en este país como un hecho prácticamente definitivo.

Muchas de estas personas desarrollan en aras de la realización de este proyecto unas "estrategias" a las que, junto con el modo de inserción articulado con ellas, podemos definir como "integracionistas". Consisten en la realización de una serie de prácticas inductoras capaces de sugerir a los españoles una categorización más favorable, que les induzca a considerar más correctas unas conductas menos discriminatorias hacia ellos. Parte de estas prácticas consisten en la imitación de la conducta de los mismos en los más diversos ámbitos; en llevar a cabo un auténtico mimetismo cultural (Castien, 1996) o lo que el Colectivo Ioé (1994: p. 34, y 1995: p. 266) denomina una "ocultación". Se intenta con ello ser percibidos por aquellos como "menos extranjeros". Con este fin, se imita su estilo de vida, vistiendo, comiendo y amueblando sus casas como ellos. Se habla en español con gran frecuencia, incluso entre marroquíes y apenas se enseña el propio idioma a los hijos. Con gran frecuencia, se suspende la práctica ritual musulmana y no se enseña el Islam a los hijos. En este punto

hay que señalar que los mismos mecanismos de control social que en otras situaciones se utilizan para promover un comportamiento acorde con las normas más "tradicionales" pueden ser ahora utilizados con un objetivo prácticamente opuesto, al presionarse a los allegados a actuar del nuevo modo considerado más "correcto".

Un ama de casa de treinta y cinco años, que vivía en España desde hacía dieciocho, nos expuso esta "estrategia" de forma totalmente explícita: "Hay que coger la cultura del país en el que se está". Siguiendo esta máxima, ella y su marido, camionero de profesión habían dejado de lado toda su práctica religiosa y sus tabúes alimenticios, celebran la Navidad, siguen una dieta española, su vestimenta y la decoración de su piso son similares a los de cualquier familia española de su status, y dentro del hogar hablan en castellano entre ellos y con sus tres hijos. Incluso, comenta con orgullo como en la compra las otras señoras no se dan cuenta de que es marroquí y, a lo sumo, por su acento la toman por sudamericana o portuguesa. Para ella, es éste el modo de conducta mediante el que todos los inmigrantes deben intentar conseguir la aceptación de los nativos. En apoyo de esta afirmación, recurre al ejemplo de algunas familias españolas radicadas desde hace muchos años en su Larache natal, que han aprendido el árabe y cuyas mujeres visten con chilaba y saben preparar el cus-cus.

Esta informante nos hace volver inevitablemente a la idea ya anticipada en el apartado IV.8., acerca de esa conversión que realizaban ciertos informantes de la opinión de los autóctonos en un sustituto de la del propio grupo, en cuanto que instancia ante la cual habría que rendir cuentas. Seguramente sea la necesidad de amoldarse a esta nueva opinión pública, a este nuevo control horizontal, la que conduzca ahora precisamente a un cambio en la orientación dada a estos nuevos mecanismos de control vertical. De ser todo esto así, nos encontraríamos con que esta supuesta "modernización" en el estilo de vida sería en parte el resultado de la supervivencia de una serie de concepciones tradicionales acerca de las relaciones entre el sujeto y el grupo, con la relativa negación de la libertad individual que suponen. Pero en realidad la paradoja resultante, para utilizar una expresión muy de moda, sólo es tal, como ocurre casi siempre en estos casos, en la medida en que nos estamos sirviendo de conjuntos de categorías muy generales y muy rígidos, con lo cual fácilmente cuando se les compara con la realidad empírica se obtienen resultados distintos de los previstos, los cuales se adscriben luego a conjuntos de categorías, igual de generales y rígidos, pero opuestos, con el resultado final de que se fabrica artificialmente una contradicción rígida, que oculta la complejidad y el dinamismo de los hechos reales.

Pero para lograr esa aceptación por parte de los autóctonos que persigue, al inmigrante no le basta con ir aminorando su "alteridad cultural" a los ojos de éstos. Mientras lo va consiguiendo, ellos van a seguir categorizándole como un "extranjero", en situación de "huésped". Si él no acatase la prioridad que les es debida, ellos podrían quizá decidir que ya no es merecedor de continuar disfrutando de su acceso, aunque sea restringido, a unos bienes que realmente sólo les pertenecen a ellos. Por ello, el segundo elemento clave de las "estrategias" y de los modos de inserción "integracionistas" consiste en no dar motivos de queja a los autóctonos; hay que trabajar duro y no protestar, ejerciendo de "buen inmigrante", de "huésped agradecido". De este modo, los planteamientos de este género, que examinamos ya en el apartado V.5., se encuentran aquí expresados con mayor frecuencia que en ningún otro subgrupo de inmigrantes de los que hemos examinado.

Globalmente todas estas "estrategias" de sumisión se basan en primer lugar, en el reconocimiento de la correlación de fuerzas desfavorable respecto a los españoles, debido a la cual, cualquier presión ejercida sobre ellos para forzarles a un ajuste diferente resultaría contraproducente. Junto con ello, también se asume el hecho de que no es posible modificar los principios de categorización constitutivos de la ideología nacionalista. El mundo es como es. Ante todo esto, la suya parece la única "estrategia" razonable para lograr unas relaciones más favorables con los autóctonos.

Frecuentemente, la aceptación del tipo de relaciones que propugna la ideología nacionalista como el único factible, se corresponde con la aceptación de la corrección del mismo. Es decir, el mismo inmigrante está de acuerdo con los principios básicos de esta ideología, y, por lo tanto, acepta como correctas las conductas discriminatorias que recibe. Asume la prioridad debida a los "dueños de la tierra"- como los llamaba una joven informante - y, por lo tanto, define su "estrategia integracionista" no sólo como la más razonable para atenuar la discriminación, sino también como la más justa desde un punto de vista moral. Hay que "aceptar lo que este país te está dando", pues, como vimos, se trata de una "gracia" y no de un "derecho". Si se quiere más, habrá que hacer méritos. En esta línea las críticas contra aquellos emigrantes que no se comportan "como es debido", a las que nos referimos en el apartado V.5. son también formuladas con más frecuencia que entre otros tipos de inmigrantes.

Es lógico también que la representación de la trayectoria vivida hasta el momento tienda a estar en consonancia con esta "estrategia" y este proyecto. Pues si se diera el caso de que entre esta representación figurase un gran número de incidentes negativos con los españoles, podría llegarse a la indeseada conclusión de que la aceptación plena y completa que se busca obtener de ellos es un objetivo utópico. No hay que extrañarse, por ello, de que entre estos informantes, al contrario que entre otros muchos, sean muy escasos los relatos de experiencias negativas con los españoles. Aunque se puede admitir que su propio perfil sociológico les expone en menor medida a estas malas experiencias, no se puede tampoco evitar la tentación de suponer que nos encontramos ante una memoria selectiva. A veces todo parece demasiado "de color rosa". No hay que olvidar, por otra parte, que cuando se nos habla de problemas de este tipo se suele añadir que los mismos pudieron ser superados con bastante facilidad. Una madre nos relata, por ejemplo, que su hijo de nueve años sufría al principio en el colegio porque los otros le veían "como un moro" a causa de su pelo rizado, pero que felizmente ya no es así.

A veces esta "estrategia" de mimetismo puede llegar a propiciar una transformación más profunda de la propia configuración ideológica del sujeto, con lo cual el mimetismo se irá volviendo algo cada vez más natural para el sujeto y menos el fruto de un cálculo consciente. En nuestra opinión, este proceso podría discurrir aproximadamente del siguiente modo: según se va imitando las prácticas de los españoles, seguramente se va incorporando- en el sentido de Bourdieu -aquellos esquemas generadores que les otorgan su carácter distintivo. De este modo, se asimila, por ejemplo, al menos parcialmente, el propio sentido del gusto que subyace al estilo de vida que se está imitando, en el vestir, en el cocinar, en la decoración del hogar etc... Con ello, los cambios en el hacer acaban determinando otros en el ser, los cuales, a su vez, determinarán nuevos cambios en el hacer. Esta adquisición parcial de algunos de los principios integrantes del habitus de los españoles entre quienes se vive va a tener importantes repercusiones. En primer lugar, incrementa la capacidad de entender y predecir su comportamiento y de disfrutar conduciéndose como ellos. Pero correlativamente implica también la disminución de esa misma capacidad respecto a la conducta de los otros marroquíes. "Ya no me entiendo con mis parientes", nos dice más de un informante, refiriéndose a lo que siente cuando vuelve a Marruecos en verano. De este modo, se incrementa la capacidad de obtener satisfacciones emocionales de las relaciones con los españoles, mientras disminuye la capacidad de hacer otro tanto con las que se mantienen con otros marroquíes. Ello propicia una inversión aún mayor en la importancia subjetiva respectiva de unas y otras.

Pero estos primeros cambios pueden propiciar otros mayores. No se trata ya únicamente de que cambien aquellos principios mediante los cuales se orienta la acción, sino de que ello puede conducir igualmente a un cambio semejante en aquellos mediante los que se define el mundo y la propia identidad personal. Si uno va comportándose de un modo cada vez más parecido al de los españoles,

gustando cada vez más de lo mismo que ellos, y sintiéndose también cada vez más a gusto al lado suyo, es muy posible que acabe modificando finalmente sus criterios de valoración moral o su concepción de la identidad islámica, de tal modo que la práctica ritual pierda peso como elemento definitorio de la misma. Estas transformaciones ideológicas pueden conducir, a su vez, al menos en ciertas situaciones, a otra semejante en lo que atañe a la autocategorización nacional. Será entonces posible afirmar que "ahora, mi país es España. Marruecos ya no me interesa". de acuerdo a un proceso que describiremos más detalladamente en el próximo capítulo. Este cambio en la identidad nacional llevará a definir como correcto el trato igualitario que se está recibiendo cada vez en mayor medida, o que se aspira a recibir. Se trata de una adaptación de la identidad al proyecto social, con el fin de hacerla coherente con el mismo. Juan José Pujadas tras estudiar el proceso de adopción de una identidad catalana por parte los inmigrantes en Cataluña procedentes de otras zonas del Estado nos ofrece un análisis bastante similar. Para él, "cambiar de identidad es (...) un cambio de rumbo y de objetivos del in-group" (Pujadas, 1993: p. 150), se corresponde con la "decisión" de "integrarse" en otro medio social.

Esta modificación de la autocategorización nacional puede venir acompañada a veces de la nacionalización. Al llegar a este punto, la atenuación de la alteridad cultural se combina con la supresión de la jurídica. Con ello, aumentan las razones para el cambio de identidad. No obstante, en otros casos, este hecho en sí, puede deberse también a una mera conveniencia legal, que no implica ni la atenuación de la alteridad cultural, ni tampoco un cambio completo en la autocategorización nacional: "Bueno, yo cuando coja la nacionalidad...seré un español, pero no un español, así...bien...del todo."

Con el cambio de autocategorización, se alcanza por fin una acentuada coherencia entre ella, el proyecto social, la trayectoria social objetiva y subjetiva y el comportamiento desarrollado. Se trata de una coherencia similar a la que detectamos en el primer modo de inserción, pero que se encontraba ausente en los que hemos ido estudiando a continuación.

La consecuencia lógica de todo este proceso- que, en principio, puede ser perfectamente reversible -estriba en la sustitución de las barreras simbólicas que se erigían entre el sujeto y la población española por otras similares respecto a los otros marroquíes. Siendo esto así, no debemos extrañarnos de que más de uno de estos inmigrantes felizmente "integrados", después de décadas, es capaz de expresar una acentuada hostilidad hacia los marroquíes recién llegados. Igual que hacen determinados trabajadores autóctonos, les acusan de ser unos "muertos de hambre" que con su "competencia desleal" amenazan los puestos de trabajo de los demás.

Esta hostilidad puede explicarse además como una reacción ante la amenaza, más o menos real, de que los autóctonos acaben dirigiendo también contra ellos su posible rechazo hacia los recién llegados. Con ello, toda su "estrategia integracionista" habría finalmente fracasado.

X.10. El tiempo de la transgresión

Con independencia de cuál sea el principal objetivo que se persiga al emigrar, es decir, con independencia de cuál sea el proyecto migratorio más o menos definido que se sustente, si es que éste ha sido realmente formulado, son muchos los inmigrantes que una vez fuera de su país procuran sacar partido de ciertas ventajas que puede reportarles la emigración. Se trata en concreto de aprovechar la menor censura colectiva existente en España respecto al consumo de alcohol, la vestimenta poco "pudorosa" entre las mujeres o la sexualidad extramatrimonial. Gracias al juicio menos severo que merecen ahora estos comportamientos, resulta mucho más fácil librarse de las categorizaciones negativas de carácter moral e, incluso, de esa subsunción dentro de un estereotipo global negativo a la

que nos hemos referido en el apartado X.6. Y ya hemos visto incluso como estos comportamientos infractores pueden ser bien vistos por muchos autóctonos, favoreciendo con ellos su aceptación de quien los realiza. Pero, naturalmente, el inmigrante no se encuentra únicamente sometido al control social de los autóctonos, sino también en mayor o menor medida al de sus connacionales. Este control, como ya pudimos ver, puede ser más o menos severo. Pero, pese a los factores que en ocasiones lo intensifican, existen también dos hechos que contribuyen a relajarlo en un gran número de casos. El primero estriba en ese mayor grado de anonimato que suele garantizar la vida urbana y el segundo en la relativamente frecuente movilidad laboral y espacial a la que se ven abocados bastantes inmigrantes.

Como quiera, cuando este desafío de las normas resulta posible permite, junto a las satisfacciones ligadas en sí a estos hechos regulados, otras ligadas a la autoafirmación agonal a través de dos caminos complementarios. El primero estriba en el éxito en la competencia en la conquista amorosa o en la resistencia ante el alcohol y el segundo el hecho en sí de atreverse a desafiar las normas imperantes. De este modo, la emigración facilita esa conducta *licenciosa*, que también en el medio de origen puede reportar una valoración positiva, gracias a ciertos principios disponibles en el repertorio colectivo, distintos de los islámicos, y siempre y cuando se confine a ciertos ámbitos sociales y a ciertos momentos (Castien, 1995: p. 29-33, y 1999: p. 66-67). Ahora, en cambio, el espacio y el tiempo reservados para ella se dilatan espectacularmente.

La duración de esta etapa vital "desordenada" dependerá de muchos factores. Muchas veces con los años, a menudo tras el matrimonio, "se sienta la cabeza" y se adopta un comportamiento más "respetable", capaz de suscitar una categorización más positiva por parte de los otros marroquíes. Es éste como ya vimos el desenlace de tantas supuestas "occidentalizaciones". Otras veces, no es así y entonces, como ya señalamos, las críticas y las reticencias respecto al trato personal se van incrementando dentro del círculo de conocidos. Esto era lo que les ocurría a quienes se seguían comportando de estos modos siendo ya mayores, e incluso estando casados y teniendo hijos. Pero desde luego, y a cualquier edad, ello no tiene por qué resultar absolutamente desventajoso. Ocurre que al ser progresivamente considerado como una persona que parece ser incapaz de comportarse correctamente, uno se ve, parafraseando a Thomas Mann, "libre de la pesada carga del honor". Entonces se le deja de exigir lo mismo que a los demás, aunque tampoco se le vaya a otorgar la misma consideración y trato que a ellos. Esta desigualdad le priva de ciertas satisfacciones, como no sólo el respeto, sino quizá, por ejemplo, la confianza a la hora de contar con él para un trabajo, pero también le exonera de ciertas obligaciones y quizá a la postre el equilibrio entre lo que uno gana como transgresor, lo que pierde como tal, y de lo que se libera a consecuencia de ello, puede resultar más bien favorable. Se logra, así, un ajuste en la relación con los demás diferente del más habitual, pero no forzosamente perjudicial en todos sus aspectos.

Incluso, es posible que quien lo logre se haga acreedor de una cierta consideración colectiva, en su condición de exponente, si bien extremo, de unas actividades que a otros, se les antojan atrayentes, por lo que implican de ejercicio de un estilo de vida en el cual se produce de forma especial una autoafirmación agonal, valiosa en sí misma, aunque en este caso resulte excesiva. En este sentido podríamos trazar un cierto paralelismo con la atracción que también en nuestra propia sociedad y por razones similares ejercen quienes viven de un modo bohemio o marginal. A veces se percibe a la música *rai* como una especie de paradigma de la transgresión. Ello dota a este movimiento musical y a sus intérpretes de un aire rebelde, lo cual le confiere un especial atractivo. Pero incluso aunque se les admire por su desafío a la norma, no van a dejar transgresores merecedores de una dura censura moral. Nos viene a la memoria un informante muy aficionado a escuchar a Cheb Khaled y Cheba Zauania no dudaba en decirnos que a fin de cuentas "todos éstos van a ir al fuego".

Esta valoración relativamente positiva del transgresor se producirá más probablemente, si además ésta demuestra poseer aparte otras cualidades personales. Justamente este parecía ser el caso de un informante del poblado chabolista de Los Yelmos. Se trataba de un hombre de más de cuarenta años y soltero, hecho éste más bien poco frecuente. Había llegado a España en 1992, como polizone en un barco. Nunca había tenido pasaporte marroquí, al parecer debido a la ausencia del certificado de penales, aunque, según él, estaba a punto de obtenerlo. En Marruecos nunca realizó más que trabajos esporádicos, generalmente en hostelería. Tras residir primero en Andalucía, llegó a Boadilla en 1993. Sólo había trabajado esporádicamente en la construcción y vendiendo chatarra. En más de siete ocasiones había sido expulsado de España, pero había vuelto otras tantas como polizón. No disfrutaba de ningún seguro social y vivía fundamentalmente de lo que le daban los demás. Al parecer estaba alcoholizado y era muy aficionado a las máquinas tragaperras. Ello le hacía objeto de críticas por parte de otros residentes del poblado. Sin embargo, también parecía llevarse bien con muchos de ellos, que a veces hablaban de él cariñosamente y de hecho era habitual verle reunido con los demás departiendo de manera bastante amigable. Seguramente el hecho de ser una persona afable en el trato personal y de no tener hijos a su cargo, a los que pudiera dar mal ejemplo o hacerles pagar por su mala situación económica, le ponía a resguardo de la desaprobación de la que eran objeto otros convecinos suyos.

Esta explotación de las mayores oportunidades existentes para la transgresión es característica evidentemente de las personas más jóvenes. La hemos detectado entre personas que difieren por sus orígenes geográficos, su nivel cultural o su status socioeconómico. Frecuentemente se insiste en la liberalidad de costumbres que existe en España y en "la marcha" que existe. La discoteca es presentada precisamente a menudo como el símbolo por antonomasia de esta "marcha" (Colectivo Ioé, 1994: Cap. IX). Como veremos en el próximo apartado, esta "estrategia" se presenta de manera especialmente acentuada entre quienes procediendo de un medio relativamente acomodado, disfrutando de estudios, a veces superiores y poseyendo ideas políticas más o menos de izquierda, hacen de su emigración una oportunidad para ejercer un modo de vida más "libre", como a muchos de ellos mismos les gusta decir.

Pero antes de ocuparnos de este colectivo tan particular, vamos a dirigir nuestra mirada hacia otros jóvenes, generalmente de origen más humilde, pero que también desarrollan a veces estilos de vida transgresores. Su edad oscila entre los veinte y treinta años, y han emigrado hace diez o más. Muchos de ellos son parientes de las personas de más edad, y que responden casi siempre al primero de los perfiles expuestos. De hecho, su proceso de asentamiento en España se ha visto facilitado en gran medida por la presencia de esta primera cohorte de pioneros. Más en concreto, parte de ellos han llegado a través de la reagrupación familiar, sobre todo de la encaminada a conseguir la presencia de un mayor número de miembros inmediatamente "productivos". Su nivel de estudios no es muy alto. Se encuentran bastantes analfabetos entre ellos y otros que sólo han ido a la escuela coránica. En general, son mayoría los que sólo poseen el nivel de instrucción primario. Del mismo modo, también se han casado muy jóvenes en muchos casos. Pero les diferencia del grupo anterior el haber emigrado cuando su edad era menor. Su área de procedencia es más amplia, y su perfil medio es más urbano. También, han podido acceder a veces a otros tipos de trabajo, especialmente en el sector servicios, aunque las condiciones laborales no acostumbren a ser especialmente afortunadas. En suma, se ajustan con bastante exactitud al perfil de los jóvenes reagrupados descrito en el apartado X.7., aunque muchos de ellos no lo sean realmente.

Muchos de estos jóvenes, especialmente quienes conviven con sus padres u otros parientes, y tienen por ello parcialmente cubiertos parte de sus gastos de alojamiento y alimentación, tienen la posibilidad de adquirir ropa de cierta calidad y de salir por la noche. Algunos llevan un cierto tren de vida ostentoso, derrochando en alcohol, discotecas y ropa, en la medida de sus posibilidades. Este comportamiento se corresponde con una actitud verbalmente menos crítica respecto al modo de vida

de los españoles en general, aunque nada de esto implica necesariamente una "occidentalización", y mucho menos el que la misma vaya a ser definitiva e irreversible.

Entre los motivos que estos jóvenes alegan para abandonar Marruecos, figura con mucha frecuencia ese desagrado ante la falta de libertad política y de costumbres imperante allí, que, como ya señalamos anteriormente, debe ser asumido con cierta prudencia. Por otra parte, en estos casos concretos hay que tener en cuenta que esta valoración tan positiva de esa mayor "libertad" de la que ahora se dispone se refiere ante todo a la posibilidad de comportarse de un modo transgresor con respecto al sistema de prohibiciones imperante en el medio de origen, aunque este comportamiento vaya a tener un carácter meramente provisional. La política resulta secundaria.

Su conocimiento del castellano es bastante fluido, así como el de las costumbres y la vida política española. Esta mayor competencia social favorece desde luego una interacción más satisfactoria con los españoles. Su forma de vestir es similar a la de los jóvenes españoles, con los cuales muchos de ellos mantienen lazos de amistad. De este modo, su modo de inserción se encuentra más equilibrado en este aspecto. Una de las facetas de este modo de inserción más equilibrado es la mayor frecuencia de relaciones de pareja con mujeres españolas. A este respecto hay que señalar que se percibe entre muchos de ellos una mayor predisposición hacia las mismas, lo cual ha ido dando ya lugar a matrimonios mixtos. No obstante, esta predisposición es mayor desde luego en lo que se refiere a las relaciones de carácter esporádico. Por una parte, es fácil aprovechar esta etapa de liberalidad con españolas y luego, a su debido tiempo, buscar el matrimonio con una marroquí, hecho éste que hemos ido observando en algunos de nuestros informantes. Por la otra, el riesgo de que esta relación sea rechazada por el entorno social de la mujer es en este caso marcadamente menor, entre otras cosas porque es más difícil de detectar. Y aunque lo sea, su carácter menos comprometido determina que hechos tales como la falta de medios económicos, el bajo nivel cultural, o la pertenencia a un colectivo objeto de estigmatización posean ahora un efecto disuasorio mucho menor sobre la propia mujer o sobre sus allegados.

A veces se detecta una marcada renuencia, en cambio, a mantener este tipo de relaciones con mujeres marroquíes. Por ejemplo, para uno de ellos, son más difíciles de establecer con ellas, pues "si sales con una mora tendrás que casarte con ella, seguro, te hacen trampas para tenerte". Independientemente de la generalización excesiva que supone esta afirmación, no cabe duda de que apunta hacia un comportamiento real en ciertos casos. El status de casada es considerado un ideal para la mujer por parte de la mayoría de los marroquíes, y, por lo tanto, un requisito necesario para alcanzar un adecuado reconocimiento social. De hecho, el status de la mujer ha tendido a ser establecido tradicionalmente en función del tipo de vinculación, o de la ausencia de la misma, establecida con un varón. Una mujer era ante todo una soltera, una casada, una viuda o una divorciada, antes que cualquier otra cosa (Ramírez, 1998: Cap. III). De ahí que para conseguir un marido, algunas mujeres partan de estas relaciones más informales, desautorizadas moralmente de acuerdo a las normas más tradicionales, e intenten que las mismas finalmente se formalicen. Se trata, como señala Ramírez (1998), de "transgredir el modelo para llegar a él". Y de nuevo nos encontramos con la condena de un comportamiento que supuestamente persigue fines no revelados, con un comportamiento poco sincero. Se teme la manipulación, y en especial la femenina. De igual manera, hay que señalar que, para ciertos jóvenes, las mujeres de su mismo ámbito humilde y con frecuencia rural parecen haber perdido su atractivo. Por ejemplo, algunos señalan que tienen prometidas, en matrimonios arreglados con sus padres, pero que van a intentar zafarse de tales compromisos, a pesar de los problemas que ello podría otorgar a su familia. Nuevamente, este tipo de declaraciones deben tomarse con prudencia, pues es perfectamente posible que expresen sólo el punto de vista sostenido en la etapa de mayor liberalidad y que finalmente se opte por amoldarse a las exigencias de los mayores.

Asimismo, algunos informantes rifeños declaran no desear entablar relaciones de pareja con mujeres marroquíes porque la mayoría de las que pueden encontrarse en Madrid son "árabes" y a ellos les gustan solamente las rifeñas. Ciertamente, tales afirmaciones deben asumirse con cierta prudencia. También hay que contar con que muchas de estas mujeres tampoco van a desear relacionarse con rifeños, pues éstos sufren una cierta estigmatización como pobres violentos e incultos (Veredas, 1999: p.106), y por ser "muy duros" y muy estrictos con las mujeres. A todo ello se añade además el hecho de que muchas de ellas provienen de medios urbanos y gozan de un nivel educativo y un status social de origen mucho más elevados que el de estos jóvenes (Ramírez, 1998: 222-230).

Este modo de inserción relativamente equilibrado y "liberal" se ve amenazado por varios factores. El primero y más importante es el factor edad. Según vayan pasando los años, es muy posible que esta tolerancia hacia las infracciones por parte de los connacionales, especialmente los familiares y allegados, vaya disminuyendo. Aumentan las presiones, como hemos podido observar en muchos casos, para que tenga lugar un comportamiento "de hombre" para que se deje de "correr de aquí para allá como un niño". Y junto a estas presiones externas, el propio individuo tiende a ir considerando que ya es hora de asumir otros roles, que le otorguen el reconocimiento de los demás, amén del suyo propio. En la medida en que todo esto es así, es también muy posible que se produzca una revaloración relativa de las relaciones con el propio grupo nacional. Pues las relaciones con muchos connacionales tenderán en gran número de casos a alcanzar un ajuste más favorable cuando el estilo de vida desarrollado tienda a ser el considerado el más correcto. Al ser esto así, estas relaciones pueden volverse más gratificantes y cobrar entonces una mayor importancia subjetiva. La evolución de varios de nuestros informantes, que con los años han ido suprimiendo sus "malos hábitos" y recuperando el aprecio de sus mayores parece confirmar esta trayectoria hipotética. A este respecto, queremos evocar brevemente a un joven mecánico que en poco tiempo abandonó el consumo de alcohol y su afición a la noche madrileña para casarse y volver a la práctica religiosa. Se hizo además muy dado a intentar convencer a sus amigos de que se enmendaran ahora que estaban a tiempo, pues de lo contrario podrían acabar "en el fuego".

Junto a esta posible reorientación del modo de conducta, nos encontramos igualmente con otros factores que dificultan el desarrollo de este proyecto de emigración, tendente a lograr un modo de inserción equilibrado y un estilo de vida "liberal". El más importante de ellos estriba en las dificultades para alcanzar un trabajo estable y relativamente bien remunerado. Estas dificultades tienen su origen en hechos tales como la precariedad jurídica, que implica en ocasiones el no poder acceder a ciertos trabajos ante la ausencia de un permiso de trabajo, la falta de estudios y, en otros casos, la discriminación imperante. De este modo, la precariedad tiende a prolongarse. Y ello vuelve más difícil a medio plazo la posibilidad de la aceptación por parte de los autóctonos en términos de igualdad, dada la importancia de los componentes ideológicos de naturaleza clasista entre muchos de ellos. Todo ello dificulta que se puede obtener o mantener un tipo de inserción como aquellos a los que han logrado acceder otros marroquíes emigrados hace décadas. Estas dificultades determinan a su vez el que las relaciones con otros marroquíes tiendan a conservar o incluso incrementar su importancia. Ante todo, sigue siendo más necesario de lo que podría desearse el depender de los allegados para encontrar trabajos o para recibir ayudas económicas. Es lo que hemos observado en algunos informantes. Uno de ellos en concreto, que ya rebasado los treinta años, ha intentado repetidamente instalarse por su cuenta, viviendo en pisos compartidos con españoles, en gran medida con el fin de eludir las presiones de su familia por su modo de vida "incorrecto". Pero la precariedad laboral le ha impulsado una y otra vez a regresar con sus padres y a tener que "moderarse", ayunando por ejemplo en Ramadán cuando está en casa, con el fin de evitarse problemas. De este modo, las dificultades para avanzar en las relaciones con los españoles y el aumento de las presiones del entorno marroquí según pasan los años tenderían a propiciar en muchos casos una cierta "vuelta al redil".

Sin embargo, al mismo tiempo, es también difícil que se llegue hasta el punto de desarrollar un modo de inserción como el examinado en el apartado X.6., y que muchas veces desarrollan los parientes mayores de estos jóvenes. Por una parte, existe una visión más positiva del modo de vida de los españoles, dada la mayor presencia de componentes ideológicos modernistas. Esta visión vuelve, en principio, más atrayentes las relaciones con ellos. Por ello mismo, la dificultad para lograr un ajuste favorable genera una frustración que de otro modo no existiría. Y ello es así en la medida en que la mayor presencia de componentes modernistas propicia en ciertos casos a una mayor reivindicación de la "democracia" o los "derechos humanos", entendidos de un modo muy general. Ello lleva a criticar aún más las discriminaciones sufridas. De este modo, se detectan entre ellos mayores manifestaciones de disconformidad que entre los inmigrantes de mayor edad, sobre todo respecto al trato que se recibe de las autoridades españolas. E igualmente son más frecuentes las expresiones de desasosiego, ante lo incierto de su futuro, y de descontento por su forma de vida actual. Así, en definitiva, el modo de inserción perseguido resulta difícil de conseguir. Se abre una brecha entre el modo de inserción real y el proyecto migratorio, lo cual hace muy difícil predecir cuál será la conducta que se desarrollará más adelante.

X.11. La escapada y la aventura

Para terminar, vamos a ocuparnos de otro grupo de informantes que se alejan marcadamente de la imagen más tópica de la inmigración marroquí. Se trata de un conjunto de personas jóvenes, de ambos sexos, procedentes casi siempre de medios urbanos, y provistas de un nivel educativo elevado, de secundaria o universitario, que han llegado a España en los últimos lustros. Sus lugares de procedencia son más variados; abundan los oriundos de las grandes ciudades como Rabat, Fes o Casablanca. Su número no parece ser excesivamente elevado, pero merece la pena examinar su caso, debido a su marcado contraste con otros perfiles descritos más arriba. Para entender las razones de su emigración tenemos que comenzar por observarles en su medio de origen, con los específicos problemas que les aquejan.

Gracias a su educación escolar, han adquirido una capacidad de abstracción y de análisis, que les capacita para cuestionarse las respuestas que les ofrece la ideología islámica ante sus interrogantes sobre las realidades física y social. De este modo, por ejemplo, se cuestionan la teoría coránica sobre la Creación, las desigualdades entre los sexos o la funcionalidad de unas normas sociales que datan de hace catorce siglos. Ciertamente, podrían haber intentado conciliar la Ciencias Naturales y Sociales con el Islam mediante las estrategias reformista e "integradora", como hacen otros muchos musulmanes con un nivel cultural igual o superior al suyo y de su misma edad. Sin embargo, no lo hacen. Quizá ello se deba a que la versión del Islam que mejor conocen es justamente la de sus mayores, más ritualista y menos elaborada intelectualmente. Esta versión se asocia además con el régimen político y social imperante en Marruecos, especialmente durante el reinado de Hassan II, y hacia el cual se profesa una profunda antipatía. Asimismo los componentes modernistas juegan un papel central en el seno de su configuración ideológica, dando lugar a una fuerte valoración de la autonomía individual y de la superación de lo antiguo por lo moderno, así como una fuerte exigencia de rigor lógico y de correspondencia con los hechos empíricos para cualquier doctrina. Es por ello por lo que muchos elementos de la ideología tradicional les parecen un tanto "sin sentido", carentes de una explicación lógica.

Se hace necesario buscar respuestas en otros sistemas de pensamiento. Existe, así, una enorme curiosidad ante las opiniones ajenas y un afán de discutir y de aprender realmente notable. Los modelos más sofisticados de pensamiento de origen occidental, como el marxismo o el psicoanálisis, que muchas veces sólo conocen de un modo extremadamente superficial, les parecen capaces de responder a sus preguntas, aprobando esas mínimas exigencias de rigor lógico o de correspondencia

con los datos empíricos, que no encontraban en la versión que mejor conocen de la ideología islámica. Los perciben como una alternativa más eficaz. En cambio, respecto al Islam se oscila entre el rechazo, el escepticismo hacia algunos de sus componentes, o una cierta indiferencia. Pues ha tenido lugar una fuerte secularización en su caso que les permite organizar una gran parte de su existencia sin recurrir a él. Ello no implica en modo alguno un rechazo total. También se puede intentar aceptar alguna versión más o menos reformista del mismo. Pero aunque sea así, ésta ocupará una posición relativamente periférica y subalterna en el seno de su configuración ideológica.

Para ellos, la mayor eficacia de estas alternativas de origen occidental radica en que representan un modo de pensamiento superior. Tal superioridad es explicada en virtud de su carácter más "moderno". Por el contrario, la ideología islámica, o al menos algunas de sus versiones, les parecen "una manera muy antigua de pensar", "primitiva", pues ya "el tiempo ha pasado para ella". Como vemos, en este caso se asocia el principio que distingue entre lo moderno y lo anticuado con aquel de carácter moral que diferencia la sabiduría de la ignorancia. Y así, un principio moral de carácter "tradicional" queda integrado dentro de una versión específica de la ideología modernista. Por otra parte, la adopción de este pensamiento "moderno" suele ir frecuentemente acompañada en el caso de estos jóvenes por la de un estilo de vida igualmente "moderno", percibido como el más acorde con este pensamiento. El rasgo principal de este estilo es la desobediencia a las normas tradicionales, percibidas como propias de "gente que tiene mal su cabeza"; no se suele practicar el ritual religioso; se bebe alcohol, se desafían las prohibiciones sexuales; y, lo que puede verse como una infracción en el caso de las mujeres, se viste de un modo "moderno".

Pero no siempre tiene por qué ser así exactamente. En algún caso ocurre que las ciertas prácticas tradicionales se siguen llevando a cabo, pero son ahora justificadas por razones diferentes de las religiosas. Es el caso de quienes ayunan en Ramadán porque son musulmanes "en el sentido cultural", a lo cual ya nos referimos en el apartado VIII.3. Igualmente, se puede justificar este ayuno como un ejercicio de autodominio y de purificación terapéutica, sin que ello sea ya un argumento auxiliar en apoyo de la justificación religiosa, pues estos argumentos pueden ser también esgrimidos por personas que se declaran ateas. Y en cualquier caso, semejante seguimiento de las prácticas puede resultar muy útil a la hora de evitarse problemas. Nos viene aquí a la memoria un joven inmigrante que, aunque se declaraba ateo y simpatizante de la izquierda radical, había decidido ayunar en Ramadán, en parte para evitarse ese año los conflictos que había experimentado en el pasado con su familia, con la que convivía. En apoyo de este cambio de postura, aducía una cita nada menos que de Ho chi Minh referente a la necesidad de asumir y respetar muchas tradiciones del pasado que podían seguir siendo válidas.

En el plano político, este pensamiento "moderno" se plasma en la hostilidad hacia todo lo percibido como relacionado con la defensa de esas desigualdades consideradas injustificables entre el Rey y sus súbditos, los ricos y los pobres, los hombres y las mujeres. Abunda, así, el rechazo no sólo del régimen gobernante, sino también de los partidos de la oposición legal, por no combatirlo, y de los islamistas, por ser, aún en mayor grado exponentes de ese pensamiento y esas conductas "antiguas". Sus simpatías suelen dirigirse hacia los partidos de la izquierda, incluso los de la izquierda radical, en los que algunos militan, o han militado, o al menos han mantenido algún contacto.

El hecho de pensar y actuar de un modo claramente "avanzado" permite a estos informantes categorizarse como personas más "modernas" que las que les rodean. Ello les proporciona una mayor valoración de sí mismos, al tiempo que, en algunos casos, se categoriza negativamente a quienes aún piensan y actúan de un modo "antiguo", de los cuales hasta puede llegar a decirse que "están atrasados mentalmente". Ello por ejemplo da lugar a que las mujeres de este grupo rechacen en principio relacionarse con hombres marroquíes con otra mentalidad. Tal autovaloración respecto a los demás se

ve incrementada aún más por la elevada valoración que en la sociedad marroquí reciben la formación académica y quienes han tenido acceso a ella, como manifestación concreta de la valoración más general de la sabiduría (Castien, 1999: p. 57-61), pese a la creciente conciencia de que los estudios no garantizan el éxito económico, dadas las altas tasas de desocupación entre los diplomados y licenciados universitarios.

Sin embargo, esta categorización tan positiva no se corresponde con el tipo de relaciones sociales que luego establecen en la práctica. A causa del altísimo desempleo estructural existente en la economía marroquí, son muchas las personas con estudios que no pueden encontrar un empleo, o, al menos, uno acorde con su cualificación. Hay que tener en cuenta en este aspecto que, al igual que ocurre en nuestra propia sociedad, pero en mayor medida aún, el aumento de las oportunidades educativas ha permitido a muchos jóvenes de orígenes relativamente modestos acceder a estudios universitarios. Sin embargo, este incremento en las oportunidades educativas no se ha correspondido con uno similar en las laborales, que quedan reservadas en gran medida para aquellos afortunados que disponen de los "contactos" necesarios. Paralelamente a todo esto, estos jóvenes continúan sometidos además a la autoridad de personas mucho menos "cultas" que ellos y con ideas más "antiguas", tales como policías, funcionarios, patrones o parientes. En este último, el nivel de escolarización habitualmente inferior de los padres y hermanos mayores vuelve más incómoda la sumisión a su autoridad y genera a menudo amargos conflictos familiares (Narbona, 1993: p. 166-167). El joven novelista Rachid Nini nos ofrece en un pasaje de su obra *Diario de un inmigrante ilegal* (1999: p. 70) una vívida descripción de este estado de ánimo:

"(...) Porque tú te has creído el más listo entre todos y has preferido proseguir tus estudios. Y cuando has acabado te has encontrado con que aquellos que nunca pisaron un aula deciden tu destino en el Parlamento y en los ayuntamientos y quién sabe en qué otros lugares. Porque tú en última instancia has llegado a ser el más tonto entre ellos. Y no te sirven para nada todos tus diplomas."

La situación se vuelve aún más dura a causa de que justamente estas personas sin cultura, y a veces con poder sobre ellos, les desprecian además como unos "perdidos" que se desvían del correcto modo de conducta "tradicional" (Chekroun, 1989: p. 228). Las relaciones discriminatorias con ellos son percibidas como profundamente incorrectas. El tener que acatarlas a causa de una desfavorable correlación de fuerzas, es presentado como una dolorosa carencia de "libertad". "Me siento allí muy mal. No tienes derechos. De verdad, es que...ves a un...a un soldado, que no tiene nivel de estudios, que es un burro, con esta palabra, y que viene y que te maneja y que te insulta", nos contaba una joven de veintitrés años, perteneciente a una familia acomodada de Fes y que trabajaba como empleada del hogar en Madrid.

Esta visión de lo que ocurre en el propio medio social contrasta agudamente con la poseída acerca de los países más "desarrollados". De ellos es de donde proceden los nuevos modelos de pensamiento que tanto admiran junto con los nuevos estilos de vida que parcialmente se imitan. Parecen unas sociedades en las cuales, dentro de lo que cabe, las relaciones serán más "racionales", por lo cual, en conjunto, no serán tan incorrectamente discriminatorias. A causa de esta presunta virtud y del mayor bienestar material existente en ellos, se supone que en estos países las relaciones sociales deben de ser capaces de proporcionar mayores satisfacciones materiales y emocionales. Existe, por ello, un enorme interés en conocer lo que ocurre allí. Se presta una gran atención a las noticias que los medios de comunicación ofrecen acerca de ellos, pero sobre todo se aspira a visitarlos personalmente. Quienes lo logran incrementan su prestigio y su autovaloración.

De este modo, vemos cómo se manifiestan aquí de forma muy acentuada algunos rasgos que ya habíamos percibido en algunos inmigrantes "integracionistas", tales como el descontento por la falta de "libertad" en Marruecos y la correlativa categorización positiva de los países "occidentales"

como sociedades más "desarrolladas". Pero el paralelismo termina aquí. Tanto sus proyectos migratorios, como sus "estrategias" en relación con ellos son marcadamente diferentes.

La emigración a España fue en algún caso un hecho directamente forzado por la necesidad de escapar a la represión política. Pero aquí, más que en todos los casos anteriores, hay que tener en cuenta que este supuesto motivo de emigración otorga un aura de prestigio, que hace que muchos lo aduzcan sin que tener que ser un motivo real, y sin que desde luego haya intervenido ninguna intervención policial en el sentido estricto. Realmente los motivos suelen ser mucho más complejos. Puede que tras abandonar los estudios, por falta de medios o por malas calificaciones, se emigre en busca de un destino mejor que el de algún trabajo descualificado y mal pagado o el simple desempleo. A veces, el motivo aducido es "escapar" de esa falta de "libertad" que se sufre a nivel global. La emigración permite conocer el valorado mundo occidental, sus costumbres y su idioma. Tiene un cierto carácter de "aventura" para "ver mundo". En esta línea, un joven de veinticinco años, hijo de un empresario dedicado a la reforestación en Alhucemas nos contaba que siempre vivió acomodadamente y además durante su adolescencia obtuvo varias medallas nacionales y regionales como nadador. Trabajó con su padre en la empresa y no terminó el bachillerato. Emigró en 1990. Afirma que lo hizo porque todos sus amigos lo habían hecho también y no quería quedarse solo y que además le atraía mucho Europa. En España no le ha ido muy bien. Ha trabajado sólo esporádicamente. Pese a lo delicado de su situación, en España no se plantea regresar a Marruecos.

Aunque se pueda abrigar la esperanza de conseguir un empleo mejor que en Marruecos, lo cierto es que en la mayoría de los casos sólo se accede a los mismos empleos que los demás marroquíes. De este modo, la emigración provoca a menudo una patente descualificación, un innegable descenso social: jóvenes licenciados trabajando en la construcción; chicas "de buena familia" empleadas en el servicio doméstico. Así, desde un punto de vista meramente económico la emigración puede resultar incluso perjudicial. Sin embargo, siempre puede abrigarse la esperanza de mejorar. Y, en muchos casos se puede tratar de engañar a los allegados de Marruecos acerca del tipo real de trabajo que se desempeña.

El proyecto migratorio resulta, en correspondencia con esta situación, poco claro. Como la vida que se desarrollaba en Marruecos no era demasiado satisfactoria, no puede sustentarse siempre un proyecto consistente en retornar tras haber ganado un dinero, para reanudarla sólo que en mejores condiciones económicas. Y como la motivación económica es únicamente un aspecto parcial de la motivación global para emigrar, el escaso éxito económico no implica forzosamente que la emigración haya de considerarse fallida. En general, se piensa permanecer en España al menos por un cierto tiempo, esperando acceder a un mejor empleo, y procurando sacar partido a una relaciones sociales que prometen ser más satisfactorias y más "libres". Pues, en España se puede beber en público con menos problemas, poseer una mayor libertad sexual, y, sobre todo, hablar de política, sin tener que tomar precauciones. "(En España) estás haciendo lo que quieres y nadie se mete contigo", nos cuenta la misma joven, cuyas quejas escuchamos antes. De este modo, algunas de las "cosas deseables" que tanto se apreciaban ya en Marruecos resultan ahora mucho más fácilmente accesibles. Al tiempo, se puede asimilar mejor, a través de lecturas, de conversaciones, de la música, las ideas y el estilo de vida "modernos".

Aunque las necesidades estrictamente económicas se satisfacen mediante relaciones del mismo carácter que las de los otros inmigrantes, no ocurre lo mismo con las de otro tipo. De una parte, como desprecian los modos de pensamiento y de comportamiento "tradicionales", las relaciones con otros tipos de inmigrantes marroquíes no les resultan tan satisfactorias. Por ejemplo muchas jóvenes de origen acomodado rechazan la compañía de varones "sin cultura" que las tratarían de un modo "machista". Parece, pues, que aparte de relacionándose con los compatriotas, habrá que tratar de

satisfacer algunas necesidades de amistad y de compañía a través de los españoles. Y, dado que esto es así, se intentará que estas relaciones sean del tipo más favorable posible. A este respecto, su estilo de vida moderno aminora obviamente su alteridad cultural respecto a los españoles. Esto, unido a su mayor nivel cultural, que les permite llegar más fácilmente a hablar castellano con corrección, hace más fácil establecer relaciones con los españoles de un tipo no discriminatorio.

En cambio, su ideología de izquierdas les impulsa a muchos a un abierto rechazo de los principios constitutivos de la ideología nacionalista, y, por lo tanto, a la no aceptación del derecho de los autóctonos a ejercer conductas discriminatorias sobre los inmigrantes. En vez de comportarse como "huéspedes agradecidos", al estilo de los inmigrantes "integracionistas" adoptan una "estrategia" y un modo de inserción "reivindicativos". Se trata de ejercer diversas formas de presión sobre las autoridades en contra de la discriminación legal y social. Son precisamente estas personas quienes tienden a constituir el núcleo principal de la militancia de las asociaciones de inmigrantes. Aunque, indudablemente, estas prácticas inductoras pueden influir en ciertos sectores de la población española, en otros pueden tener un efecto hasta contraproducente. Para los españoles más impregnados de una ideología nacionalista o incluso xenófoba, se trata de conductas enormemente incorrectas, impropias de la condición de "huésped agradecido" que debe adoptar el inmigrante. Por ello, reaccionan ante ellas con una conducta aún más discriminatoria. Así, muchos de los inmigrantes que se conducen reivindicativamente reconocen que ello les ha ocasionado problemas tales como despidos o altercados personales de diversa consideración.

Por ello, su modo de organización de inserción está destinado en bastantes casos a establecer relaciones de amistad o de convivencia casi solamente con aquellos españoles con los que se coincide en el modo de pensar y de actuar. Se trata casi siempre de personas vinculadas a la izquierda, tan críticos respecto a la sociedad española como lo son ellos respecto a la marroquí, y con los que se contacta a través de la actividad política- asociativa.

Sin embargo, si los problemas económicos continúan, si no se logra un trabajo mínimamente "decente", el balance entre los aspectos más beneficiosos y los más perjudiciales de la permanencia en España oscilará entre un lado y el otro. De ahí, la indecisión respecto al proyecto social: "Aquí no hago nada. Son ya cuatro años. No trabajo; no tengo nada. Y mi padre siempre me está llamando para que me venga a trabajar con él a la tienda. Pero es que... No sé qué voy a hacer"" nos cuenta un informante de veintinueve años. Y no sólo se trata del propio proyecto, de las propias opiniones, sino de las que pueden sostener los demás. Pues para otros inmigrantes quienes se encuentran en esta situación resultan un tanto ridículos. Por ejemplo, un buen amigo nuestro era objeto a veces de burlas a sus espaldas como "un tío que siempre está hablando de política y con sus libros, pero después de tantos años en España no tiene nada, ni trabajo, ni mujer ni nada". Estas críticas pueden hacer difícil la situación de quien las sufre. Pero el regreso en malas condiciones sería visto también en el medio de origen como un fracaso. Por ello, algunas de estos informantes se afanan en posponer su regreso por "motivos políticos", aduciendo que no se regresará mientras no "se acabe el régimen" o "haya de verdad democracia".

Lo cierto es que estos problemas conducen a que con frecuencia este modo de inserción original se vaya transformando en otro más accesible. De este modo, al igual que ya constatamos en el apartado anterior, aquí también hemos ido observando en varios informantes como con los años se iba tendiendo a "sentar la cabeza", a buscar unas mejores relaciones con aquellos connacionales, a menudo parientes, más "anticuados", a vivir de un modo más ordenado y esforzarse por una mayor integración laboral. También en este caso la vida "licenciosa" demuestra poseer un carácter más bien provisional.

Esperamos haber mostrado a lo largo de todo este capítulo la complejidad y, sobre todo, la variedad de los tipos de inserción con los que nos hemos ido encontrando. Pese a ello, aquí no hemos hecho otra cosa que ofrecer unas primeras pinceladas acerca de un tema de una inmensa complejidad. Esperamos también que ellas nos sirvan de base para el trabajo que vamos a realizar en el siguiente capítulo.

Capítulo XI

ALGUNAS CONSTRUCCIONES IDEOLÓGICAS

XI.1. Trayectorias, "estrategias" y configuraciones ideológicas

En este último capítulo de nuestra investigación vamos a volver de nuevo sobre el estudio de los procesos ideológicos protagonizados por nuestros informantes. El breve repaso realizado en las páginas anteriores de los aspectos fundamentales de su actividad práctica y sus circunstancias vitales nos va a servir ahora para abordar estos procesos sociocognitivos con un enfoque algo más complejo y algo más apto para aprehender sus rasgos más específicos y particulares. De este modo, gracias al mayor conocimiento que hemos adquirido sobre la existencia cotidiana de estas personas, cuando vayamos a ocuparnos de sus concretas elaboraciones ideológicas, ya no tendremos por qué limitarnos a analizar su estructura y a localizar en su seno una serie de componentes susceptibles de ser remitidos a unas ideologías previamente descritas, como tampoco tendremos por qué rastrear ya únicamente en estas construcciones la presencia de una serie de operaciones cognitivas, incluidas aquellas destinadas a conciliar aquello que resulta difícil conciliar; junto a todo esto, esperamos también llegar a ser capaces de empezar a entenderlas como una de las facetas básicas del complejo proceso de interacción que sostiene cada persona con su entorno, proceso que implica, en parte, una adaptación de la naturaleza de estas construcciones ideológicas a los resultados de la actividad práctica que se va desarrollando.

Tal y como señalamos al comienzo de este trabajo, este proceso de adaptación de la configuración ideológica a las nuevas experiencias vividas constituye para nosotros un mecanismo clave para explicar no sólo la existencia de una dinámica ideológica en el sujeto, sino asimismo la específica dirección que puede adoptar la misma, al menos hasta cierto punto. Más en concreto, el análisis de este particular proceso nos puede ayudar a entender mejor las razones por las cuales en un momento dado alguien *opta* por apropiarse de unos determinados componentes ideológicos en vez de otros, o se *decanta* por una determinada articulación entre los componentes de los que se está sirviendo, realizando para ello, si es preciso, unas determinadas operaciones de flexibilización, en lugar de otras diferentes.

De este modo, tras haber ido describiendo en los capítulos anteriores de manera general las distintas operaciones mediante las que nos parece que se lleva a cabo este proceso de ajuste sociocognitivo a la realidad, vamos ahora a intentar mostrar cómo tiene lugar este proceso en el caso concreto del colectivo del que nos estamos ocupando. Ello nos va a obligar necesariamente a articular las distintas construcciones ideológicas que vayamos exponiendo con las distintas trayectorias sociales ya establecidas con anterioridad. Esta articulación va a tener lugar precisamente por intermediación de las "estrategias" adaptativas. Pues estas últimas constituyen, como ya apuntamos en el apartado X.2., una suerte de instancia intermedia entre el modo de comportamiento práctico del sujeto y el conjunto de su configuración ideológica. Constituyen la porción de la configuración ideológica más directamente conectada con la actividad práctica. Este vínculo tan íntimo la convierte en la más sensible a las influencias derivadas de la misma, en la que más fácilmente se verá modificada como resultado de esta acción externa. Pero estas transformaciones pueden a su vez propiciar otras semejantes en otros niveles de la configuración ideológica del sujeto, desencadenando un proceso de ajuste mucho más amplio. Por todo ello, vamos a trabajar aquí sobre la base de la hipótesis de que existe una correspondencia bastante clara entre los distintos modos de comportamiento que se van desarrollando, a lo largo de la propia trayectoria social, y las concretas construcciones ideológicas que, en el curso de esta misma trayectoria, se van tomando de otros y/o se van elaborando personalmente.

Esta correspondencia general va a plasmarse en una serie de correlaciones entre las distintas trayectorias sociales experimentadas, las "estrategias" desarrolladas y las distintas combinaciones de principios de las que se sirve cada persona para categorizar a los españoles y a los marroquíes, con sus distintas formas de pensar y de actuar. Vamos a postular, así, ante todo la existencia de una serie de correspondencias, como ya hemos tenido que hacer en parte en el capítulo anterior, entre las distintas "estrategias" desarrolladas en la emigración y las diferentes combinaciones que pueden establecerse entre los componentes ideológicos islámico, nacionalista y modernista. Pero ahora vamos a poder profundizar mucho más.

En gran medida, estas correspondencias son debidas al vínculo existente entre la "estrategia" y el proyecto. Realmente, la primera constituye un medio para la consecución del segundo. Es por ello por lo que existe una articulación dialéctica entre ambos. Pero a su vez, todo proyecto, migratorio o de cualquier otro tipo, en cuanto que representación subjetiva acerca de la trayectoria social más deseable, constituye en parte el resultado de la aplicación de una serie de principios de categorización referentes a la naturaleza de los distintos grupos sociales y a las relaciones que se pueden, y se deben, mantener con los integrantes de estos grupos. De este modo, cada proyecto resulta ser el fruto de la aplicación de una particular configuración periférica dependiente de los entramados más generales para la orientación social.

Es esta hipótesis general acerca de la relación entre los proyectos y las "estrategias", por una parte, y los principios de categorización más centrales, por la otra, la que va a orientar nuestro trabajo a lo largo de todo este capítulo. Guiados por ella, vamos a tratar de ofrecer una panorámica de carácter general acerca de las distintas construcciones ideológicas que hemos encontrado entre nuestros informantes que pretenda ser al mismo tiempo realista desde un punto de vista etnográfico y capaz de servir de apoyo a nuestro planteamiento teórico. Pero para que así pueda ser, hemos de tomar en consideración un hecho del que nos hemos ocupado ya, ante todo en los Capítulos VII y IX. Se trata de la existencia de diferentes estilos de pensamiento y estructuras configuracionales. Como consecuencia de esta divergencia, no todas las personas muestran una propensión similar a remodelar las combinaciones ideológicas de las que se sirven. Esta desigualdad se manifiesta en dos niveles. En primer lugar, algunas de ellas parecen ser más reacias que otras a modificar su modo de comportamiento en función de las circunstancias externas, lo cual implica en parte, una menor propensión a modificar sus "estrategias adaptativas". Y en segundo término, algunas de estas mismas personas muestran una menor inclinación que otras para adaptar los otros componentes de su configuración ideológica a los eventuales cambios que puedan darse en tales "estrategias". La conservación de tales componentes ideológicos supone lógicamente la capacidad para hacer un amplio uso de los distintos mecanismos defensivos que ya describimos con anterioridad, en especial en el apartado IX.3.. E implica, en consecuencia, un mayor uso de un estilo de pensamiento conservador en articulación con unas estructuras configuracionales igualmente conservadoras.

No obstante, este conservadurismo no equivale en modo alguno a una cerrazón absoluta ante el mundo exterior, ante las influencias que él ejerce sobre el ser humano. No supone la incapacidad de modificar los propios modos de comportarse ni de pensar, ni de incorporar nuevos componentes ideológicos dentro del propio repertorio individual. De lo que se trata es de que estos cambios e incorporaciones no vayan a suponer una alteración radical de los componentes más centrales de la propia configuración ideológica. Esta va a poder cambiar, ciertamente, pero lo va a hacer de un modo ordenado y limitado.

La constatación de estas desigualdades de partida debe servirnos como antídoto contra cualquier reduccionismo sociológico estrecho, en virtud del cual la equivalencia, siempre aproximada, en las condiciones objetivas experimentadas, tendría que dar lugar a otra equivalencia semejante en el

comportamiento y el pensamiento. Precisamente, esta primera desigualdad en el ámbito sociocognitivo nos parece a nosotros uno de los factores potencialmente más importantes a la hora de explicar por qué las relaciones entre los modos de comportamiento, las "estrategias" y los entramados para la categorización social de carácter más general toman la forma, tal y como señalamos en el apartado X.2., de un abanico restringido de posibilidades de articulación entre las distintas modalidades que puede presentar cada una de estas tres entidades. Justamente por todo ello, somos de la opinión de que el análisis de estos procesos psicosociales mediante los que se articula el pensamiento, el comportamiento y el entorno resulta de enorme utilidad a la hora de ayudarnos a afrontar las correlaciones sociales que suele establecer cualquier planteamiento sociológico de carácter más "macro". Pues, por una parte, nos ayudan a matizar muchas de sus generalizaciones, haciéndonos retroceder desde la determinación a la simple propensión, pero, por la otra, nos permiten comenzar a atisbar los procesos concretos que hacen posible la frecuente existencia de facto de tales correlaciones. De este modo, la propuesta que habíamos adelantado inicialmente en el apartado I.4. acerca de la utilidad del estudio del nivel de análisis estrictamente psicosocial para la explicación de lo que ocurre en aquellos otros de carácter ya más sociológico, puede ser formulada ahora de un modo más preciso.

De todas formas, parece razonable suponer que la adopción de un estilo conservador va a ser más habitual que la de uno innovador. La razón de este predominio consiste ante todo en la mayor frecuencia de la orientación y el estilo cotidianos en comparación con la de los de naturaleza más intelectual. Ya vimos como esta orientación y este pensamiento más cotidianos se articulan a menudo, si bien de unos modos extremadamente complejos, con el conservadurismo sociocognitivo, aunque este último también puede compaginarse igualmente con las formas más intelectuales del pensamiento. Junto a este primer hecho, parece igualmente razonable suponer que existen ciertos factores que van a incitar, aparte de ello, a muchos de nuestros informantes a decantarse por un estilo y una orientación más bien conservadores. El primero consiste en esa necesidad, ya señalada en el apartado IX.12., de compaginar distintas orientaciones de conducta con respecto a personas diferentes, e incluso respecto a unas mismas personas en función de las variables circunstancias objetivas. Estas orientaciones se corresponden lógicamente con otro tipo de categorizaciones más generales de carácter social y moral y todo ello favorece la aparición de ciertas situaciones de incompatibilidad potencial entre algunas de ellas, es decir, la plasmación de las contradicciones prácticas en contradicciones cognitivas. Por todo ello, se hace preciso recurrir a las pertinentes estrategias cognitivas con el fin de conservar simultáneamente todo aquello que parece merecedor de ser conservado.

Asimismo, y profundizando un poco más en una idea en la que llevamos insistiendo desde la Introducción, la profesión por la mayoría de estas personas de la ideología islámica como componente central de sus configuraciones ideológicas puede estar propiciando también esta misma tendencia hacia un cierto conservadurismo. De acuerdo a la hipótesis ya planteada en el apartado IX.10., ciertas ideologías ostentan una específica estructura configuracional que favorece especialmente el desarrollo de un estilo de pensamiento conservador. Es lo que ocurre con aquellas a las que denominamos de carácter totalitario, caracterizadas por una aguda centralización y globalidad. Como se recordará, semejante centralidad extrema determina que cualquier cambio en los principios centrales se vuelva muy costoso en términos de tiempo y esfuerzo, razón por la cual la resistencia a emprender estos cambios va a ser también muy elevada, de igual manera que también lo será, en consecuencia, la propensión a evitar este cambio por medio de las pertinentes estrategias cognitivas. Del mismo modo, la disociación entre las distintas configuraciones más parciales facilita el que las posibles incompatibilidades potenciales entre las diferentes categorizaciones resultantes de la aplicación de las unas y de las otras no lleguen a hacerse manifiestas en muchos casos. Lo mismo ocurre con la presencia de una extensa masa flotante de principios subalternos, lo cual además facilitará la fabricación de los argumentos y contra-argumentos auxiliares de los que sea preciso servirse. Y la globalidad de la ideología de la que se trate amplifica todos estos procesos.

Ciertas versiones de la ideología islámica ostentan este carácter totalitario, en el sentido estrecho que hemos otorgado aquí a este término y sin que nada de ello suponga ningún juicio de valor por nuestra parte. Por ello mismo, la amplia utilización por parte de muchos de nuestros informantes de componentes ideológicos susceptibles de ser remitidos a estas específicas versiones del Islam favorece seguramente el desarrollo de estilos y orientaciones de naturaleza conservadora.

A este rasgo específico de todas estas versiones de la ideología islámica se añade otro más general, propio quizá del conjunto de las ideologías religiosas, al cual ya nos referimos en el apartado IX.11., que consiste en su articulación con una orientación religiosa, es decir, con una orientación vital en la cual ostentan una importancia clave las relaciones que se entablan con ciertas entidades suprasensibles. Estas entidades, pese a su relevancia ideológica, no resultan asequibles mediante procedimientos empíricos habituales y deben ser asumidas mediante algún género de acto de fe. Tales actos estriban en una categorización de ciertas afirmaciones como necesariamente verdaderas o de ciertas fuentes de información como necesariamente fidedignas. Con el objeto de defender cualquiera de estos asertos, se hace necesario recurrir con frecuencia a los distintos procedimientos defensivos ya examinados con anterioridad, del mismo modo que se hace preciso servirse de los pertinentes argumentos y contra-argumentos auxiliares. De este modo, la profesión de una orientación y una ideología religiosas hace muy probable la adopción de un estilo de pensamiento conservador, al menos, en lo que respecta a las mismas.

Como resultado de la acción convergente de estos dos factores, la situación social y la ideología profesada, nos atrevemos a afirmar que entre muchos de nuestros informantes se desarrollan en cierta medida estilos y orientaciones conservadores. En concreto, se hace necesario conservar ciertos componentes ideológicos de carácter islámico, que desempeñan un papel central en el seno de la propia configuración ideológica, pese a los diversos ajustes en el comportamiento y en las "estrategias" adaptativas que tienen lugar en el curso de la trayectoria social que se sigue en la inmigración. Al tiempo que se vuelve preciso en muchos casos preservar estos particulares componentes ideológicos, ocurre, tal y como ya hemos ido viendo también, que las transformaciones en el modo de vida que puedan producirse eventualmente van a tender a encontrarse justificadas por un cierto recurso a componentes ideológicos modernistas. De este modo, se va a tender a intentar sustentar los componentes islámicos pese a la adopción de "estrategias" potencialmente contradictorias con los mismos y potencialmente contradictorias igualmente con la adopción de componentes ideológicos modernistas que también pueden entrar en tensión con estos componentes islámicos. Así, las diferentes estrategias de compaginación entre Islam y modernismo, de las que nos ocupamos ya con un cierto detalle en el Capítulo VIII, van a tener que ser aplicadas en gran medida.

Pero junto a las diferentes contradicciones de carácter más general que pueden darse entre ambas ideologías, y de las que ya nos ocupamos en su momento, junto con las respuestas igualmente generales que pueden ofrecerse a las mismas, se hace preciso ahora abordar asimismo otras contradicciones y otras respuestas de naturaleza más particular, que son más específicas de nuestros informantes en concreto, y que se generan en el curso de sus específicas trayectorias sociales. Su examen nos va a proporcionar un ejemplo práctico de esa cotidianización de las elaboraciones de los intelectuales, apuntada ya en el apartado IV.11., en virtud de la cual estas elaboraciones son simplificadas y flexibilizadas al servicio de la resolución de los problemas cognitivos y prácticos surgidos en el curso de la actividad cotidiana.

El examen de estas particulares contradicciones y respuestas, y el de las demás construcciones ideológicas de nuestros informantes, nos va a forzar a adoptar una específica metodología de trabajo,

con el fin de poder lograr, o al menos eso intentaremos, nuestros objetivos. Por ello, a partir del siguiente apartado vamos a emprender dos tareas diferentes.

La primera va a consistir en el estudio de algunos procesos ideológicos que se desarrollan específicamente entre nuestros informantes. Se trata de examinar el modo en el que los procesos sociocognitivos generales que hemos estado examinando hasta el momento se plasman de manera más particular entre las personas de las que nos estamos ocupando aquí. Estos concretos procesos se desarrollan en nuestra opinión del modo en el que lo hacen precisamente, debido en gran medida a la influencia de las específicas relaciones que sostiene el sujeto con su entorno exterior. Por ello, su estudio ha de ayudarnos a avanzar un poco más en la aprehensión de los concretos modos en que se articulan el pensamiento y el comportamiento. Con este fin, en el siguiente apartado vamos a reconstruir de manera hipotética algunos de los procesos sociocognitivos que parecen darse entre nuestros informantes, y al tiempo vamos a someter a crítica algunas aproximaciones bastante habituales al estudio de estos mismos procesos.

La segunda de estas tareas estriba en la descripción y el análisis de algunas de las construcciones ideológicas ligadas a estos procesos sociocognitivos. Si en el primer caso se trataría de desarrollar un análisis de corte dinámico, ahora este análisis debe ostentar, por el contrario, un carácter más estático. No obstante, junto a esta descripción y análisis de las construcciones ideológicas vamos a introducir igualmente algunas hipótesis muy generales acerca de las posibles relaciones entre el empleo y/o la elaboración de algunas de estas construcciones y ciertos modos de inserción migratoria.

Nuestro análisis de estos procesos y de estas construcciones ideológicas va a estar dirigido nuevamente a trazar una panorámica general acerca de ambos, sin profundizar en exceso en ninguno de los dos. Del mismo modo, pretendemos sacar a la luz ante todo distintas construcciones y procesos de carácter relativamente parcial en articulación con diversos modos de inserción social ya examinados. No vamos a intentar integrar estas construcciones y procesos parciales dentro de otros de naturaleza más general. Esta renuncia podría quizá producir la sensación de que se ha optado por un enfoque más bien atomista. Estaríamos conformándonos, entonces, con describir pequeños fragmentos, relativamente desvinculados entre sí, de las configuraciones globales de los sujetos, sin llegar a aprender las mismas en su conjunto. Sin embargo, nos parece que ésta sería una impresión completamente falsa. Pues de lo que se trata no es de describir ahora ninguna configuración ideológica típica y característica de quienes desarrollan un determinado modo de inserción. La existencia de semejantes perfiles ideológicos nos parece un tanto dudosa, dada la flexibilidad de los vínculos entre el entorno, el comportamiento y el pensamiento en la que hemos insistido más arriba. Es esta flexibilidad la que hace tan difícil "encasillar" a la gente, como suele decirse, dentro de un determinado perfil en exclusiva. Si hemos expresado ya varias veces nuestra opinión de que, más que una serie de relaciones unilaterales, lo que existe entre todas estas variables son unos abanicos restringidos de posibles relaciones, no se podría nunca trazar un único perfil ideológico para cada tipo de inserción, sino varios. Y de acuerdo a nuestro planteamiento constructorista, cada uno de estos perfiles, de estas configuraciones ideológicas ideales, va a encontrarse integrado por diversos fragmentos combinados entre sí de diversos modos diferentes. Siendo todo esto así, nuestro objetivo va a estribar aquí en analizar cada una de estas construcciones más parciales, mostrando luego cómo se pueden combinar de diversos modos entre sí, articulándose con las diferentes "estrategias" y modos de inserción que hemos ido describiendo. Así, las pinceladas trazadas en el capítulo anterior acerca de las relaciones, siempre flexibles y complejas, entre ambos elementos y ciertos planteamientos ideológicos más generales van a poder ser encuadradas ahora dentro de un marco más sistemático.

Nos parece que este método consistente en exponer fragmentos ideológicos relativamente reducidos e insistir sin descanso en la flexibilidad entre los vínculos que pueden darse entre ellos,

constituye quizá una buena estrategia defensiva frente a esa rigidez con la que a veces se describen los "sistemas culturales" en tantos planteamientos de carácter culturalista, especialmente en el caso de la Antropología. En estos planteamientos, los diferentes componentes de los sistemas estudiados se articulan entre sí de manera unívoca e invariable, como si las específicas relaciones que se entablan entre ellos fuesen las únicas posibles. Esta ceguera ante la diversidad desemboca en una representación de los sistemas culturales de un carácter extremadamente simplista y rígido. Con ello, se hace difícil, por una parte, entender la variabilidad que ostentan estos sistemas en la práctica y, por la otra, hacer justicia a la creatividad de los individuos, responsable de esta variabilidad. Es por esta razón por la que creemos que el enfoque construccionista del que nos estamos sirviendo aquí puede resultar de gran utilidad para lograr una visión más realista de los hechos culturales. No se trata de tener que desechar por sistema ninguna aportación de carácter culturalista, pero sí de dotarse de los instrumentos teóricos necesarios para matizar muchas de sus afirmaciones.

XI.2. Los procesos ideológicos en la emigración

Tras estas primeras aclaraciones teórico-metodológicas, vamos a intentar profundizar ahora un poco más en la naturaleza de los específicos procesos sociocognitivos que parecen estar protagonizando nuestros informantes. Para nosotros, estos procesos reposan sobre una compleja dialéctica entre los niveles más periféricos y más centrales de su configuración ideológica. Los niveles más periféricos van a consistir lógicamente en las "estrategias" adaptativas y los más centrales en aquellos principios que definen los rasgos básicos del mundo social y de la propia identidad, que a su vez van depender de otros aún más centrales, que definen los rasgos básicos de la existencia de cada uno. Como ya sabemos, cuanto más periférica es una combinación de principios, más fácilmente puede ser suprimida o alterada y cuanto más central es, más resistencias existen para ello, tanto en el caso de un estilo conservador, como en el de un estilo innovador, si bien en cada caso esta resistencia se produce en diferente medida. Pero al mismo tiempo, el nivel de supeditación de estos distintos niveles de la configuración ideológica a las exigencias de la adaptación al entorno es, en cambio, progresivamente menor según se incrementa su centralidad. Ello implica que en términos adaptativos la modificación de las "estrategias", pese a resultar más sencilla cognitivamente, traiga siempre aparejada casi forzosamente un cambio en el modo de inserción y, por lo tanto, acarree también, de manera concomitante, otros cambios en las condiciones objetivas de existencia. Existe, así, una suerte de presión "externa" para conformar las "estrategias" al entorno y al tiempo otra "interna" para que estas mismas "estrategias" se amolden a los elementos más centrales de la configuración ideológica de la que forman parte. Y dado que la primera de estas tendencias puede afectar a los otros componentes más centrales de la configuración y la segunda al modo de comportamiento, las "estrategias" se convierten finalmente en una especie de gozne, influido en ambos sentidos, pero también capaz de transmitir esta influencia a otros niveles. De este modo, el cambio cognitivo se produce finalmente como resultado de un *vaivén* entre estas dos tendencias opuestas.

En la medida en que las exigencias ocasionadas por cada modo de inserción migratoria parecen constituir uno de los principales factores activadores de toda esta dinámica cognitiva, parece también razonable considerarlas como un factor explicativo clave de las diferencias detectadas entre las distintas construcciones ideológicas de las que nos vamos a ocupar. Puesto que las posibilidades de modificar el entorno de las que dispone cualquier persona son siempre, en mayor o menor grado limitadas, es siempre preciso adaptarse a este último. Por ello, podemos decir que él constituye el polo predominante dentro de esta relación dialéctica. En este sentido en concreto, nuestro enfoque puede considerarse con toda justicia de carácter materialista.

Un buen ejemplo de este planteamiento más general que estamos intentando desarrollar aquí sería el constituido por ese proceso, ya examinado en el apartado X.9., en el que pueden desembocar el

proyecto y la "estrategia" integracionistas y que consiste en la consecución de una modificación total o parcial de la autocategorización nacional sustentada inicialmente. En efecto, en este caso mientras que el cambio en el modo de vida y en el sentido del gusto resulta funcional con respecto a todo un determinado modo de adaptación al entorno social, al mismo tiempo lleva aparejadas ciertas posibles contradicciones con la propia identidad nacional. Por ello, si tiene lugar un cambio en la propia autocategorización nacional, se alcanzará finalmente una nueva situación de equilibrio, si bien inestable, como toda situación de este tipo. De este modo, los nuevos modos de comportamiento, las nuevas preferencias a la hora de relacionarse socialmente y el trato esperado de los demás resultarán ahora perfectamente congruentes con la nueva autocategorización nacional.

El proceso ideológico mediante el cual se alcanza esta nueva autocategorización es relativamente complejo. Toda categorización social se basa en una serie de rasgos y conductas específicos que funcionan como marcadores de identidad. De ahí que la modificación de los mismos abra la posibilidad de la adscripción o autoadscripción a otra categoría social distinta. El modo de conducta "integracionista" puede propiciar una de estas modificaciones en la autocategorización social. Si uno siente, piensa y actúa cada vez más como los españoles, y, al tiempo, consigue que aquellos le vayan percibiendo y tratando como a un igual, se va haciendo progresivamente más susceptible de autocategorizarse como uno de ellos. Pero esta "susceptibilidad" es únicamente una condición previa para tal autocategorización. Junto a ella, existen también otras condiciones que pueden favorecerla.

Por una parte, es necesario que estas modificaciones en las conductas y en la autocategorización nacional no supongan una contradicción insuperable con otras autocategorizaciones personales, no necesariamente sociales, basadas en aquellos principios más generales que definen los fundamentos de la propia cosmovisión y de la propia moral; con aquel "núcleo duro" de la cultura al que tantas veces nos hemos referido. Podrían "chocar", por ejemplo, con la autocategorización como musulmán. De hecho, en ocasiones la naturalización como ciudadano de un país no musulmán ha sido expresamente condenada como un atentado en este sentido (Fierro, 1991; Safi, 1993). Sin embargo, estas contradicciones pueden evitarse. En el caso concreto de la posible contradicción entre la experiencia del nuevo comportamiento y la identidad musulmana, es posible solventarla mediante una definición de esta última basada, no en el seguimiento de conductas concretas, incluidas las rituales, sino en la profesión de creencias y valores morales genéricos, coincidentes además en lo fundamental con los de los españoles. En otros casos, tales modificaciones pueden suponer, incluso, el logro de una mayor coherencia con otros principios de categorización utilizados. Es lo que ocurre precisamente cuando se hace uso además del principio modernizador. En este caso, los cambios en el estilo de vida resultarán con frecuencia valorados positivamente como una encomiable "modernización". Y si este principio se encuentra asociado con otro de carácter étnico o nacional, la españolización u occidentalización será igualmente elogiada como un avance hacia un estadio superior.

Aún así, esta susceptibilidad no basta. No basta con que uno se haga susceptible de quedar categorizado como español en función de su comportamiento, de sus gustos y de sus relaciones sociales. Pues aunque todo ello pudiera ser así, siempre sería posible, de todas formas, conservar la categorización nacional inicial, modificando simplemente para ello la combinación constituyente de la específica versión del principio nacional utilizada hasta el momento. Del mismo modo, este cambio en la autocategorización nacional habría de hacerse a despecho de otras categorizaciones simples que supondrían la conservación de la anterior. Este sería el caso de las basadas en el lugar de nacimiento, los parientes que se poseen, la lengua que en gran medida se sigue utilizando o la religión que puede seguir profesándose. De este modo, esta nueva autocategorización nacional podría contradecirse con la derivada de estas otras categorizaciones más simples y constituyentes de la misma. Por esta razón, el

cambio en la autocategorización nacional hace precisa una remodelación de la concreta versión del principio nacional que se venía utilizando anteriormente.

De este modo, no basta con que ahora se ostenten ciertos rasgos culturales susceptibles de determinar una categorización nacional distinta de la originalmente recibida. Pues, al mismo tiempo, se van a preservar otros rasgos distintos, que podrían seguir garantizando la continuidad de esta categorización inicial. Además siempre quedaría la posibilidad de manipular la combinación constituyente del principio nacional, de tal modo que, pese a todos los nuevos cambios culturales acaecidos, se pudiese proseguir con esta primera categorización. Por lo tanto, cuando no sea éste finalmente el caso, la razón de esta modificación residirá en la existencia de un interés por parte de la persona en categorizarse a sí misma, y en ser categorizada por los demás, de una determinada manera en particular. En función de los intereses concretos que cada uno posea en particular, es decir, de los objetivos marcados por el propio proyecto vital, puede darse o no una remodelación de la propia identidad, de tal modo que, de acuerdo al modelo ya expuesto tantas veces, se alcance finalmente una cierta convergencia entre la identidad percibida y la deseada. Por todo ello, si, como observamos en el apartado X.3., la reconstrucción retrospectiva de la propia trayectoria vital podía tender a menudo a adaptarse al proyecto sostenido, lo mismo va a poder ocurrir también con la propia identidad social, o al menos con una parte de la misma.

Hay que tener en cuenta que, lógicamente, cualquier acto o cualquier rasgo humano es susceptible de ser reinterpretado de diversas maneras, o dicho más exactamente, de recibir diferentes categorizaciones. En concreto, este conducirse de manera parecida a los españoles podría ser entendido simplemente como el resultado de una hábil "estrategia" para ser aceptado por ellos. Y del mismo modo, los cambios en el estilo de vida y en el propio sentido del gusto podrían concebirse también como una "modernización" del propio estilo de vida, sin que ello tuviese por qué implicar en modo alguno un cambio en la autocategorización nacional. Si uno se parece ahora más a los españoles, ello se deberá entonces a que es tan "moderno" como ellos, aunque quizá a una gran parte de sus compatriotas les quede aún un buen trecho para lograr alcanzarles. De este modo, ninguna conducta, en el sentido estricto de un encadenamiento de actos observables empíricamente, tiene por qué tener una significación intrínseca en particular. Su autor y los observadores externos, incluidos a veces los científicos sociales, podrán otorgarle distintos sentidos en función de su manejo de diversos criterios, sin que ninguno de ellos sea exclusivamente el "suyo". Cualquier acto, como ya hemos explicado varias veces, puede ser categorizado de distintas maneras, para lo cual, basta con manipular la combinación constituyente del principio o principios que se apliquen sobre él. Es de este modo cómo las personas categorizamos y recategorizamos continuamente los actos propios y ajenos.

Por esta misma razón, las relaciones entre la conducta personal y las definiciones fundamentales del orden moral, la identidad personal o el mundo son enormemente complejas. La relación no se establece entre estas definiciones y el acto en sí, sino entre tales definiciones y la categorización que recibe este acto, la cual es siempre potencialmente variable. Los seres humanos gozamos de una increíble creatividad, gracias a la cual, logramos casi siempre arreglárnoslas para categorizar cualquier cosa de cualquier modo. Es lo que nos enseñó una joven informante, al defender su uso de los pantalones vaqueros, como "acorde con el Islam", ya que "tapan hasta el tobillo", en claro contraste con el parecer de otros muchos musulmanes.

Las distintas interpretaciones de las que puede ser objeto el ayuno durante el mes de Ramadán por parte de nuestros informantes constituyen un excelente ejemplo de toda esta variabilidad potencial de los significados otorgados a cualquier tipo de actividad. Con frecuencia este ayuno puede ser considerado simplemente como un acto de obediencia a Dios, necesario, al igual que los demás preceptos rituales, para poder acceder al Paraíso. Pero este acto de obediencia puede ser también por

ello mismo, junto con estos otros preceptos, una forma de demostrar la propia condición de musulmán, la cual para muchos constituye además, como ya pudimos ver en su momento, un requisito imprescindible para poder ser considerado por los demás una persona digna de confianza, pues quien no es musulmán, y no sigue esos mandatos expresos de Dios, seguramente tampoco acatará ninguna otra norma, ya que quien no obra como es debido con respecto a Dios, tampoco lo hará con respecto a sus semejantes.

Pero junto a estas interpretaciones más restringidas pueden formularse también otras diferentes, si bien no necesariamente contradictorias con ella. En primer lugar, el ayuno puede concebirse como un ejercicio de autocontrol, en la línea de lo ya expuesto anteriormente. Este autocontrol no se plasma tan sólo en la correcta ejecución de esta práctica en concreto, ni tampoco únicamente en la del resto de los rituales religiosos, sino que debe ser ejercido, asimismo, sobre el conjunto de la vida personal. Quien la posee será un buen musulmán, pero también un buen trabajador, un buen padre o un buen amigo. Es ésta la razón de que esta práctica ritual termine funcionando, junto con otras, como un indicador fundamental de la posesión de esta virtud humana fundamental. De igual manera, el cumplimiento de este precepto puede considerarse como un acto de solidaridad con los hambrientos, como una manera de recordar el ayuno forzoso al que muchos se ven sometidos. En este caso, pasa a ser interpretado como un recordatorio de la obligación de ser generoso con los demás, de la necesidad de ejercer y desarrollar esta otra virtud fundamental del ser humano. Vemos, pues, que un acto ritual en sí único y simple se encuentra cargado de ordinario de múltiples significados, aunque éstos en este caso concreto no se contradicen entre sí, sino que más bien se enriquecen mutuamente.

Sin embargo, este precepto del ayuno también puede recibir nuevas categorizaciones añadidas distintas de las que acabamos de examinar. Y estas nuevas categorizaciones pueden luego ponerse en correspondencia a su vez con otras que finalmente sí van a resultar potencialmente incompatibles con aquellas con las que se correspondían estas primeras categorizaciones recibidas por esta costumbre. De este modo, puede ocurrir que cuando se sostenga que se pretende obedecer a Dios, no se busque únicamente evitar el castigo que corresponde a quienes no lo hacen. Es posible que asimismo se considere que este acto de obediencia en concreto, al igual que todos los demás preceptos rituales, sirve además no sólo para demostrar la capacidad para obedecer a Dios, sino también para ejercerla y desarrollarla. Tal ejercicio y desarrollo de la virtud de la obediencia sólo puede producirse, para muchos, si el creyente reflexiona sobre lo que está haciendo realmente, sobre el sentido concreto de sus actos, es decir, si no actúa de un modo meramente rutinario y poco consciente. Esta es justamente la tesis desarrollada desde la Edad Media por diversos pensadores sufíes o influidos por el sufismo (Borrmans, 1974; Galindo, 1994).

Esta concepción interiorista de la práctica religiosa puede articularse en ciertos casos con otras más o menos compatibles con ella a lo largo de toda una cadena de relaciones de correspondencia, hasta conducirnos a una serie de conclusiones un tanto inesperadas a primera vista. En primer lugar, si la práctica religiosa, como el Ramadán y otras, es concebida como un medio para desarrollar la capacidad de obedecer a Dios, entonces también la importancia de la misma en sí puede quedar un tanto reducida; va a ser únicamente ahora un *medio* al servicio de un determinado fin. Y este fin quizá pueda alcanzarse mediante otros canales diferentes. De este modo, se abre la posibilidad de que la práctica en sí no se considere demasiado relevante, que se sostenga que lo que de verdad cuenta son las creencias, actitudes y valores que ella pueda ayudar a recrear. Ello puede conducir a la tesis de que se puede ser un buen musulmán profesando estas creencias y valores, aunque no se sea un practicante demasiado estricto. E incluso, se puede llegar a concluir con la tesis de que las prácticas rituales de otras comunidades religiosas, en la medida en que demuestran y ejercitan unas creencias y valores parecidos a los que sostienen los propios musulmanes, pueden ser asimismo válidas y aceptables. Ya hemos visto en varias ocasiones que es ésta precisamente la postura de algunos inmigrantes que

practican una "estrategia integracionista". Volveremos sobre este hecho un poco más adelante, cuando examinemos con un poco más de detalle algunas de sus opiniones al respecto.

E igualmente, y más en concreto, si el ayuno permite demostrar la fuerza de carácter o la generosidad de las que se es poseedor, también ayuda a desarrollar ambas virtudes. Es posible entonces que este ayuno se conciba también ante todo como una práctica útil para demostrar y ejercer estas dos cualidades morales, y ello con independencia de su específica función religiosa. Se puede defender, así, al ayuno por su utilidad en relación con estas virtudes, sin que ello implique relación alguna con la ideología islámica. Este es precisamente el caso de ciertos informantes que practican el Ramadán, al menos parcialmente, a pesar de no considerarse musulmanes y a los cuales ya nos hemos referido brevemente en el capítulo anterior. Y asimismo, se constata también como independientemente de cualquier relación con la condición de musulmán o con ciertas cualidades morales más o menos generales, este ayuno puede considerarse como una festividad tradicional y, por lo tanto, como una manifestación cultural merecedora de ser conservada aunque no se profese la religión musulmana, o al menos, aunque no se sea un musulmán ferviente y practicante.

Este sencillo ejemplo nos muestra claramente hasta qué punto un mismo acto puede ser interpretado de maneras muy diferentes. Es ésta la razón de que unas mismas orientaciones hacia la acción puedan mantener al mismo tiempo distintas relaciones de correspondencia con distintas categorizaciones sociales y morales. A través de tales relaciones de correspondencia estas orientaciones hacia la acción reciben en cada caso una legitimación diferente. Por ello, el modo en el que quedan insertadas dentro del conjunto de la configuración ideológica del sujeto resulta diferente también en cada uno de estos casos. Y así, la relación entre las orientaciones hacia la acción, en cuanto que entidad de menores dimensiones, y las distintas "estrategias", proyectos y representaciones globales acerca de la realidad es mucho más compleja de lo que podría suponerse a primera vista.

Del mismo modo que es preciso ser prudentes en lo que atañe a estas orientaciones conductuales, antes de establecer conexiones demasiado apresuradas entre el comportamiento observado y el supuesto modo de pensar de la gente, también es necesario igualmente eludir otro tipo de errores en los que también se incurre con frecuencia cuando se intenta entender el modo en el que los colectivos de inmigrantes reelaboran sus configuraciones ideológicas en el transcurso de su adaptación a sus nuevas condiciones de existencia. En particular, es bastante habitual tender a reducir el estudio del cambio cultural eventualmente producido a una mera enumeración de las opiniones y de los hábitos presuntamente alterados. Ello resulta especialmente claro en nuestra opinión en los estudios tradicionales sobre aculturación, a cuyos resultados se refirió en cierta ocasión Edmund Leach (1988: p. 306-307) como meros "cambalaches de rasgos concretos entre culturas concretas en un concreto momento histórico". Para nosotros, en cambio, es preciso distinguir, en primer lugar, entre las transformaciones más ligadas a los componentes ideológicos más centrales y las más vinculadas a los de naturaleza periférica. Esta primera distinción nos conduce a relacionar estos cambios "aislados" con los que pueden generarse en otras porciones de la configuración ideológica. Continuando con el ejemplo anterior, la renuncia al ayuno puede ser presentada a veces como un signo de un cambio en la concepción del modo de concebir la religión, pero en otros casos será simplemente el fruto de un desistimiento ante la falta de un ambiente favorable o el resultado de un intento de no llamar la atención. Y de igual manera, su preservación puede darse incluso aunque no se profesen ideas religiosas. De este modo, la simple constatación de la permanencia o la desaparición de una determinada forma de comportamiento no puede decirnos mucho por sí misma.

Igualmente, no nos parece adecuado entender el cambio en el comportamiento y el pensamiento como una especie de balance final entre lo que se conserva del antiguo repertorio individual y lo que se incorpora del nuevo repertorio colectivo. Hay que contar también con lo que se

crea, con lo que el propio sujeto construye a partir del uno y del otro. Para dar cuenta de estas nuevas creaciones, es preciso partir nuevamente de un enfoque construccionista, en el cual los elementos tomados de cualquier repertorio constituyen la materia prima a partir de la cual se elaboran luego nuevas construcciones.

Del mismo modo, que disentimos de estas maneras de concebir la asimilación de nuevos rasgos culturales, tampoco nos parecen especialmente convincentes ciertas maneras de explicarla bastante al uso. Ante todo, de acuerdo a todo lo que acabamos de exponer, nos parece enormemente inadecuado cualquier modelo explicativo basado en una aplicación mecánica de la metáfora del contagio. El gran peligro que lleva consigo el empleo acrítico de esta analogía, en principio útil, estriba en el olvido de las razones por las cuales hay gente que "se contagia" más que otras. No basta con la magnitud de la "exposición", como puede ser el tiempo de residencia en el extranjero, o el nivel de contacto social con los otros. Hay que recurrir también a aquellas condiciones objetivas de las que nos estamos ocupando aquí, es decir, los modos globales de interacción con el entorno, determinados en gran parte por las características de este mismo entorno y por la configuración global del sujeto. Justamente, al no tomar en consideración tales condiciones, el modelo basado en el mero contagio no es capaz de explicar por qué, a iguales condiciones de "exposición", hay casos en los que tiene lugar una mayor o menor asimilación. En realidad, nuestra crítica a este particular modelo no deja de ser más que una aplicación particular de aquella otra objeción más general que se ha dirigido contra los enfoques difusionistas en las Ciencias Sociales, los cuales antaño gozaron de tanto predicamento. Como señala Marvin Harris (1978: p. 326-327), la gran insuficiencia de todos estos enfoques radica en su carencia de los elementos teóricos necesarios para explicar por qué se asimilan ciertos elementos culturales y por qué otros no son, en cambio, tomados en consideración. En la medida en que este tipo de elementos teóricos pasan a recibir la atención requerida, el hecho de que un determinado rasgo cultural haya sido inventado por los miembros de un grupo social o importado desde el exterior se convierte hasta cierto punto en una cuestión secundaria.

En nuestra opinión, la incorporación de nuevas combinaciones de principios en el seno de la configuración ideológica del sujeto va a tener lugar en lo fundamental como resultado de un proceso de adaptación de esta configuración al nuevo entorno social, por intermedio de la actividad práctica orientada por ella. Si esto es así, esta apropiación de nuevos principios de categorización va a estribar ante todo en un proceso sociocognitivo de naturaleza *oportunist*a. Lo apropiado va a ser en gran medida aquello que parezca conveniente, mientras que lo ignorado será lo que no parezca útil. Nos parece que éste va a ser especialmente el modo más común de proceder entre las personas adultas, es decir, entre aquellas que han completado su proceso de socialización primaria y que poseen unos componentes más centrales en su configuración ideológica, en su personalidad en un sentido más amplio, ya bien establecidos. Por esta razón, las incorporaciones y remodelaciones que puedan darse ulteriormente van a afectar ante todo en general a los componentes periféricos de la una y de la otra, lo cual va a facilitar ambos procesos.

Nos parece que en vista de todo lo anterior queda bastante claro el carácter excesivamente simplista de los modelos explicativos construidos a partir de la metáfora del contagio. Estos modelos constituyen para nosotros un ejemplo casi paradigmático de ese recurso a la analogía presuntamente iluminadora, pero realmente oscurecedora, al cual ya nos hemos referido en varias ocasiones. Cuando recurrimos a una analogía de este género, en la medida en que creemos entender a grandes rasgos el proceso que sirve de base a la misma, en este caso el contagio de una enfermedad, caemos en la ilusión de que comprendemos también lo que ocurre en el proceso que estamos estudiando. Y esta pseudocomprensión nos dispensa de la ardua tarea de construir un aparato conceptual capaz de aprehender realmente el fenómeno en el cual estamos interesados.

XI.3. Hipótesis fundamentales acerca de las relaciones entre las trayectorias sociales y las construcciones ideológicas

Los análisis desarrollados en el apartado anterior han supuesto una primera llamada de atención sobre la enorme complejidad de las relaciones entre las distintas trayectorias que se pueden experimentar y las diferentes construcciones ideológicas de las que se puede hacer uso. La toma de conciencia de semejante complejidad nos debe conducir a una extremada prudencia a la hora de formular cualquier asociación entre las unas y las otras. En nuestra opinión, a lo más que se puede aspirar en estos casos es a formular una serie de hipótesis que parecen a priori bastante razonables, en función de unas ideas básicas acerca de cómo suele conducirse la gente, y que además se corresponden en efecto con una serie de hechos empíricos que hemos podido recoger y analizar a lo largo de nuestro trabajo de campo. Tal correspondencia implica que los hechos concretos que observamos se corresponden *aproximadamente* con los modelos abstractos que hemos formulado. Pero esta correspondencia, tan esperanzadora, no supone en modo alguno una contrastación empírica más que en un sentido muy laxo.

Junto a este primer problema existe otro de mayor envergadura. Se trata de la complejidad de la realidad concreta, en la cual siempre actúan una pluralidad de factores entrelazados. Determinar cuáles son exactamente estos factores y cuál es el peso explicativo real de cada uno de ellos nos parece ciertamente una tarea posible, pero también difícil. Para llevarla a cabo se requieren diseños de investigación más "cerrados", en el sentido en el que definimos este término en los apartados II.3. y II.4. Habría que delimitar las posibles variables psicosociales que pueden estar actuando y las condiciones externas que pueden favorecer o no su entrada en acción. Y para ello sería preciso seguramente la adopción de algún diseño experimental. Sin embargo, ya hemos expuesto en varias ocasiones nuestras reservas con respecto a una gran parte de la investigación de este género, así como con respecto a los intentos de cuantitativizar los procesos psíquicos. No es que neguemos ninguna de estas dos vías de investigación, pero consideramos que estos intentos han tendido en general a ser demasiado apresurados. Ante todo, como nos muestra Eduardo Crespo (1995: p. 132-136) en el caso concreto de los diseños basados en la teoría de la disonancia cognitiva, se detecta a menudo un acusado formalismo; las variables son definidas de un modo tan genérico que ciertamente los experimentos parecen confirmar la teoría de la que se trate, pero lo malo es que a lo mejor podrían confirmar también otra diferente. Existe una brecha entre los hechos concretos y los conceptos con los que se intenta ordenarlos, que impide trabajar con rigor. Para nosotros, este formalismo no es algo casual, sino el resultado lógico del intento de proceder a una operacionalización apresurada de las variables con las que se trabaja, cuando en realidad todavía se sabe muy poco de ellas. Antes de formular hipótesis detalladas hay que saber más sobre aquello a lo que éstas se refieren. La crítica que dirigimos a Rokeach en el apartado IX.17. por su apresuramiento por medir el dogmatismo, sin haber reflexionado antes lo suficiente sobre su naturaleza nos parece quizá extrapolable a otras muchas investigaciones de este tipo.

En el estado actual de nuestros conocimientos, creemos que resulta bastante más provechoso proceder a investigaciones de carácter más "abierto", y por lo tanto más etnográfico. Ello nos permitirá recopilar una información empírica más rica y entregarnos a una mayor reflexión teórica al compás de su recolección. Pero al mismo tiempo nos va a privar de la posibilidad de una contrastación más estricta, que actualmente no nos parece muy factible, aunque pueda serlo en el futuro.

De todas formas, aún cuando se lograra alguna vez realizar un gran número de investigaciones con este carácter "cerrado", realmente capaces de contrastar relaciones entre variables, estas relaciones seguirían resultando en todo caso concordantes con los hechos conocidos, pero no serían observables

en sí mismas. Simplemente parecerían bastante razonables. La razón de esta imposibilidad radica en el carácter parcialmente inobservable de todo proceso psíquico. En la medida en que se trata de procesos que discurren en la mente de otras personas, no tenemos acceso directo a los fenómenos psíquicos, sino solamente a sus presuntos efectos. Suponemos que alguien está triste o tiene hambre en función de cómo se conduce ante nosotros. Pero ello es solamente una inferencia, que a menudo, como nos demuestra nuestra experiencia cotidiana, puede resultar errónea. Como no podemos observar los procesos psíquicos de los demás, suponemos que se asemejan a los nuestros. No podemos experimentar más alegría ni más tristeza que las que nosotros mismos experimentamos, pero suponemos que los demás tienen sensaciones y sentimientos más o menos similares a los nuestros.

Ciertamente, las mentes individuales no son mundos cerrados en sí mismos. Todos compartimos unos con otros una serie de sistemas simbólicos. Es ello lo que nos permite comunicarnos. Asimismo nuestra mente funciona con elementos que nos han proporcionado los otros, del mismo modo que nosotros se los suministramos también a ellos. Este hecho hace que la mente no sea una entidad misteriosa e inaprehensible. En la medida en que se encuentra ideológicamente conformada, podemos suponer que como los demás emplean ciertos sistemas simbólicos parecidos a los nuestros, sus procesos psíquicos, o si se prefiere, psicosociales, también lo son. Pero ello supone únicamente que las hipótesis que podemos formular al respecto son bastante claras y sencillas, y no el que tengan que ser forzosamente acertadas. Podemos imaginarnos realmente lo que pasa en las mentes de los otros, porque se parecen a la nuestra, o al menos así lo creemos, pero no lo sabemos a ciencia cierta. La certidumbre absoluta nos parece especialmente inalcanzable en este campo de investigación.

Por todas estas razones, las diferentes hipótesis que vamos a formular en este último capítulo van a adolecer de un inevitable carácter tentativo. Constituyen simplemente un primer ensayo de ordenación de un material empírico bastante complejo, por medio de su remisión a unos procesos psíquicos que nos parecen bastante razonables.

Todas estas hipótesis van a reposar sobre otra más general consistente en la existencia de una articulación dialéctica entre los tipos de inserción por los que se va pasando a lo largo del tiempo y los juicios que se formulan en general acerca de los marroquíes y los españoles, con sus diferentes costumbres y formas de conducirse en la vida, así como acerca de las relaciones que es preciso mantener con unos y con otros. Estos juicios generales o arquetípicos pueden ser muy diferentes entre sí y resultar, incluso, contradictorios unos con otros. De este modo, una misma persona puede declarar en ciertos casos que los marroquíes son más sinceros que los españoles y en otros sostener exactamente lo contrario. Para entender el por qué de esta discrepancia, hay que tener en cuenta que estos juicios se formulan generalmente con referencia a situaciones concretas. Así, alguien puede en un momento dado descalificar globalmente a los *nasara*, después de algún incidente desagradable con un español determinado, y, en cambio, en otras ocasiones hablar bien de ellos, mientras comenta su amistad con alguno en particular. Pero naturalmente, recordando una vez más el aserto de Windisch (1990: p. 19), no todo el mundo puede hacer, decir o pensar cualquier cosa en cualquier momento. La variabilidad en estos juicios es limitada, tanto porque lo es la creatividad real de cualquier individuo, como porque no se puede soportar un número infinito de incompatibilidades potenciales entre las distintas categorizaciones que se pueden realizar.

En gran medida, estos juicios generales, en su calidad de relaciones de correspondencia entre categorías sociales y morales, constituyen el fundamento imprescindible para la formulación de otros juicios más particulares acerca de personas concretas. Si los españoles son en general así, se podrá decir que tal español en concreto lo es también, por el hecho de serlo. Ello no implica que siempre haya de ser así, sino que si en un momento determinado se pretende categorizarlo de un determinado modo en particular, se va a disponer de las pertinentes relaciones de correspondencia entre categorías

ya preparadas de antemano. De este modo, estos juicios generales constituyen una especie de repertorio de moldes arquetípicos, a los cuales se podrán remitir luego los juicios de carácter particular. Pero asimismo, como acabamos de ver en el párrafo anterior, junto a esta suerte de silogismos categóricos, también pueden formularse, al hilo de los mismos, otros juicios explícitos de carácter general. En tal caso, su función será la de fundamentar y justificar los juicios formulados acerca de marroquíes y españoles concretos. Conformarán un mecanismo de legitimación de tales juicios particulares.

Tras estas primeras aclaraciones, vamos a comenzar nuestro trabajo de análisis propiamente dicho, estableciendo primero dos hipótesis generales, que pueden sernos de gran utilidad para dar cuenta de la distribución poblacional y de la razón de ser de algunas de las construcciones ideológicas con las que nos hemos ido encontrando. La primera de ellas consiste en la existencia de una correspondencia básica entre la consideración de las relaciones con españoles o marroquíes como más o menos deseables y la mejor o peor valoración de los estilos de vida de unos y de otros. La segunda estriba en una correspondencia, menos frecuente, entre la valoración positiva o negativa de las relaciones con los españoles y la categorización de los mismos como más o menos semejantes o diferentes de los marroquíes, en función de los principios de categorización social nacional, religioso o modernizador. Ambas hipótesis son en sí mutuamente independientes. Pero como casi siempre el endogrupo es mejor valorado que el exogrupo, existe de ordinario una correspondencia manifiesta entre el hecho de ser categorizado positivamente y el de serlo como un semejante.

Resulta enormemente significativo el que la mayoría de nuestros informantes coincidan al designar aquellos elementos del modo de vida marroquí que difieren del español. Estos elementos son la presencia de tabúes alimenticios, los rituales religiosos, la existencia de unas normas de pudor más estrictas, sobre todo en el caso de la mujer, la vestimenta, en especial la femenina, la mayor segregación espacial y ocupacional en función del género, las reglas de cortesía, las obligaciones mutuas entre parientes, amigos, colegas o convecinos o las relaciones más jerarquizadas entre padres e hijos y entre marido y esposa. En cambio, los juicios que formulan acerca de estos mismos rasgos diferenciales son de lo más variopinto. Por una parte, estas diferencias pueden ser valoradas positiva o negativamente y, por la otra, pueden considerarse como más o menos acusadas e importantes. Según el caso, los españoles y los marroquíes serán mejores o peores y se parecerán o se diferenciarán en mayor o menor grado. En buena medida, estas valoraciones positivas o negativas son el resultado del empleo de los distintos componentes ideológicos de los que nos hemos estado ocupando hasta el momento. Por ello, nos atrevemos también a exponer otras dos hipótesis de carácter más concreto.

La primera establece la existencia de una correspondencia entre el mayor grado de presencia y de centralidad dentro de la configuración global del sujeto de los componentes ideológicos modernistas y una definición más favorable de los españoles, junto con una consideración de sus diferencias con los marroquíes como provisionales y potencialmente superables.

La segunda postula la existencia de otra correspondencia similar entre la mayor presencia y centralidad dentro de la configuración ideológica global de las combinaciones de principios de origen islámico y una definición menos benévola de los españoles y una consideración de sus diferencias con los marroquíes como posiblemente más duraderas y más difícilmente superables.

Cada una de estas dos hipótesis nos conduce, para cerrar ya el círculo, a otras dos, que no son sino su corolario lógico.

La primera postula la existencia de una correspondencia entre la mayor presencia y centralidad de los componentes ideológicos modernistas y la profesión de un proyecto migratorio orientado hacia

la consecución de un tipo de inserción en el que las relaciones sociales que se establezcan con los españoles sean especialmente importantes e igualitarias, así como la existencia de una "estrategia" y de un modo de inserción concordantes con este proyecto.

La segunda hipótesis asocia la mayor presencia y centralidad de los componentes ideológicos de carácter islámico con la profesión de un proyecto, una "estrategia" y un modo de inserción orientados hacia la consecución de un tipo de inserción en el que las relaciones sociales con otros marroquíes sean las más importantes e igualitarias.

Junto a todas estas hipótesis, hay un hecho de enorme importancia que no podemos ignorar. Ocurre que los componentes ideológicos modernistas y/o islámicos son aplicados con gran frecuencia junto con los de carácter nacionalista. Por esta razón, a menudo suele establecerse una relación de correspondencia entre las dos categorías nacionales de las que nos estamos ocupando y las categorías generadas mediante el principio religioso y el modernizador. Dicho de otro modo, el principio nacional se articula con cada uno de estos otros dos principios. Más en concreto la articulación tiene lugar las más de las veces entre cualquiera de estos dos principios y el principio etnonacional, que, como ya sabemos, es uno de los dos principios simples que participan en la constitución del principio nacional. En este último caso, el principio etnonacional, o incluso únicamente una porción de sus principios constituyentes, se articula vertical u horizontalmente con el principio religioso o con el modernizador. Cuando es así, los rasgos culturales atribuidos a un determinado grupo nacional o meramente étnico son susceptibles de quedar encuadrados o asociados con algunas de las categorías generadas por cualquiera de estos dos principios. Rasgos como la vestimenta masculina, las maneras en la mesa o los sistemas políticos pasan a ser categorizables por medio suyo, a pesar de que tengan poco que ver en sí con la religión o la modernización. De este modo, a veces se podrá sostener que hábitos como el de comer con las manos o en un mismo plato son "algo del Islam", pero en otras ocasiones se les podrá tachar simplemente de "algo así... antiguo, feo, ¿no? que en realidad no es bueno".

Es así como algunas diferencias culturales entre las dos categorías nacionales pueden ser remitidas a las diferencias más generales trazadas por cualquiera de estos dos principios. Según se haga en concreto al uno o al otro, variarán las representaciones resultantes acerca de estos dos grupos nacionales y de sus mutuas diferencias culturales. Estas recibirán, de este modo, diferentes explicaciones y valoraciones y serán percibidas también como mayores o menores, y como más o menos relevantes en diferentes aspectos. Y todo ello influirá en la conducta que se propugnerà con respecto a los integrantes de cada uno de estos dos grupos.

En contrapartida, ocurre también que ciertos componentes ideológicos modernistas o islámicos pueden incorporarse a los de naturaleza nacionalista. Más en concreto, recordando lo ya señalado en el Capítulo VIII, los principios modernista o religioso o, al menos, parte de sus principios constituyentes pueden pasar a formar parte de la combinación constituyente de ciertas versiones del principio etnonacional. En un caso así las diferencias en lo que respecta a las creencias y rituales religiosos o en el grado de "modernización", con independencia de cómo se entienda en esta última, se remitirán a las diferencias culturales existentes entre estos dos grupos nacionales. De este modo, los rasgos referentes a la religión profesada o al nivel de modernización alcanzada pasarán a ser considerados como elementos definidores de la identidad nacional, lo cual supondrá lógicamente una cierta esencialización de los mismos. Es lo que ocurre siempre que se sostiene que la religión es un componente fundamental e irrenunciable de la propia identidad nacional, o cuando, generalmente desde el otro lado, se atribuye a ciertas naciones o a ciertas etnias una incapacidad casi insuperable para "modernizarse". En los apartados siguientes veremos de qué modos, a veces bastante ingeniosos, nuestros informantes se afanan por manejarse dentro de esta compleja red de categorizaciones tan diversas.

Tras estas nuevas precisiones, vamos a continuación a intentar explicar, mediante una serie de razonamientos muy sencillos, las razones por las cuales las cuatro últimas hipótesis expuestas más arriba nos parecen bastante plausibles. Vamos a tratar, así, de mostrar cómo estas cuatro hipótesis se derivan de una serie de propiedades fundamentales de las ideologías islámica y modernista y de las formas en que pueden combinarse, a todas las cuales nos hemos referido ya con anterioridad. Para empezar, vamos a tomar en consideración el modo en que cada uno de los dos grupos nacionales queda valorado en términos morales según se haga uso de unos u otros componentes ideológicos. Nos encontramos, así, con que, como según la ideología modernista "lo moderno" es mejor que "lo antiguo", ciertos rasgos culturales de los españoles pueden ser mejor valorados que los poseídos por los marroquíes. Ello puede desembocar fácilmente en una mejor valoración de uno de los dos grupos nacionales en comparación con el otro. En cambio, según la ideología islámica "lo musulmán" es mejor que "lo no musulmán". Por esta razón, cuando se apliquen sus propios entramados de principios, serán los rasgos culturales y el grupo nacional marroquí los que sean categorizados como los mejores. En ambos casos tiene lugar una jerarquización moral de ciertos rasgos culturales y/o de ambas categorías nacionales. Pero ambas jerarquizaciones son mutuamente inversas. Por ello, en el caso de que se utilicen simultáneamente ambas ideologías aparecerán determinadas situaciones de incompatibilidad potencial indirecta entre ellas, de algunas de las cuales ya nos hemos ocupado anteriormente, si bien de un modo menos ligado a lo concreto que el que vamos a intentar poner en práctica a partir de este momento.

En segundo lugar, dado que la ideología modernista categoriza en general los distintos rasgos culturales como mudables y cambiantes, cuando se aplique esta ideología, los atributos diferenciales de nuestras dos categorías nacionales van a ser caracterizados como *provisionales* y *superables* en mucha mayor medida de lo que lo serán cuando se aplique la ideología islámica. Pues, el principio religioso al remitir las diferencias culturales a una diferencia confesional que data ya de siglos y que, previsiblemente, va a perdurar en un futuro próximo tiende a convertir estas diferencias en permanentes. Por el contrario, el principio modernista las distribuye a lo largo de un eje temporal, con lo cual tiende a relativizarlas. Si las diferencias derivan del grado de "desarrollo" alcanzado por cada uno en un momento dado del tiempo, pueden ser concebidas mucho más fácilmente como provisionales, como susceptibles de superación. Se abre, así, la posibilidad de que en un futuro no muy lejano estas diferencias queden atrás y ello tiende a aproximar a españoles y marroquíes en términos culturales. En cambio, si su razón estriba en una diferencia confesional, sólo podrían ser eliminados por medio de una improbable conversión masiva de los españoles al Islam en el próximo período.

Naturalmente, resulta perfectamente factible compaginar ambos tipos de explicación. Los españoles pueden ser diferentes porque "tienen otra religión" y porque "están más adelantados". En un caso así se puede llegar hasta el punto de considerar que precisamente la influencia de la que goza el Islam en la sociedad marroquí, o de un modo más general la menor secularización experimentada por la misma hasta el momento en comparación con el mundo occidental, constituye una prueba palmaria del "atraso" del que adolece esta sociedad, que quizá haya de ser superado algún día. Incluso puede considerarse al Islam como un factor que favorece este mismo retraso. Pero también se puede, de un modo más conciliador, frente a estas posturas extremas y minoritarias entre nuestros informantes, llegar a sostener que realmente lo que ocurre es que ciertos marroquíes, o incluso la mayoría de ellos, no profesan una versión correcta del Islam, una versión del mismo capaz de promover el "progreso". De este modo, la conexión no se daría realmente entre el Islam y el "atraso" sino entre éste último y ciertas versiones presuntamente erróneas del mismo.

Acabamos de apuntar que, en general, cuando la diferencia cultural se establece en términos religiosos, se le otorga un carácter más duradero que cuando se la hace derivar del nivel de

"desarrollo" alcanzado. No obstante, hay que señalar, por una parte que, tal y como vimos ya en el Capítulo V, ciertas versiones de la ideología modernista pueden contar con componentes ideológicos de carácter conservador. Ello da lugar a que ciertos grupos nacionales sean considerados intrínsecamente incapaces de modernizarse. Al llegar a este punto, puede recurrirse como factor explicativo a la supuesta influencia retardataria del Islam. De este modo, la profesión de una ideología modernizadora no siempre tiene que suponer de manera inevitable una provisionalización y relativización de las diferencias culturales, sino que también puede convertirse en la causa de una esencialización y absolutización de las mismas. Estas dos últimas operaciones se producirán con especial facilidad cuando los componentes ideológicos modernistas se articulen con otros de carácter nacionalista. Pues, en este caso, las categorizaciones de índole conservadora que pueden efectuarse a partir de ambos entramados de principios coincidirán y se reforzarán entre sí.

De igual manera, la aplicación de componentes ideológicos de carácter islámico tampoco implica necesariamente el que las distancias interculturales no puedan ser salvadas, incluso con relativa facilidad. A este respecto, podemos recordar la opinión de uno de los *fuqaha* del poblado chabolista de Boadilla del Monte a los que ya nos referimos en el apartado IX.8., Aunque a primera vista pueda sorprendernos, este *fquih* se decía convencido de que la presencia cada vez más numerosa de musulmanes en España podía servir para islamizar a los españoles. Según él, gracias a su convivencia con inmigrantes musulmanes, muchos franceses y holandeses se estaban ya convirtiendo al Islam. Lo mismo ocurriría con el tiempo en España. Ya había claros presagios de ello, como la asistencia de españoles musulmanes a la mezquita de la M-30, pues, "es como en un bar; te gusta la comida y traes a más. Aquí igual; ven que es bueno, y esos pocos de ahora traen luego a muchos". Ni que decir tiene que esta visión de los inmigrantes musulmanes como una especie de "avanzada misionera" implica además una valoración enormemente positiva de los mismos; ya no son una minoría extranjera, y frecuentemente pobre y discriminada en comparación con los autóctonos, sino un fermento religioso que puede brindarles a estos últimos el más valioso de los dones: la entrada en el Paraíso.

Junto a estas diferencias en cuanto a la valoración respectiva de los españoles y marroquíes y en cuanto a su grado de semejanza o diferencia cultural, el uso de componentes ideológicos modernistas o islámicos también va a plasmarse en unas orientaciones hacia la acción diferentes. Cuando determinados rasgos culturales de los españoles son categorizados como "más modernos" y, por lo tanto "mejores", que otros poseídos por los marroquíes, lo son también seguramente como "dignos de ser imitados". En cambio, cuando determinados rasgos culturales de los marroquíes son categorizados como "acordes con el Islam", al contrario que los de los españoles, lo son también como "mejores" que los de estos últimos, y, por lo tanto, también como "dignos de ser conservados", a pesar de todos los problemas que ello pueda traer aparejados en la emigración. De este modo, en el primer caso, se favorecerá la conservación del propio modo de vida, mientras que en el segundo, se propiciará la imitación del de los españoles y occidentales en general, tal y como ya ocurre en el propio medio de origen. Así, por ejemplo, la "occidentalización" podrá ser denunciada como una "cristianización" o elogiada como una "modernización". De una mujer que vista con pantalones vaqueros podrá decirse entonces, según el caso, que "imita a los *nasara*" o que es "una chica moderna", a no ser que, como ya vimos en el apartado anterior, se intente también interpretar este comportamiento como acorde con el Islam. Del mismo modo, si los españoles son caracterizados globalmente como "más modernos", y, por ello, "mejores" que los marroquíes, se les podrá considerar también como objeto de un comportamiento más favorable. Y, lo contrario ocurrirá cuando se les caracterice como "no musulmanes".

No obstante, como ya nos lo anunciaba la interpretación islamizante del uso de los vaqueros, la situación puede ser a veces bastante más compleja. Es lo que ocurre cuando se recurre a esas versiones

del principio religioso y del modernizador cuyas categorizaciones son coincidentes. Se ofrecerán entonces explicaciones "científicas" de los tabúes alimenticios, como las ya examinadas en el apartado VIII.9. En consecuencia, los hábitos culinarios de los españoles quedarán descalificados como "perjudiciales" y "anticuados", en oposición a los propios. Pero a la inversa, ciertas facetas de la sociedad española, como el mayor nivel de protección social del que disfruta, los menores abusos por parte de sus autoridades, o la supuesta mayor sinceridad en el trato personal de la que hacen gala sus miembros, se volverán también más "acordes con el Islam" que los de la propia sociedad marroquí. Ello convierte a veces a ciertos españoles en "casi más musulmanes que nosotros". Es preciso, evitar siempre cualquier tentación de esquematismo.

De todas formas, no debemos olvidar tampoco que muchos de los juicios que se van a formular acerca de las respectivas cualidades morales de los españoles y de los marroquíes y acerca de sus coincidencias y diferencias no van a ser remisibles a ninguno de estos componentes ideológicos. Más bien, se van a basar en la aplicación, bajo diversas variantes, de esos principios de clasificación moral de los que llevamos ocupándonos desde el Capítulo III. Estos principios aludían, como se recordará, a la sabiduría, la fuerza de carácter, la sinceridad, la generosidad y el sentido de la higiene. Son principios muy simples y generales que pueden ser aplicados tanto sobre los más diversos actos como sobre las personas más variadas, y en los contextos más diferentes que imaginarse pueda. Asimismo, estos principios pueden combinarse entre sí de distintos modos. En concreto, son aplicados con enorme frecuencia, tanto en solitario, como de manera combinada, para establecer diferencias y semejanzas entre el modo de ser y de comportarse de los españoles y los marroquíes. De este modo, se puede acusar, por ejemplo, a los españoles de poco generosos y desprendidos, en contraposición a los marroquíes, "si tú estas allí (en Marruecos) y hay unos comiendo unas lentejas, enseguida te dicen que te pongas con ellos. Son así, generosos (*kurama*). En España no", pero también puede ocurrir exactamente lo contrario. Así, se nos dirá que "la gente en España es mejor que en Marruecos, no te cogen nada, no te engañan, el gobierno no roba tanto". Como vemos entonces, estos principios se pueden aplicar perfectamente con independencia de los componentes ideológicos a los que nos hemos referido más arriba, aunque también, como veremos igualmente, pueden serlo en el seno de los mismos. Y del mismo modo, las asociaciones entre estos principios y el principio nacional pueden resultar inversas entre sí, siendo uno u otro grupo nacional el que resulte mejor valorado que el otro.

Todo es, pues, terriblemente complejo, pero creemos que entre toda esta maraña de argumentos y de comportamientos tan variopintos existen ciertas tendencias generales, que nos permiten orientarnos en su seno. En los siguientes apartados vamos a ir intentando ordenar nuestro material empírico de acuerdo a estas tendencias. Para ello, recurriremos a un examen relativamente detallado de ciertos casos concretos. Parte de ellos han sido ya analizados en los capítulos anteriores. Pero allí nuestro análisis fue más abstracto. Nuestro propósito fue entonces el de servirnos de ellos para ilustrar una serie de procesos sociocognitivos relativamente generales. Ahora, en cambio, pretendemos mostrar su capacidad para ilustrar otros procesos ya más concretos, más ligados a situaciones sociales específicas.

XI.4. La valoración respectiva de los españoles y los marroquíes

A lo largo de los capítulos anteriores hemos podido constatar cuán variadas y diversas son las valoraciones morales positivas o negativas de las que pueden ser objeto tanto los españoles, como los marroquíes, en función de cuáles sean en concreto los entramados de principios de los que se haga uso. Es éste un hecho que hemos podido ir apreciando de manera indirecta, mientras nos servíamos de ciertos ejemplos concretos, con el fin de ilustrar algunos procesos sociocognitivos generales, o con el de poner de manifiesto los distintos modos en los que pueden ser aplicados determinados componentes ideológicos. Por ello, en este apartado y en el siguiente vamos a partir de algunas afirmaciones que ya

hemos realizado con anterioridad. Ellas van a constituir la base a partir de la cual vamos ahora a ir edificando nuestro planteamiento. A efectos de facilitar la exposición, vamos a dividir este apartado en dos partes. En la primera abordaremos las críticas favorables de las que pueden ser objeto los españoles en comparación con los marroquíes y en la segunda las desfavorables. Ambos tipos de críticas van a poder ser formulados a partir de distintos entramados de principios. Ello nos va a mostrar, así, de manera más clara cómo se puede hacer uso de distintos componentes ideológicos para conseguir categorizaciones convergentes, en articulación con "estrategias" y modos de inserción más o menos parecidos. Se trata de servirse de lo que se tiene a mano, aunque, desde luego, no todo el mundo dispone de un repertorio similar ni de la misma habilidad para manipularlo. Y ello nos muestra cómo muchas veces la gente puede utilizar componentes ideológicos en principio contradictorios entre sí, con tal de que puedan conducirle a un mismo objetivo.

Comenzando por las críticas positivas, hemos podido observar ya cómo los españoles pueden ser tomados como los exponentes de un modo de vida más desarrollado que el propio y merecedores por tanto de una cierta admiración. Es lo que pudimos apreciar especialmente en el apartado V.8. Ciertamente, podía luego ponerse en marcha ciertas estratagemas cognitivas relativamente sofisticadas, encaminadas a conseguir mejorar la valoración de los marroquíes en este aspecto, con el fin de que su diferencia con los españoles no fuese finalmente tan grande. En el siguiente apartado volveremos brevemente sobre estas estratagemas, mostrando su capacidad para producir una relativa homologación final entre estos dos grupos nacionales. De igual manera, hemos podido constatar asimismo como en ocasiones se puede considerar que los españoles no son siempre tan "modernos" como pudiera parecer. Esta carencia resultaba especialmente ejemplificada por aquellos que se conducían de un modo hostil hacia los extranjeros. Pero con todo, parece bastante claro que el "desarrollo" tiende a percibirse como una propiedad positiva y poseída en mayor medida por España que por Marruecos. Del mismo modo, esperamos también que, en vista de todos los materiales aportados en el capítulo anterior, se aprecie la intensa correlación existente entre este tipo de categorizaciones y los modos de inserción más o menos "integracionistas". También nos parece bastante evidente, por último, la relación existente entre las críticas a las actitudes poco modernas de los españoles que se muestran hostiles y la protesta contra las trabas puestas a la consecución de unas relaciones más intensas por parte de quienes se encuentran más interesados por ellas.

Pero asimismo, en muchos casos estas críticas favorables pueden derivarse sencillamente de la aplicación de los distintos principios morales generales, sin tener que hacer referencia de un modo explícito a los componentes ideológicos modernistas. Ello no implica, sin embargo, que no se haga uso de los mismos. Lo que ocurre es que lo que se nos presentará serán de ordinario únicamente las categorizaciones finales, y no aquellas otras en correspondencia con las mismas, en las que ellas se basan. Tendremos, así, ante nosotros la punta del iceberg y nos encontraremos ante el reto de averiguar cuál es la base del mismo. Entre estos juicios morales más generales podemos recordar como en ocasiones, y al contrario de lo que iremos viendo más abajo, los occidentales son tenidos por más limpios que los marroquíes, debido, por ejemplo, a la mayor limpieza de sus calles o de sus locales públicos. De igual manera, se atribuye a veces a estos últimos un nivel cultural inferior, responsable de su peor comportamiento en ciertas facetas de la vida. Por ejemplo, según un informante de treinta años asentado en el poblado chabolista de Boadilla del Monte desde 1987: "Aquí (en España) no hay mucha envidia. La gente estudia mucho, hay menos ignorancia, no es como en Marruecos. Allí piensan al revés (son mal pensados)". De este modo, la falta de cultura se asocia quizá con un comportamiento intrigante y, en definitiva, poco sincero. De hecho, muchas veces la sociedad marroquí es acusada de ser más hipócrita que la española. Bajo su aparente rigorismo moral se practicarían todos los vicios condenados oficialmente, como el consumo de alcohol o la sexualidad ilícita. La gente dice respetar el Islam, pero muchos no son más que "musulmanes sólo de nombre", cuyo modo de proceder es en todo opuesto al que habrían que seguir de acuerdo a esta religión. De igual manera, quienes postulan que lo

que define ante todo la condición de musulmán son las creencias y valores morales reprochan a quienes se centran más en los rituales de preocuparse sólo por ellos, siendo, en cambio, unos inmorales en su vida cotidiana. Por otra parte, también se denuncia en ocasiones la falta de sinceridad que imperaría en las relaciones familiares. Los hijos y las esposas, se nos dice, se someten a sus padres y maridos más por miedo que por afecto. No existe una verdadera solidaridad dentro de la familia.

En lo que respecta a aquellos informantes que muestran una menor presencia de componentes ideológicos modernistas y desarrollan un modo de inserción menos "integracionista", la sociedad española ya no suele ser tan valorada en comparación con la marroquí. Aunque se reconozca el mejor nivel de vida del que disfrutaban los españoles y se pueda elogiar, a veces, su mayor libertad política o de costumbres, también se puede al mismo tiempo denunciar la supuesta mayor alegría de vivir que existe en Marruecos, a la que ya nos referimos en el apartado anterior. Allí la gente "es así, muy pobre pero son muy simpáticos, siempre haciendo bromas". Y una niña escolarizada en España nos decía que aunque se encontraba contenta en el colegio, siempre recordaba que en su escuela en el Rif "nos reíamos más". Igualmente es costumbre destacar lo buena y sabrosa que es la comida marroquí en comparación con la española o la belleza de muchos de sus parajes. Marruecos resulta ser bueno en sí, el problema es la pobreza de muchos de sus habitantes, que les impide disfrutar de sus dones; en definitiva es "bueno, pero para el que tiene cuartos". Por ello, si alguna vez se consigue llegar a tener esos "cuartos", lo mejor que podrá hacerse será retornar al hogar. Este planteamiento se ajusta, así, especialmente bien al proyecto migratorio que hace de la estancia en el extranjero un mero sacrificio deseablemente pasajero.

El empleo de componentes ideológicos de origen islámico tendría que dar lugar, en principio, a una clara diferenciación con respecto a los españoles y una cierta desvalorización del modo de vida de los mismos. Pero ya sabemos que realmente no es así muchas veces. Pues, para evitarlo, basta con modificar el principio religioso con el fin de otorgar una mayor relevancia en el seno de su combinación constituyente a las creencias y valores. No obstante, lo cierto es que el principio religioso es utilizado en su forma "tradicional" por una gran parte de nuestros informantes, especialmente aquellos que sustentan un modo de inserción social orientado prioritariamente hacia el endogrupo nacional, e incluso local. En función de esta específica versión del Islam profesada, las creencias y prácticas rituales de los españoles pueden ser objeto de duras críticas. Hasta el momento hemos aludido repetidamente a ellas, pero apenas hemos profundizado todavía en su naturaleza. Ahora vamos a intentar colmar este vacío, analizándolas más detenidamente.

Los motivos concretos en los que se basan estas críticas son relativamente variados, y pueden sostenerse a menudo de manera independiente. Dicho con otras palabras, los aspectos del modo de vida de los españoles que se pueden tomar en consideración son muy variados, así como los principios de valoración que se aplican en concreto sobre los mismos. Ante todo, se va a reprochar a los españoles su condición de no musulmanes. Esta auténtica deficiencia de la que adolecen se manifiesta tanto en su comportamiento, como en sus creencias. En cuanto al primero, se les va a atacar por su incumplimiento de rituales como la oración y el ayuno durante el Ramadán, así como su violación sistemática de los tabúes alimenticios y de las reglas básicas del decoro. Asimismo, para muchos las prácticas rituales cristianas van a encontrarse despojadas de cualquier posible valor; "esa forma de rezar de ellos, así, no vale nada para Dios" nos decía un informante, mientras parodiaba la acción de presignarse. En cuanto a las creencias doctrinales, se va a denunciar igualmente su carácter de desviación con respecto al Islam, insistiéndose en los errores que se cometen al postular la filiación divina de Cristo o la doctrina de la Trinidad. Todo esto es denunciado como una grave desobediencia a Dios, que él habrá de castigar. "Los españoles van a ir todos al fuego, también muchos en Marruecos, que hacen cosas malas", concluyen algunos. Se constata, así, una obvia diferencia con aquellos otros informantes que restaban importancia al papel de la práctica ritual y las diferencias doctrinales entre

cristianos y musulmanes. De hecho, al igual que en nuestra conversación con los *fuqaha* de Boadilla del Monte, reseñada en el apartado IX.7., cuando en alguna ocasión intentamos subrayar las semejanzas entre ambas religiones, se nos respondió que "no, no es así, hay muchas diferencias. Ellos (los cristianos) dicen que Jesús es hijo de Dios y comen el cerdo y beben el vino y hacen otras cosas que están mal".

Con gran frecuencia se tiende a considerar que estos errores doctrinales de los españoles son precisamente una manifestación de su incultura, de su carencia de conocimientos. Pues quien no es musulmán es un ignorante absoluto, como nos explicó en una ocasión un antiguo *fquih*: "si no sabes quién es Dios, los ángeles, los libros y los profetas, no sabes nada". De este modo, se puede establecer una asociación directa e intensa entre el principio nacional y este principio de valoración moral, gracias a la cual los marroquíes, o cualquier otro pueblo musulmán, resultan finalmente más sabios y mejores en general que los españoles, o cualquier otra nación no musulmana. Esta jerarquización moral entre marroquíes y españoles puede ser no sólo la inversa de la establecida mediante las versiones más comunes del principio modernizador, sino también la de esa categorización del inmigrante como un "huésped extranjero", acreedor de una discriminación más o menos aguda, como consecuencia de la profesión de una ideología nacionalista. De este modo, el uso de esta versión del principio religioso *contrarresta* los efectos de la aplicación de estos otros dos principios. Ayuda a mantener una autoimagen positiva, en condiciones de frecuente marginación, funcionando como uno de esos mecanismos compensatorios, propios de los grupos desvalorizados y discriminados (Goffman, 1970: Cap. I).

Pero estas prácticas incorrectas no van ser únicamente reveladoras de una ignorancia, de buena o mala fe, con respecto a los mandatos divinos. Asimismo, van a ser igualmente la expresión de otras insuficiencias morales igualmente graves. En primer lugar, no son sólo incorrectas, sino que también propician el desorden social. Pues, como ya señalamos en el Capítulo VI., a menudo se presenta al orden social como una frágil construcción, que sólo podrá sustentarse si todos, pero especialmente algunos, asumen el precio exigido, si se muestran dispuestos a reprimir sus impulsos y deseos, encauzándolos de un modo que no alimente el conflicto interpersonal. Es por esta razón por la que es necesario asumir un meticuloso sistema de prohibiciones, cosa que exige de cada individuo el ejercicio de una meritoria capacidad de *autodominio*, de templanza. Y en este aspecto los españoles parecen seguir unas reglas menos estrictas y ser, por ello, menos "fuertes" o menos "duros". Así, el cumplimiento del precepto del ayuno durante el mes de Ramadán exige de una gran capacidad de autosacrificio, mayor que la de los cristianos, de los que, a veces, se sabe que no comen carne en Cuaresma, lo cual es desvalorizado como un esfuerzo menor que el propio. El mismo juicio se formula, cuando se compara la exigencia del rezo cinco veces al día para el musulmán con la irregularidad del rezo entre estos últimos. El Islam es globalmente definido como "difícil". Y ello hace del buen musulmán una persona dotada de mayor fuerza de voluntad que los demás y, en consecuencia, mejor que ellos. Por todo ello, las categorías de "musulmán" y "marroquí" pueden ser puestas en correspondencia con la de "ordenado", y, por intermedio de ésta, con la de "disciplinado" o "duro", mientras que las de "no musulmán", "cristiano" y "español" pueden hacerse corresponder con las otras dos categorías opuestas. Todo ello conduce de nuevo a una desvalorización moral de estos últimos.

El modo de vida menos severo de los españoles se presentará de un modo general como un modo de vida desordenado. Ello no va a atañer únicamente al incumplimiento de ciertos preceptos rituales. Estos serían en realidad únicamente un síntoma revelador de un mal más profundo, de una carencia más general. Los españoles están quebrantando de manera sistemática las normas imprescindibles para una vida social ordenada y correcta. Estas infracciones afectarán en concreto en tres grandes ámbitos. El primero estará constituido por la violación de las normas básicas de la

higiene, más allá de la violación de unos estrictos mandamientos religiosos. El segundo vendrá dado por la falta de autoridad de los padres sobre los hijos y el tercero afectará a la vida sexual, a las relaciones de pareja, a las normas del pudor y al status de la mujer dentro de la sociedad.

En cuanto a la primera de estas tres grandes infracciones, es un hecho bastante obvio que muchas prácticas rituales islámicas se basan en la evitación o en la eliminación de aquello que, por diversas razones, ha sido previamente condenado como "sucio". Por ello, el incumplimiento de estas normas va a producir un efecto contaminante. El infractor se va a "ensuciar", se va a convertir él también en "una persona sucia". Es lo que ocurre con quienes transgreden los tabúes dirigidos contra el alcohol y, en mayor medida aún, contra la carne de cerdo. Este último animal es considerado un ser repugnante, que devora sus propios excrementos. Quienes ingieren su carne se vuelven sucios también, como les ocurre a los occidentales, a algunos de los cuales, por esta razón, les huele mal el aliento. Esta es también la razón de que puedan encontrarse enfermos, hecho éste último que puede justificarse mediante los distintos argumentos auxiliares examinados en el apartado VIII.9. Incluso, a veces, el cerdo puede ser presentado como la antítesis perfecta del ser humano y, en realidad, de cualquier otro ser vivo "normal". Por ejemplo, un informante defendía la necesidad de la segregación espacial entre los sexos y del uso del *hiyab* como una medida socialmente necesaria, dado lo desagradable que resulta para todo hombre el que su mujer pueda ser deseada por otros. Este argumento en sí no aporta nada nuevo a lo ya expuesto en su momento en el apartado VIII.5. Se trata una vez más de no tomar en cuenta los celos que pueda sentir la mujer y de buscar únicamente la satisfacción del varón, ya que la desigualdad de poder existente de facto entre ambos sexos no es algo que se cuestione. Lo que resulta interesante en este caso es la frase con la que nuestro informante rubricó esta argumentación en sí relativamente corriente "todos los seres vivos tienen celos. El cerdo es el único animal macho que no siente celos". De este modo, el cerdo se nos presenta como un animal profundamente anómalo, como la antítesis de la normalidad. Constituye un ejemplo negativo por antonomasia. Sin embargo, la falta de higiene de los occidentales no concluye aquí. De este modo, también se nos dice que los hombres incircuncisos están sucios. Y, para algunos, los cristianos lo son porque entran en la iglesia con zapatos, en vez de descalzarse, como hacen los musulmanes al pasar a la mezquita (Castien, 1999: p. 77, y 2000: apartado VIII). También el uso de cubiertos para comer en vez de las manos puede considerarse una práctica sucia, pues "uno sabe si la mano está limpia o no, pero eso que es de metal...". Otro informante nos comentaba que en la obra algunos compañeros españoles le habían reprochado que comiera con las manos, pero él siempre les respondía que "¿para qué le dio Dios la mano al hombre?".

En lo que respecta a las relaciones interpersonales, se va a sostener a veces que en España se encontrarían trastocadas las jerarquías por las que deben regirse las personas. Este problema va a afectar en especial al comportamiento de los hijos con respecto a sus padres y al de las esposas con respecto a sus maridos. Se denunciará entonces que en España los hijos contestan mal a los padres, o que las mujeres "mandan más que los hombres". Se achacará a aquéllas el no comportarse como deben, fumando en la calle y hablando con hombres que no son ni sus maridos, ni sus parientes. Se criticará la falta de segregación espacial y ocupacional entre los sexos, diciendo que "el hombre es hombre y la mujer, mujer, y cada uno a un lado". Incluso uno de los *fuqaha* de Boadilla del Monte llegó a afirmar que las mujeres en España, al no cubrirse con el *hiyab*, parecían hombres.

Todas estas infracciones en concreto revelan además una carencia añadida en lo que respecta a la fuerza de carácter. Pues aquellos que deberían velar por el buen comportamiento de sus subordinados, ejerciendo ese control social de carácter vertical al que ya nos referimos en el apartado X.6., no están cumpliendo con su deber. Permiten que sus hijos o sus mujeres les desobedezcan. Y ello es un síntoma más de su debilidad. Son unos pusilánimes que no saben imponerse a sus subordinados. Ello puede tener además efectos socialmente nefastos. Pues la pervivencia del orden establecido no

requiere solamente que el individuo cumpla con sus deberes; también le exige velar por que lo hagan aquellos a quienes él tiene encomendada su tutela. Si los subordinados no son adecuadamente controlados, debido a su mayor ignorancia pueden poner en peligro el orden social. Por ello, la libertad política o de costumbres que se dice encontrar en Occidente puede ser igualmente objeto de duras críticas. Se asimilará a la libertad de violar las normas sociales. Esta violación de las normas que delimitan el contorno de una vida razonable constituye la esencia de ese comportamiento "peligroso" (*hatir*) ya mencionado en el capítulo anterior. De ahí, que en ciertos casos se defina a la democracia como *hatira*.

Gran parte de estas transgresiones del orden social pueden ser además equiparadas con las conductas contaminantes propiamente dichas, es decir, con aquellas que suponen una violación de las normas básicas de la higiene alimenticia o sexual. En este punto vamos a intentar desarrollar un poco más el análisis ya esbozado inicialmente en el apartado IV.7. Podemos decir así que las conductas de este último tipo "ensucian" a quien las comete y que esta "suciedad" producida es un hecho visible y desagradable. Esta última propiedad la convierte en un síntoma revelador de la infracción cometida, en un signo de la misma. De ahí que haya también otras faltas que puedan ser asimiladas metafóricamente a esta acción contaminante propiamente dicha, ya que ellas suponen igualmente en cierto modo una degradación del orden correcto de las cosas que también resulta visiblemente desagradable. Esta homología formal permite su asimilación, su englobamiento dentro de una misma categoría más general, en virtud de esa prototipificación tan característica del pensamiento cotidiano. De este modo, las conductas contaminantes estrictamente dichas van a operar como el prototipo de las conductas infractoras, a las cuales se les va a atribuir también hasta cierto punto este mismo carácter contaminante. Es ello lo que permite que, de quienes no se comportan cómo es debido, en diversas facetas de su existencia, porque roban, son malos esposos, o mienten, se pueda decir también que son "personas sucias".

Pero asimismo, al tiempo que constituyen el paradigma de la transgresión, estas conductas contaminantes pueden operar igualmente como un excelente indicador de que se están cometiendo otras transgresiones. Ello no resulta sorprendente. Hemos visto ya que para muchos de nuestros informantes el hecho de cumplir con las prácticas rituales actúa, mediante otra operación de prototipificación similar a la anterior, en un paradigma del buen comportamiento, con lo cual el buen practicante es el representante privilegiado de la persona virtuosa. Siendo esto así, y siendo el cumplimiento de los tabúes alimenticios y sexuales un aspecto fundamental del conjunto de los preceptos religiosos, la violación de los mismos no sólo va a asociarse con la violación de otras muchas normas morales, sino que, por ello mismo, va a poder ser tomada como un síntoma o un indicador de las transgresiones de carácter más general. De este modo, estas conductas contaminantes son para muchos el síntoma por antonomasia de un talante indisciplinado y desordenado. Si la transgresión externa es casi siempre el mejor indicador de este mal talante, su variedad contaminante lo va a ser en grado sumo. No debe sorprendernos entonces que un informante nos dijese "si uno fuma hachís, o bebe vino, la droga y todo eso es un homosexual (*zdámel*)". Dicho con otras palabras, estas transgresiones en cuanto a lo que se ingiere revelaban un talante vicioso en general, del cual el prototipo es la propensión a la infracción sexual.

Junto a esta capacidad para delatar la posesión de una personalidad viciosa, estas transgresiones pueden ser igualmente la causa de la misma. Ocurre entonces que dentro de la combinación constituyente que distingue entre las personas honorables y virtuosas y las que no lo son, los principios referentes a la conducta contaminante se asocian con los que aludían al conjunto del comportamiento en sociedad. "Hay mucha gente- nos decía un obrero de la construcción de mediana edad - que es mala, que trata mal a su familia, que miente, que hace problemas. Eso viene del cerdo y del vino". El vino en especial puede ser definido como "la madre del desorden", *omm al fauda*. El

consumo de alcohol en particular es recurrentemente asociado con comportamientos "peligrosos" para el orden social, como la agresividad, la vagancia, el despilfarro o la conducta impredecible (Cabello y Castien, 1999: p. 37-45; Castien, 1999: p. 77, y 2000: apartado VIII). En todos estos casos, realmente se está produciendo también una peculiar manifestación de ese tipo de asociación entre distintas categorías, de esa conexión entre fenómenos, que hace las veces de una "explicación" causal en el sentido estricto, y de la cual ya nos ocupamos en el apartado III.9. Dos hechos se conectan entre sí y esta conexión hace de uno de ellos más o menos la "causa" del otro. Más en concreto, la conexión general que se establece entre ambos puede ser interpretada a veces como una relación de causalidad. Ello supone que dentro de la forma general de la misma se puede, opcionalmente, distinguir una forma más particular, mediante la aplicación sobre ella de un principio de categorización algo más complejo, capaz de dar lugar a un objeto más rico y delimitado. Pero tal categorización más compleja será de ida y vuelta; sólo se dará en ciertas ocasiones y será perfectamente reversible.

Tras esta primera exposición de carácter un poco más general, vamos a examinar ahora en particular algunas de las opiniones que se formulan acerca de la situación de la mujer en Marruecos y en España. Muchos de estos informantes tan críticos con la sociedad española defienden obviamente la situación "tradicional" de la mujer en Marruecos, en comparación con la que se encuentran en España y también en ciertos sectores de su propia sociedad. Para ellos además, la subordinación que sufre, y en concreto su sometimiento a estrictos controles verticales por parte de los varones que la tienen a su cargo, resultan totalmente necesarios debido a ciertas carencias de las que ella adolece, razón por la cual si se la concediese un nivel de autonomía similar al masculino, "habría muchos problemas" o "no saldría nada bueno de ello". Esta inferiorización de la mujer, hay que decirlo, puede ser en parte resultado de la aplicación de ciertas versiones muy difundidas del Islam, pero, desde luego, también coincide igualmente con una categorización previa que podríamos calificar de "patriarcal" y que es obviamente más antigua y está más extendida geográficamente que la específicamente islámica (Al-Sa'adawi, 1991: Part. III; Daoud, 1993: Introducción; y Ramírez, 1998: Cap. I)).

En concreto, hay dos aspectos fundamentales en los que se considera a la mujer inferior al hombre. El primero consiste en su nivel intelectual. Se atribuye a la mujer una menor capacidad intelectual. Ello la vuelve más propensa, en segundo lugar, a dejarse vencer por todos esos impulsos que pueden resultar terriblemente dañinos para la supervivencia del orden social. La mujer es menos racional y más impulsiva y ello la convierte en socialmente peligrosa. Esta concepción acerca de la mujer es la que se utiliza para legitimar la tutela a la que va a verse sometida. Sirve, así, para legitimar ciertos preceptos legales tradicionales, hoy en día sólo parcialmente en vigor, como la tutoría matrimonial (*yabr*), la desigualdad en la herencia, la imposibilidad de ser gobernante o juez, o el hecho de que su testimonio en un juicio valga la mitad que el de un varón.

Pero estas dos categorizaciones negativas pueden ser reforzadas por una tercera. Esta última se refiere a las cualidades estrictamente morales de la mujer. Se supone entonces en ciertos casos que la mujer es también inferior al hombre desde un punto de vista moral. En especial se le atribuyen ciertas tendencias al engaño y a la manipulación, como estrategias típicamente femeninas para conseguir los objetivos buscados. La mujer va a acostumbrar a intentar dominar a los otros mediante las artes de seducción o el chantaje emocional, por ello, dice el refrán que "las armas de las mujeres son sus lágrimas" (*aslihatu al nisa, dumu'hunna*), por eso tales lágrimas no deben ser tomadas demasiado en serio, y así ocurre también que "las lágrimas de las mujeres son como las de los cocodrilos" (*dumu' al nisa' ka dumu' al tamasij*). Por todo ello, la mujer es también la "madre del engaño" (*omm al jida'*). Esta capacidad de manipulación femenina se asocia a veces con su afán acaparador. Se dice que la mujer se aprovecha de esta capacidad para sustraer los bienes del marido en su provecho y en el de sus propios parientes. De este modo, el comportamiento femenino se haría acreedor de una doble condena por su desviación con respecto a las obligaciones de la sinceridad y la generosidad con los demás.

Desde luego, hay que señalar que esta atribución de un comportamiento manipulador posee un cierto nivel de veracidad. Pues en efecto la situación de subordinación social de la mujer le impide en muchos casos obtener sus objetivos directamente; debe intentar que aquellos que tienen en su mano la capacidad de darle lo que quiere, desde recursos materiales, hasta el respeto o la consideración social, se lo proporcionen. La manipulación es el arma del débil, y por ello mismo, conduce a una cierta atenuación de las diferencias de poder entre quienes ocupan posiciones diferentes en un sistema jerárquico (Castien, 1999: p. 73). Pero lo que resulta nuevamente llamativo es que la crítica moral contra esta conducta manipuladora tiende a ser cargada íntegramente sobre quien la ejerce y no sobre el sistema de relaciones sociales que la propicia, el cual es concebido como un sistema que o bien es moralmente correcto o bien como el sistema realmente existente que no es puesto en cuestión en su facticidad.

Como quiera, esta supuesta ineptitud moral femenina haría más necesaria todavía la tutela ejercida sobre ella, con el fin de evitar los peligros que puede acarrear su acción para la conservación del orden social. De este modo, la mujer resulta socialmente peligrosa por diversos motivos y ello obliga a controlar estrechamente su comportamiento. No debe sorprendernos entonces que aquellas sociedades en donde no ocurre así, en donde la mujer disfruta de una mayor autonomía, se hagan acreedoras de críticas enormemente severas.

Sin embargo, a veces la situación es más compleja. Nos hemos encontrado con informantes que intentaban compaginar esta concepción "tradicional" acerca de la mujer, por la que ellos dicen guiarse dentro de su propio grupo, con aquella otra más igualitaria, que dicen aplicar en sus relaciones con los españoles. Estas distintas orientaciones de conducta se correspondían con dos categorizaciones diferentes. Las mujeres españolas y marroquíes eran objeto de una consideración opuesta. Las mujeres marroquíes eran "menos inteligentes" que las españolas o "más calientes", lo cual obliga a controlar severamente sus movimientos. Esta última afirmación se corresponde además, quizá, con la propia concepción desbordante y agonal de la personalidad, de la cual la capacidad sexual y seductora es una de sus manifestaciones. Ya vimos como, en general, se considera a los marroquíes más "duros" que los españoles en este concreto aspecto. Pero, en este caso, esta categorización es utilizada, no para ensalzar a nadie, sino para legitimar las restricciones que pesan sobre la mujer. Pues gracias a esta distinción entre dos tipos de mujeres, se puede aprobar simultáneamente la mayor igualdad entre los sexos existente en España, al tiempo que se hace justamente lo mismo con respecto a la mayor desigualdad existente en el seno del propio grupo.

En nuestra opinión, esta bifurcación parece caracterizar a las personas que adoptan un modo de inserción dirigido a conservar simultáneamente las buenas relaciones con los marroquíes y con los españoles. El logro de estas buenas relaciones les exige desarrollar un estilo de vida, o quizá más de uno, aceptable para ambos grupos. Lógicamente este comportamiento ha de regirse por determinadas orientaciones conductuales, las cuales, a su vez, habrán de resultar compatibles con ciertas categorizaciones sociales y morales de carácter más general, de acuerdo al modelo desarrollado en el apartado XI.1. Dicho con otros términos, estos modos de comportamiento tan distintos entre sí van a tener que ser simultáneamente categorizables como adecuados y correctos. Para que tal cosa resulte posible, va a ser necesario aplicar sobre unos y otros unas combinaciones de principios muy diferentes unas de otras y susceptibles, por ello, de dar lugar a unas categorizaciones también potencialmente incompatibles entre sí, como sería justamente el caso cuando se sostengan dos tipos distintos de opiniones acerca de la mujer y del trato social que le corresponde. Pero esta incompatibilidad va a ser neutralizada mediante la pertinente operación de flexibilización. De este modo, los juicios y las orientaciones conductuales que se refieran a unas mujeres no afectarán a las otras y viceversa.

Más en concreto, esta flexibilización se basa en una operación de particularización. Se clasifica a las mujeres con las que se tiene contacto en dos grupos: "marroquíes" y "españolas". Con ello, se combina el principio categorizador basado en el género con el basado en la nacionalidad, dando lugar así a un principio de categorización más complejo. Este principio va a dar lugar a dos categorías femeninas de menor extensión, es decir, más particulares.

En puridad, la operación realizada es únicamente una complejización y no una particularización. Por medio suyo, se genera un nuevo principio más complejo, que clasifica a las personas en cuatro categorías: "hombres españoles", "mujeres españolas", "hombres marroquíes" y "mujeres marroquíes". Pero, de facto, se produce también una particularización, porque toda la porción masculina del campo de aplicación de este nuevo principio no interesa. Por lo tanto, las dos categorías en las que queda distribuida se ven reducidas por ello a unas meras categorías *potenciales*, en el sentido que le otorgamos al término en el apartado III.2. De hecho, también se ha producido una particularización similar previamente, cuando se ha restringido el campo de aplicación del principio únicamente a las personas pertenecientes a estas dos únicas nacionalidades. Como vemos entonces, una de las consecuencias de esa restricción de la atención propia de la orientación cotidiana, examinada ya en el apartado IV.3., estriba en la particularización de facto de los principios con los cuales se trabaja. Con ello, una parte del campo de aplicación de estos principios deviene en un campo meramente potencial. Es esta eliminación en la práctica de una serie de categorías de las que se podría hacer uso potencialmente la que puede también evitar el surgimiento de ciertas incompatibilidades potenciales. Pues ciertas asociaciones de principios que podrían establecerse en teoría no van a plasmarse en la práctica. Y así, ciertas operaciones de categorización no van llegar nunca a ser realizadas.

Tras esta breve aclaración metodológica, podemos continuar con nuestro análisis. Una vez establecida la distinción entre las categorías femeninas "marroquí" y "española", cada una de ellas va a ser puesta en correspondencia con alguna en especial de esas otras categorías generadas mediante los principios que jerarquizan a las personas en función de su capacidad intelectual o su altura moral. De este modo, en cada caso estas segundas categorizaciones van a coincidir o van a divergir con respecto a las que se aplican sobre los hombres. En el primer caso, las mujeres saldrán peor paradas que los varones, mientras que en el segundo se verán colocadas a su misma altura. En cualquiera de los dos, las relaciones de correspondencia que se establecían originalmente entre la categoría "mujer" y diversas categorías psíquicas pasan a producirse únicamente ahora con respecto a una categoría más particular dentro del ámbito femenino. Se pueden conservar, así, simultáneamente los dos conjuntos de categorizaciones acerca de la mujer. Es de esta forma cómo podemos entender las razones de que un informante aprobase la igualdad entre los sexos en España, pero señalase que no era aplicable en Marruecos, porque allí "la mujer es más tonta, si se le deja libertad va a hacer cosas que no están bien". También resulta ahora perfectamente posible conservar los dos componentes ideológicos de los que cada una de estas categorizaciones es resultado, así como orientarse prácticamente en función de ambas a un mismo tiempo, aunque en diferentes contextos.

Es fácil apreciar la homología existente entre estas nuevas operaciones de flexibilización y aquella otra ya estudiada en el apartado VII.5., en la cual uno de nuestros informantes distinguía entre los "árabes de antes", a los que valoraba muy positivamente por su vinculación con el Islam, y "los de ahora", hacia los que sentía una profunda antipatía, a raíz de su "berberismo". En ambos casos el principio particularizado es aquel que se asocia con el principio valorativo, es decir, con el que traza la línea de demarcación entre quienes son dignos de ser valorados y quienes no lo son. No se manipulan, pues, los principios mediadores, los principios "responsables" de que las asociaciones sean inversas en cada caso, sino, que, por el contrario, el trabajo cognitivo se centra en uno de los principios extremos de cada triada. Los principios mediadores se dejan como estaban y pueden seguir manteniendo las

mismas asociaciones indirectas que estaban sosteniendo desde el comienzo. En el caso examinado en el Capítulo VII ello garantizaba la impunidad de la versión del Islam y del "berberismo" que se sostenían, las cuales se conservaban tal cual estaban. Ahora esta protección se ejerce nuevamente sobre una determinada versión del Islam y sobre un planteamiento igualitarista, a menudo ligado a la ideología modernista.

Hemos apuntado más arriba la hipótesis de que esta distinción entre dos tipos de mujeres parecería más lógica entre quienes procuran mantener relaciones amigables e intensas tanto con españoles como con marroquíes. En nuestra opinión, este modo de inserción, y estas categorizaciones potencialmente contradictorias, van a darse ante todo, de acuerdo al planteamiento desarrollado en el capítulo anterior, entre quienes ostentan dos específicos perfiles sociológicos. Por una parte, tenemos a aquellos inmigrantes que se comportan de un modo transgresor, pero que saben de la provisionalidad del mismo. Semejante "estrategia" implica la asunción de la importancia de las relaciones con el propio grupo y de la corrección del comportamiento exigido en su seno, por más que ahora se pueda preferir provisionalmente otras relaciones sociales diferentes. Sin duda, también se puede sostener que actualmente se está actuando de un modo incorrecto y que los españoles, marroquíes o miembros de cualquier otra nacionalidad, con los que uno se está relacionando se conducen efectivamente de un modo erróneo. Sin embargo, nos parece que posiblemente esta postura resulte difícil de mantener durante un período prolongado de tiempo. Pues supondría quizá una desvalorización permanente de aquellos con quienes se interactúa de manera recurrente, la cual posiblemente resulte emocionalmente insatisfactoria. Esta insatisfacción facilitará además el surgimiento de una incompatibilidad potencial entre la visión de la propia existencia real y la que se consideraría como la ideal. Esta incompatibilidad sería más difícil de atenuar recurriendo a su provisionalidad o a su carácter impuesto por las circunstancias. Ha sido relativamente elegida por uno mismo y si bien puede ser provisional, al contrario de lo que ocurría en otros casos ya vistos, las propias insatisfacciones que podría deparar el modo de vida transgresor adoptado harían más difícil compensar sus aspectos negativos con otros más positivos, como las satisfacciones inherentes al mismo, ahora un tanto reducidas. Por todas estas razones, nos atrevemos a formular la hipótesis de que seguramente se tenderá hacia la primera solución, es decir, hacia una cierta valoración moral no sólo de la conducta desarrollada, sino asimismo de aquellos con quienes se interacciona en el curso de la misma.

El segundo perfil sociológico que hemos podido vincular, de manera tanto deductiva, como inductiva, con esta peculiar dicotomía entre dos tipos de mujeres es el constituido por aquellos inmigrantes que, al tiempo que se comportan de un modo "tradicional" y centrado en su propio grupo, procuran mantener buenas relaciones con los españoles que les rodean e incluso permiten que los hijos a su cargo, comiencen a seguir la "Ley Española". En casos así, la profesión simultánea de dos modelos sobre la mujer y sobre el trato apropiado para ella hace posible conciliar perfectamente la decisión de comportarse de un modo tradicional con la de tolerar la de quienes no lo hacen. Resulta interesante a este respecto el que un informante, un rifeño de más de sesenta años y analfabeto, afincado en el poblado chabolista de Boadilla del Monte, afirmase que prefería que su hijo se casase con una española antes que con una marroquí, ya que las primeras eran más de fiar que las segundas, sobre las cuales aplicaba en su totalidad el estereotipo moral examinado un poco más arriba. De este modo, de nuevo, tenía lugar una particularización que permitía conciliar ambas visiones acerca de la mujer. Y en este caso concreto, servía además para compaginar la aceptación de su modo de vida tradicional con el deseo de que su hijo intensificase sus contactos sociales con los españoles, en un movimiento de asimilación que él ya no iba a emprender.

Todo lo anterior no es otra cosa que un ejemplo particularmente interesante de la capacidad del ser humano para comportarse de modos distintos en circunstancias diferentes y para aplicar en unas y en otras unos entramados de principios potencialmente contradictorios entre sí. Es ésta una situación

especialmente favorable, como ya señalamos en el apartado IX.12., para el ejercicio de las distintas formas de flexibilización, especialmente las de carácter defensivo, junto con las demás operaciones cognitivas que integran un estilo conservador.

Resulta curioso igualmente el que algunos informantes compatibilicen también su aceptación tácita del régimen autoritario en su país y de la democracia en España, con el argumento de que "allí la gente no tienen cultura, necesitan el palo, no es como aquí". Nuevamente así, se pueden aplicar dos combinaciones de principios diferentes y potencialmente contradictorias, gracias a la pertinente operación de particularización. Se puede así compaginar una actitud positiva hacia las dos sociedades entre las que discurre la propia vida. Y de este modo la conciliación más o menos afortunada entre dos conjuntos diferentes de representaciones se articula con otra, igualmente compleja, entre dos conjuntos de relaciones sociales. En muchas ocasiones, esta justificación de la necesidad de la existencia de un poder autoritario en la sociedad marroquí se basa en esa visión del ser humano, examinada en el Capítulo VI, como una criatura pronta a ser presa de unos impulsos potencialmente antisociales. Pero, en otras, esta concepción se inserta además dentro de una particular versión de la ideología modernista. Se nos dirá entonces que "en Marruecos estamos retrasados, no es como en Europa, necesitamos un Rey que sea duro. Pero con el tiempo podremos tener una democracia". La concepción tradicionalmente imperante sobre el orden, el poder y la libertad individual resulta aplicable en situaciones de "atraso" y la más liberal sólo se hace factible cuando ya se ha podido "progresar" lo suficiente. La defensa de la represión se puede compaginar, así, perfectamente con la ideología modernista, de la cual ya sabemos que puede a veces integrar en su seno componentes ideológicos generales de carácter autoritario.

Pero más allá de cualquier juicio derivado de la religión islámica, los principios generales de valoración moral también pueden ser aplicados de un modo independiente, sin tener que encontrarse necesariamente integrados dentro de ningún componente ideológico en particular. Se puede criticar, por ejemplo, la escasa sinceridad de la que hacen gala los occidentales en general y los españoles en particular. En los países occidentales la gente, se dice, es menos sincera. Los españoles critican a los demás a sus espaldas y son, por ello, peores amigos que los marroquíes, los cuales lo ponen "todo a la vista". No obstante, en ocasiones esta acusación de falta de sinceridad puede encuadrarse dentro del conjunto de representaciones críticas acerca del "desarrollo". Cuando así sea, se sostendrá, como vimos en el apartado V.9., que esta menor sinceridad es un efecto de ese "progreso", causante de que las personas se relacionen ahora menos intensamente entre sí, echándose a perder esa "confianza" que antaño sentían unas por otras.

Nos parecen especialmente significativas las críticas que se dirigen contra la presunta falta de generosidad de los españoles. Estos últimos son egoístas en las propias relaciones que mantienen entre ellos mismos, tal y como vimos ya en el apartado XI.3. Una buena prueba de ello, nos comentaba un ama de casa asentada en Pozuelo de Alarcón, es el distinto destino que recibe el dinero ganado por los hijos solteros que aún viven con su familia. Según "la manera española", ese dinero queda en manos de los propios hijos, que se lo gastan en divertirse, en cambio según "la manera marroquí", ese dinero va al fondo común controlado por el padre. Pero lamentablemente, nos decía, muchos jóvenes marroquíes "hacen como los españoles", por ejemplo uno de sus propios hijos del que se quejaba porque "después de meses trabajando...nosotros no hemos visto ni una peseta". El interés de este ejemplo estriba para nosotros en que cualquier diferencia que parece existir de facto entre ambos colectivos se remite de inmediato a la "manera" de ser de cada uno de ellos. Se establece una relación de correspondencia entre cada categoría social y cada modo de conducta, que conduce a la esencialización de estos últimos. Pues en este caso concreto, resulta palpable y notorio el que la "manera española" se asemejó no hace tanto tiempo a la marroquí. Pero aquí se ha obviado este hecho, del que seguramente ni siquiera se tiene conciencia. Y así, lo que podía haber sido en otro caso una

contraposición entre "lo antiguo" y "lo moderno", en correspondencia o no a distintas categorías nacionales, se ha convertido en una contraposición directa entre dos rasgos culturales, sin necesidad de recurrir a asociación alguna con el principio modernizador. Realmente este caso resulta muy similar a esa contraposición que algunos informantes del Norte de Marruecos realizan entre su modo de vida y el que suponen que existe entre la "gente del Sur". Para muchos de ellos la normas de pudor más severas son "algo del Norte", los meridionales son diferentes. Estas diferencias culturales, que además tendrían que ser matizadas, no era remitidas por estos informantes, aunque otros sí lo hagan, a las diferencias existentes en cuanto al nivel de "modernización" experimentado por las distintas regiones de Marruecos. Del mismo modo, también se nos dice en ocasiones que esa "vergüenza", ya mencionada en el apartado X.6., que experimentan los hijos en presencia de sus padres es algo "muy propio del Rif. No como hacéis vosotros (los españoles) o la gente de Casablanca". De nuevo, el principio modernizador brilla aquí por su ausencia.

La falta de generosidad de los españoles tiene, no obstante, un ámbito privilegiado en donde puede ser ejercida. Se trata del modo en el que muchos de ellos se comportan con los marroquíes. En ocasiones, encontramos informantes que se quejan ásperamente de no ser tratados como se merecen. Ello no supone necesariamente ningún rechazo de la ideología nacionalista. Aún aceptando la preeminencia de los connacionales sobre los inmigrantes, en función del segundo rasgo fundamental de esta ideología, se puede denunciar, no obstante, que el trato recibido como inmigrantes es peor que el merecido, es decir, que la discriminación que se está sufriendo resulta excesiva. De este modo, el trato del que uno se considera merecedor puede determinarse no sólo en función de unos criterios morales de corte universalista. En este último caso habría que contraponer la discriminación que se está sufriendo con el trato igualitario del que son acreedores todos los seres humanos. Pero cuando no es así, cuando no se condena el nacionalismo ni el grupalismo, hay que recurrir a una argumentación bastante compleja. Si queremos entenderla, tendremos que proceder paso a paso.

Para empezar los dos grupos nacionales, españoles y marroquíes, son considerados como dos conjuntos humanos sólidos y solidarios, a la manera grupalista. Las relaciones que sus miembros entablan entre sí son concebidas, entonces, no como relaciones entre individuos independientes, sino como relaciones establecidas entre representantes de ambos colectivos. De este modo, los actos favorables y desfavorables cometidos por unos y por otros pasarán a engrosar una suerte de balance general de acciones positivas o negativas de cada una de las dos categorías nacionales con respecto a la otra. Siendo esto así, habrá que tomar en cuenta hechos tales como los intercambios comerciales entre ambos países, o los diversos acontecimientos, felices o desgraciados de su historia en común. En función de todo ello, aunque al inmigrante le pueda corresponder siempre necesariamente un cierto trato potencialmente discriminatorio, éste habrá de serlo luego mayor o menor dependiendo de cual sea en concreto el balance entre los dos grupos nacionales. Con ello, el grado de discriminación del que se habrá de ser acreedor no se calibrará ya únicamente a partir de la mayor o menor semejanza con respecto a los autóctonos, ni en función del mejor o peor comportamiento en la inmigración, sea éste visto desde un punto de vista individual o colectivo; habrá que tomar igualmente en consideración este nuevo criterio. Y justamente, en función del mismo muchos informantes se lamentan de que el trato del que son objeto es inmerecidamente desfavorable y de que, por ello, los españoles son poco generosos con ellos; no son justos a la hora de valorar el saldo global de sus relaciones con los marroquíes. En palabras de un joven habitante del poblado chabolista de Boadilla del Monte: "Nosotros ayudamos a Europa, a España, con la pesca, la fruta y todo. Hemos trabajado mucho en Europa. Ellos con el colonialismo han sacado mucho dinero de Marruecos. Y ¿mira ahora como estamos aquí!". De igual manera, otros informantes contrastaban la permanencia aún hoy en día de españoles en el Norte de Marruecos, sin mayores problemas, con la difícil situación que ellos experimentan en España. Nuevamente los españoles no dan en la misma medida en la que reciben.

No obstante, todas estos ataques o elogios proferidos a propósito de los españoles que hemos podido ir examinando a lo largo de este apartado, deben ser nuevamente asumidos con una cierta prudencia. Ya hemos señalado en el apartado anterior que muchos de estos juicios globales son formulados como extrapolaciones y legitimaciones de otros juicios más particulares, referidos a personas concretas y pronunciados en momentos igualmente concretos. Es ello lo que permite compatibilizar juicios generales totalmente opuestos. Y esta compatibilidad hace posible que la valoración global acerca de los españoles o de los marroquíes pueda ser en ocasiones relativamente equilibrada. Basta con recurrir a ese dicho tan difundido en Marruecos de que "en todas partes hay gente buena y gente mala". Tales afirmaciones pueden ser realizadas, por otra parte, por personas cuyos puntos de vista son por lo demás completamente opuestos. Estos juicios globales equilibrados son especialmente comunes cuando se trata de juzgar globalmente el trato que se recibe de los españoles. Así, por ejemplo, algunos habitantes del poblado chabolista de Boadilla del Monte nos contaban, por ejemplo, cómo el dueño de cierto bar que muchos de ellos frecuentan es muy amable con ellos, mientras que en otros locales no les atendían siquiera.

XI.5. Las semejanzas y diferencias entre españoles y marroquíes

La segunda hipótesis expuesta en el apartado XI.3. postulaba la existencia de una correlación entre la mayor o menor orientación hacia unas relaciones con los españoles de carácter amplio e intenso y la categorización de los mismos como más o menos semejantes o diferentes de los marroquíes. Esta mayor o menor proximidad puede determinarse de diversas maneras. Puede establecerse aplicando tanto los principios de valoración moral general, como por medio de la aplicación de componentes ideológicos de carácter islámico o modernista, así como a partir de ciertas semejanzas culturales generales. En cualquiera de estos supuestos, y no sólo en el último de ellos, la categorización de los españoles como más o menos semejantes o diferentes de uno mismo puede corresponderse en ocasiones con su categorización en concreto como más o menos semejantes y diferentes con respecto al propio grupo étnico y al propio grupo nacional. Dicho de otro modo, uno se pensará a sí mismo ante todo como "marroquí" o como "árabe" y pensará a los españoles ante todo como "españoles", "europeos" u "occidentales". En consecuencia, las semejanzas y diferencias entre uno mismo y estos españoles serán pensadas como semejanzas o diferencias entre el propio grupo étnico o nacional y aquellos otros de los cuales forman parte estos mismos españoles.

Cuando éste sea el caso, las categorizaciones resultantes de la aplicación de cualquiera de estos principios, morales, religioso, modernizador o culturales de diverso tipo, se corresponderán con las categorizaciones nacionales o étnicas. De este modo, el principio étnico o nacional en cuestión se asociará con los principios determinantes de estas otras categorizaciones. Por medio de tales asociaciones se establecerán las semejanzas y diferencias entre ambos grupos étnicos o nacionales. Pero también esta articulación entre principios puede adoptar un carácter vertical. En este segundo caso, todos o parte de los principios generales de valoración moral o algunos principios integrados dentro de los componentes ideológicos modernistas o islámicos, son incorporados a la combinación constituyente del principio de categorización étnico o etnonacional.

En cualquiera de estos dos supuestos, las articulaciones entre las ideologías modernista, islámica y nacionalista de las cuales nos hemos estado ocupando con cierto detenimiento en el Capítulo VIII, pueden ser analizadas ahora de un modo mucho más estrechamente ligado a la realidad concreta. Ya no se trata solamente de describir las articulaciones que pueden darse entre estos distintos componentes ideológicos, ni de las incompatibilidades potenciales que puedan aparecer como resultado de tales articulaciones, ni de las diferentes estrategias cognitivas con las cuales se puede intentar hacer frente a estas contradicciones ideológicas. Asimismo, tenemos ahora la posibilidad de abordar también articulaciones y contradicciones entre combinaciones de principios de carácter más

particular. Y podemos hacerlo además tomando en consideración el contexto social concreto en el cual se desenvuelven, lo cual nos obliga ante todo a prestar atención a la funcionalidad de estos procesos sociocognitivos en relación con el modo en el que el sujeto se inserta socialmente.

De igual manera, si anteriormente habíamos tratado de mostrar cómo la articulación, vertical u horizontal, entre el principio nacional y otros de carácter religioso, modernizador o simplemente moral permitía formular juicios valorativos globales acerca de los diferentes grupos nacionales, asociándolos o incorporándolos, a la supuesta naturaleza de los mismos, ahora, en cambio, nuestro punto de vista va a ser algo más amplio. Tenemos que continuar tomando en consideración los juicios valorativos, es decir, las adscripciones a las diferentes categorías generadas por un principio de carácter jerarquizador. Vamos, así, a ocuparnos, desde luego, de la proximidad o distancia en el seno de las escalas de este tipo. Pero asimismo tendremos que referirnos también a otras categorizaciones que no tienen en absoluto este carácter valorativo, que no suponen en modo alguno la adscripción a una escala de este género, sino simplemente el reconocimiento de diferencias moralmente neutras, aunque siempre relativamente cuantificables, como puede ser el caso precisamente de muchos de los juicios que se formulan acerca de las diferencias o semejanzas en el modo de vida o en la lengua, siempre que no se les añadan valoraciones morales. De este modo, nuestro campo de interés es, en cierto modo, más extenso de lo que lo era en el apartado anterior.

En esta línea, vamos a ir examinando a continuación algunas de las diferentes semejanzas y diferencias entre españoles y marroquíes, con sus distintos niveles de intensidad, que pueden establecerse mediante estos diversos principios de categorización. Trataremos de poner de manifiesto igualmente cómo estas distintas categorizaciones pueden también llegar a ponerse en correspondencia entre sí, dando lugar a juicios globales de carácter más complejo. Para nosotros todas estas categorizaciones resultan en principio interesantes, tanto si se ponen en correspondencia con otras de carácter étnico o nacional, como si no.

Vamos a comenzar esta tarea con el empleo que se hace en este caso de los componentes ideológicos modernistas. Ya hemos constatado en varias ocasiones anteriores que los marroquíes pueden quedar en muchos casos peor valorados que los españoles en función de su nivel de "desarrollo". Sin embargo, aquí no nos preocupa ya este problema, sino otro diferente, si bien vinculado con él. Se trata de que, dejando aparte la valoración moral respectiva de cada grupo nacional, una insistencia unilateral en la distancia entre ambos podría conducir a un incremento de la distancia entre el uno y el otro. Por esta razón, se puede intentar aminorar esta distancia, con el fin de que, en consecuencia, uno mismo resulte menos diferente de los españoles y se vuelva quizá también más fácilmente aceptable para ellos. Se insistirá, para ello, en esa relativa "modernidad" que ya ha alcanzado la sociedad marroquí. Y al tiempo que se procura elevar la valoración del propio grupo, las diferencias también pueden atenuarse mediante la vía contraria, rebajando los logros del otro. De este modo, quizá los españoles no sean al final tan modernos como pudiera parecer, quizá lo sean menos que otros occidentales: "En Europa y tal no hay paro, no hay paro. Es decir que España es un país pobre. Ahora, bueno, está trabajando, para ser algo, pero con la ayuda del Mercado Común". Si todo esto es así, las diferencias entre españoles y marroquíes no son entonces tan amplias como pudiera parecer.

Esta aminoración de la diferencia puede venir acompañada también de una desesencialización de la misma. Si existe en efecto una correspondencia entre cada categoría nacional y un determinado nivel de "desarrollo", esta correspondencia va a quedar establecida de facto, mediante un proceso inductivo, en un momento determinado. Pero, en cambio, no va a ser planteada de manera apriorística por medio de una asociación entre principios más o menos intensa, es decir, una asociación capaz de establecer con una determinada frecuencia una específica relación de correspondencia entre categorías.

"Lo moderno" o lo "atrasado" no van a ser propiedades intrínsecas de ninguna categoría nacional en particular. Todas las personas pueden "modernizarse", de la misma forma que también pueden quedarse "rezagadas" en la marcha de la historia. Por ello mismo, muchas veces se considera que el nivel de "modernidad" de la persona no depende tanto de la categoría nacional específica a la que se encuentre adscrita como de otras cualidades suyas, como la ideología política, la edad o el nivel cultural. Tanto en Marruecos, como en España, hay personas con ideas y conductas "antiguas" y "modernas". De lo que se trata, así, es de anular una determinada asociación entre principios que podría establecerse o, al menos, de despojarla de parte de su intensidad inicial.

Esta aminoración y desesencialización de las diferencias en cuanto al nivel de "desarrollo" puede resultar de gran utilidad con vistas al logro de dos objetivos diferentes, pero fácilmente compaginables. El primero consiste en una reivindicación de la posibilidad de alcanzar unas buenas relaciones con los españoles. Ello resulta lógico dado que las menores diferencias culturales en este aspecto seguramente favorecerán la buena marcha de estas relaciones. El segundo objetivo estriba en la reivindicación del derecho a ser bien tratado por parte de estos mismos españoles. Si uno es realmente una persona "moderna", no debe ser desvalorizado como alguien "atrasado", como alguien que no sabe cómo comportarse, merecedor de esa descalificación que nace como resultado de la aplicación combinada de una determinada versión de la ideología modernista y de ciertos componentes de naturaleza clasista, de la cual nos ocupamos ya en el apartado V.8. En nuestra opinión, estos dos objetivos van a ser propios especialmente de todos aquellos que adoptan un modo de inserción orientado hacia el logro de unas amigables e intensas relaciones con los españoles. Pero, naturalmente este objetivo no es privativo de quienes se han decantado por un modo de inserción más "integracionista". También puede ser perfectamente asumido por todos aquellos que aspiran a una convivencia amigable con los españoles y a ser respetados por ellos, aunque puedan valorar comparativamente más las relaciones con sus compatriotas y desarrollar un estilo de vida orientado primordialmente al logro de un adecuado reconocimiento social por parte suya.

A veces, quienes persiguen unas relaciones lo más intensas posibles con los españoles pueden estar empeñados también en acentuar las diferencias en cuanto al nivel de "desarrollo" entre su país de origen y el de acogida, por más paradójico que ello pueda parecer a primera vista. Es lo que ocurre cuando su objetivo no es sólo de intensificar estas relaciones con los unos, sino también atenuarlas con los otros, e incluso romper con parte de ellas. En un caso así lo más conveniente es insistir en los rasgos negativos del grupo del que se procede, o de una parte del mismo, y en su distancia con respecto al nuevo grupo del que se aspira, al menos parcialmente, a ser considerado y a considerarse un nuevo miembro y a ser tratado como tal. Con este fin, se insistirá en que se ha roto con un grupo escasamente o nada "moderno" para pasar a relacionarse ahora en mayor medida con otro que lo es más. En este caso no se pretende únicamente presentarse a uno mismo como merecedor de ciertas relaciones con los españoles, sino también de demostrar que no interesa mantener esas mismas relaciones con ciertos "paisanos".

Pero para que entonces uno mismo, en particular, pueda presentarse como alguien susceptible y merecedor de estas relaciones con los españoles, es preciso que tenga lugar también una desconexión entre las categorías nacionales y las generadas mediante el principio modernizador. Puede que la mayoría de los propios compatriotas sean unos "atrasados", puede que hayan de serlo durante mucho tiempo, puede incluso que muchos de ellos no tengan solución, pero uno mismo, y otros, sí han de ser ya de partida relativamente "modernos" y susceptibles de serlo aún más. De lo contrario, los cambios en la situación social, y posiblemente también en el modo de vida y en el de pensar, a los que se aspira, serían sencillamente imposibles.

De la misma manera que los componentes ideológicos modernistas pueden remodelarse de diversos modos y con efectos muy diversos, lo mismo ocurre igualmente con los de carácter islámico. Aunque las versiones más difundidas del principio religioso adscriben a cada grupo nacional a una categoría religiosa diferente y establecen además entre ambas una clara jerarquía valorativa, existen, sin embargo, dos eficaces estrategias cognitivas, encaminadas a lograr una relativa aproximación entre estas dos categorías religiosas. Cada una de estas dos estrategias se basa en el empleo de una versión distinta de este principio religioso. Y, dado que es posible compaginar varias versiones de un mismo principio, utilizando unas u otras según la situación concreta, estas dos estrategias no resultan en absoluto incompatibles entre sí.

La primera de ellas se basa en esa versión del principio religioso, según la cual son las prácticas externas, como los rituales y el respeto a los tabúes alimenticios o a las normas referentes al pudor, las que sirven para distinguir entre el musulmán y el no musulmán. Estas actividades son percibidas como signos del acatamiento de una determinada "Ley", una *Qaa'ida*. Quienes obedecen una "Ley" forman una comunidad y cada comunidad posee su propia "Ley". Se supone entonces con cierta frecuencia que debe existir también entonces una "Ley española", o incluso un "Corán de ellos", tal y como ya vimos en el apartado IV.8.. Algunos informantes remiten además a las diferencias entre estas dos "Leyes" una gran cantidad de rasgos diferenciales de estas comunidades que claramente no están justificados por código religioso alguno, tales como las diferencias existentes en los regímenes políticos de cada país o, incluso, las que atañen a sus comidas típicas. Aunque no se llegue hasta este extremo, el seguimiento de una determinada "Ley" constituye siempre el modo de demostrar la pertenencia a una comunidad dada. Dejar de hacerlo supone excluirse de ella. Es lo que les ocurre a los marroquíes que no practican, a los cuales se ve como una especie de desclasados, que "no tienen religión, ni musulmana, ni de cristianos, ni de judíos", y que "no valen nada". Este abandono de la práctica puede implicar incluso, hasta cierto punto, el ingreso en una comunidad diferente. Este es el caso de quienes "imitan a los *nasara*", de quienes puede llegar a decirse que "ya son igual que los españoles".

Una vez que se han encuadrado a los españoles dentro de una comunidad distinta de la propia, los juicios en torno a la misma pueden, sin embargo, ser de muy distinto carácter. Por una parte, existe una obvia compatibilidad entre la distinción radical entre las dos "Leyes", y el establecimiento de una jerarquización moral entre ambas. Pues, cuanto más distinto es algo de lo propio más fácil es condenarlo moralmente. Del mismo modo, resulta lógico comportarse de un modo comparativamente más favorable respecto a los miembros de la propia comunidad. Es ello lo que hace esta distinción tan fácilmente conciliable con el primer modo de inserción migratoria examinado en el capítulo anterior.

Pero también es posible establecer otras asociaciones distintas entre esta versión del principio religioso y aquellos otros principios que determinan la valoración moral y orientan la conducta. Para que esta asociación resulte factible, es preciso que la comunidad española sea vista como algo más semejante a la propia, que las "Leyes" de ambas puedan ser equiparables en ciertos aspectos. En aras de este objetivo, habrá que buscar equivalencias entre las propias prácticas religiosas y las de los españoles. La circuncisión será llamada "la Comunión nuestra", el *sba'* o imposición del nombre, en el que se degüella un cordero, será equiparado al Bautismo, sólo que "nosotros lo hacemos con sangre, no con agua". Asimismo, la "Ley española" ha de recibir una categorización moral más positiva. Para ello, basta con revalorizar también a la comunidad que se rige por ella, sacando partido de la ya mencionada valoración ambivalente que reciben los cristianos en el Islam. En ocasiones, con este fin, se reinterpreta sutilmente la tesis musulmana de que el mensaje divino se ha ido revelando a través de una sucesión de profetas enviados a diferentes comunidades. Estos profetas son ahora colocados casi en un plano de igualdad en cuanto a lo acabado de su predicación, en vez de como etapas sucesivas de un único proceso. Y lo mismo ocurre entonces con sus respectivos seguidores: "Musulmanes:

Mohamed; judíos: Musa; cristianos: Issa, todos igual, todos creen en Dios, todos tienen Libro, todos buenos, no hay grandes diferencias". Y para evitar contradicciones, las referencias a las adulteraciones judeo-cristianas de la Revelación son omitidas por esta vez. De este modo, se concluye con que ambas comunidades son creyentes, "cristianos bien, musulmanes bien: todos creen en Dios". Se dice que muchos nasara, al final, como son buena gente, podrán entrar en el Paraíso. Una vez que se ha reconocido a los cristianos como fieles de una "religión de Dios"- aunque peor que la propia -, es fácil valorarlos después bastante positivamente tanto a ellos, como a su "Ley". Y asimismo, estos cristianos relativamente cercanos a la propia comunidad pueden por ello mismo ser susceptibles de islamizarse. Es lo que ocurre especialmente cuando la persona de la que se habla es apreciada personalmente. Se puede entonces señalar que ciertos españoles, con los que se mantiene amistad, son buenas personas y que, por ello precisamente, lo más seguro es que al final logren la salvación, pese a no ser musulmanes en el momento actual.

Ni esta relativa equiparación con los españoles, ni su relativa valoración positiva, ni el reconocimiento de su capacidad para avanzar hasta la condición de musulmanes, implican necesariamente una mayor proclividad a relacionarse con ellos. Tan sólo permiten respetarlos en mayor medida que en otros casos, garantizando una actitud más amistosa. No tienen por qué venir acompañadas de cambio alguno en el modo de inserción migratoria ni en el estilo de vida. La "Ley" de los españoles sería relativamente respetable, pero ante todo para ellos. Los musulmanes no deben imitarla, ya que dado que los españoles pertenecen a una "comunidad" distinta con una "Ley" distinta, imitar sus conductas supondría adoptar otra "Ley" y, por lo tanto, cambiar de comunidad, haciéndolo además para peor. Por ello, en principio, el uso de este específico entramado de principios se corresponde muy bien con el proyecto migratorio en el cual la emigración se concibe como un sacrificio, deseablemente provisional, necesario para asegurar la propia supervivencia y, con suerte, una futura promoción social en Marruecos.

No obstante, estas posturas también resultan compatibles con ese otro proyecto dirigido a adoptar ciertos aspectos del estilo de vida de los autóctonos, en aras de unas relaciones más intensas y amigables con ellos. Si la "Ley" de los españoles ostenta una indudable dignidad, y se va a vivir entre ellos, resulta razonable y correcto, adoptarla total o parcialmente, con el fin de alcanzar un tipo de inserción más cómodo. Esta postura es practicada y expuesta por quienes mantienen un proyecto migratorio en el que se reconoce que se va a residir en España por un largo período tiempo y aspiran a hacerlo lo más confortablemente posible. "Coger la 'Ley española' es la única manera de integrarse", nos dice una joven nacida ya en España. Su padre, llegado hace tres décadas, se muestra de acuerdo con ella: "Si están en España, bien que cogen la 'Ley española'". De sí mismo dice que como fue educado en la "Ley vieja", ya no puede cambiar. Por eso, cumple relativamente con los preceptos islámicos. Y cuando su hija cocina carne de cerdo, le hace luego lavar todos los instrumentos de cocina con lejía (Castien, 1996 y 2000: apartado VIII). Dando un paso, más se puede, como ya observamos en el apartado anterior, llegar a aceptar o incluso animar el matrimonio de los hijos varones con mujeres españolas. El último paso de este proceso, que sólo algunos ya se aventuran a dar, es la aceptación, e incluso la valoración, de una eventual conversión de los hijos al Cristianismo, una apostasía absolutamente condenable desde posiciones más "ortodoxas".

La segunda estrategia sociocognitiva que hemos detectado se basa en la utilización de esa otra versión del principio religioso, en cuya combinación constituyente ocupan un lugar central los principios simples que clasifican las creencias y las actitudes morales generales. Sólo es ahora un buen musulmán "quien tiene un corazón limpio; un corazón blanco". Por contra, la práctica ritual, los tabúes o las normas del decoro reciben mucha menor importancia. Lo importante ya no es rezar, sino "llevar a Dios dentro", y "al que cree de verdad no le hace falta vestirse de blanco ni salir a la calle a rezar". Las costumbres y las prácticas rituales no son sino hechos poco importantes en sí, de las que se puede

prescindir, si es necesario. Ser un buen musulmán es ser ante todo una persona con unas determinadas cualidades morales. La práctica ritual, si no va acompañada de ellas, carece de valor a los ojos de Dios: "es lo que nos dice el Profeta, si alguien reza y todo eso, pero luego miente y habla mal de los demás, ése seguro que va al fuego, pero si no reza o no hace Ramadán y tal, pero luego ayuda a todo el mundo y tal, ése seguro que al final va al *Yenna* (Paraíso)". Es así como, de acuerdo al proceso examinado más arriba, en el apartado XI.2., tiene lugar una relativización del valor de la práctica ritual en comparación con las creencias y valores, que puede desembocar incluso en una desvinculación entre la primera y los segundos. Cuando es así, una gran parte del estilo de vida deja de ser un campo de aplicación para el principio religioso, con lo que queda de hecho secularizado. Se ve despojado de su anterior propiedad social de servir de marca identificadora de la pertenencia grupal. El ser musulmán ya no se asocia tan estrechamente con un determinado modo de conducta. Se puede serlo, sin tener que seguir estrictamente una "Ley", al contrario de lo que ocurría en el caso anterior.

Pero naturalmente esta secularización más o menos profunda del estilo de vida no implica en modo alguno una secularización completa de la existencia. Ya apuntamos en el Capítulo VIII nuestra disconformidad con aquellos planteamientos, de carácter más bien teleológico, de acuerdo a los cuales la secularización parcial de la vida social producida hasta el momento en muchos lugares anunciaría una futura secularización completa de la existencia humana o, dicho de otro modo, la muerte de la religiosidad. Por el contrario, en nuestra opinión, esta secularización no supone en sí la desaparición de la orientación religiosa ni de las ideologías ligadas a la misma, las cuales ven disminuido su inicial campo de aplicación, pero nada más. En nuestro caso concreto, esta secularización parcial no tiene por qué implicar la desaparición de la orientación religiosa en sí, aunque disminuya obviamente su peso dentro de la orientación vital global de la persona.

Resulta fácil comprender que esta versión del principio religioso sea muy usada por aquellos que en mayor o menor medida modifican su estilo de vida, en parte con el fin de lograr unas relaciones menos discriminatorias con los españoles. Ahora pueden hacerlo, sin dejar de considerarse musulmanes. Incluso, como las creencias y los valores morales generales de musulmanes y cristianos se asemejan bastante, ambas confesiones pueden ser agrupadas dentro de otra categoría social más amplia, como la de los *creyentes*, al igual que ya hicieron ciertos sufíes, hecho éste al que ya nos referimos en el apartado VI.5. Dado que las creencias y los valores morales del Islam son similares a los del Cristianismo se esboza entonces una cierta *convergencia* entre ambos. En la medida en que se insiste en lo que de común tienen el Cristianismo y el Islam, la confesión religiosa ya no es la base de una adscripción de españoles y marroquíes a categorías sociales distintas, sino de su común englobamiento dentro de otra más general. Así, la religión deja de ser un factor de separación para pasar a serlo de unificación. Un informante de más de cincuenta años, establecido en España desde hace treinta y casado con una española nos ofrece un ejemplo paradigmático de todo lo anterior. Para él "la religión de hoy en día es creer en Dios- en España se le llama Dios; en Marruecos Allah y en Francia Dieu - y amar al prójimo". Relata como cuando, invitado a alguna boda o algún bautizo católicos, ha entrado en una iglesia se ha sentido "igual de a gusto" que en una mezquita. Su mujer, por su parte, estando con él en Marruecos, ayunó durante el Ramadán. Cuando su hija de nueve años se empeñó en hacer la Comunión con sus compañeras de clase, sus padres accedieron a este capricho suyo y la bautizaron previamente, para que así pudiera ser. Pero por lo demás, la niña no ha sido educada en ninguna de las dos religiones en particular. Como el ritual religioso es poco relevante, su práctica no compromete con ninguna religión específica (Castien, 1996 y 2000: apartado VIII).

Y del mismo modo que se puede jugar con los componentes ideológicos modernistas e islámicos para aproximar o alejar a ambos grupos nacionales, también se puede perseguir cualquiera de estos dos efectos por medio simplemente de una manipulación del principio etnonacional, sin hacer referencia a ninguno de ambos componentes ideológicos. Es lo que ocurre cuando se alude entonces al

pasado de España, desigualmente conocido, plasmado en la arquitectura, en el vocabulario o en el parecido entre el flamenco y la música árabe o en un modo de vida, en el que hay "más confianza" entre las personas que lo habitual en el Norte de Europa, o en donde se pasa más tiempo en la calle, así como a la importancia de la presencia de los españoles en el Norte de Marruecos durante casi medio siglo, presencia que ha dado lugar a préstamos lingüísticos en lo que se insiste reiteradamente, culinarios, como la tortilla de patata, y en general a un conocimiento a veces bastante profundo por parte de los habitantes de la zona de la realidad española. Y asimismo, entre estos rasgos culturales compartidos puede figurar también la presencia de ciertas virtudes morales de carácter más general. Es lo que ocurre con esa cierta generosidad a la hora de darse a los demás o con la sinceridad que pueden atribuirse alternativamente en mayor medida a españoles o marroquíes, pero por ello mismo, también en ocasiones a ambos a la vez en mayor medida que a los habitantes de otros lugares, y que constituye la base de esa "confianza" a la que acabamos de referirnos.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Concluido el último capítulo de esta investigación, llega el momento de volver la vista atrás y de reflexionar brevemente sobre el trabajo que hemos estado realizando hasta el momento, sobre todo aquello que quizá pueda haber aportado a nuestros conocimientos y sobre todo aquello que quizá pueda ayudarnos a avanzar en el futuro, pero también sobre todo aquello de lo que hemos tenido que desentendernos aquí, sobre todas esas vías que hemos renunciado a transitar, aunque sea temporalmente, en aras de un avance más efectivo por el particular camino que hemos elegido en esta ocasión.

A lo largo de las páginas anteriores nos hemos esforzado por mantener un difícil equilibrio entre distintas tradiciones teóricas y metodológicas, tratando de conciliarlas en el seno de un enfoque transdisciplinar. Por esta razón, vamos a comenzar estas conclusiones con algunas reflexiones muy generales acerca del modo mediante el que hemos intentado alcanzar este objetivo. Esperamos que estas breves observaciones faciliten la comprensión de las distintas opciones epistemológicas por las que nos hemos ido decantando sucesivamente y nos permitan también sopesarlas favorable o desfavorablemente a partir de un mayor número de elementos de juicio. Realmente, esta conciliación entre distintas tradiciones no ha sido en modo alguno una labor sencilla. Por una parte, ha sido preciso recurrir a la tradición etnográfica, propia en especial de la Antropología, embarcándonos en una descripción, a veces un tanto detallista, de lo que la gente hace y dice. Por la otra, hemos tratado de trabajar a partir de una serie de hipótesis, formuladas con un distinto nivel de generalidad, tomadas en su mayoría del bagaje teórico de la Psicología Social. Tanto uno como otro enfoque poseen sus ventajas y sus inconvenientes.

El método etnográfico nos proporciona un retrato enormemente rico y denso acerca del concreto aspecto de la realidad humana del que queremos ocuparnos. Esta riqueza y densidad implica ya, como mínimo, un cierto realismo, en la medida en que implica hacer justicia a la complejidad de nuestra existencia. Pero no obstante, los trabajos etnográficos suelen plantearnos a menudo un problema un poco espinoso. Son descripciones que pueden parecernos muy plausibles y verosímiles, pero de cuya veracidad no podemos estar nunca a fin de cuentas demasiado seguros. Para que pudiéramos estarlo en un mayor grado, sería necesario que pudiéramos formular con una cierta precisión una serie de hipótesis acerca de la realidad que estamos abordando y que asimismo estas hipótesis pudiesen ser relativamente contrastables a partir de unos datos empíricos más o menos claros y extraídos de la misma. Pero ninguna de estas dos condiciones de partida podrá ser satisfecha, si no llevamos a cabo previamente una cierta delimitación de nuestros intereses. No podemos aspirar sensatamente a estudiarlo todo a la vez y detalladamente. Ciertamente, el holismo, esa capacidad para captar la interrelación entre los diferentes elementos de la vida social, constituye una de las grandes virtudes de la tradición antropológica en general y sin duda una de sus mayores contribuciones al desarrollo de las Ciencias Sociales. Sin embargo, tan cierto como esto lo es el que, por más que sea aconsejable preservar esta globalidad, si queremos avanzar realmente en nuestros conocimientos, estamos obligados a la fuerza a reducir la amplitud de nuestra curiosidad. Estamos forzados a centrar nuestra atención en algún pequeño fragmento de esa totalidad más amplia de la que forma parte. Sólo cuando lo hagamos, podremos definir con una cierta precisión cuáles son realmente las relaciones existentes entre un conjunto necesariamente limitado de variables. Ello nos brindará la oportunidad de formular una serie de hipótesis relativamente claras y, por ello mismo, más fácilmente contrastables. En nuestro caso concreto, en el cual nos hallábamos interesados por las construcciones ideológicas más ligadas a ciertas facetas muy determinadas de la interacción social, esta exigencia general se ha

plasmado en una exploración bastante intensiva del material etnográfico más estrechamente ligado a este específico campo de estudio, así como en una reflexión teórica acerca del mismo, elaborada al compás de esta exploración. Todo ello nos ha impulsado inevitablemente hacia la tradición psicosocial en busca de herramientas que puedan sernos de utilidad.

Generalmente, esta tradición trabaja con unas hipótesis precisas y definidas y muy centradas en una problemática delimitada con más nitidez. De este modo, lo que pierde en amplitud lo gana en intensidad. En principio, esta situación parecería la más adecuada para lograr esa precisión y esa claridad de ideas que con tanta frecuencia echamos en falta en los trabajos de corte más etnográfico. Sin embargo, muchas veces las cosas son bastante diferentes. Con frecuencia, las hipótesis habituales en la Psicología Social ostentan un nivel de generalidad un tanto elevado. Atañen a un conjunto no demasiado extenso de variables generales que han de ser seleccionadas mediante el pertinente proceso de abstracción analítica. De ahí que se presente tan a menudo el riesgo de incurrir en un formalismo más o menos acentuado, que al tiempo que nos procura un retrato demasiado esquemático de la realidad que tenemos entre manos, nos priva de la posibilidad de contrastar eficazmente las hipótesis con las que intentamos entenderla, puesto que su mismo nivel de generalidad garantiza una suerte de "ajuste flexible" entre los datos y la teoría, que nos permite hacerlos encajar entre sí del modo más conveniente en cada ocasión para nuestros fines. El resultado final es entonces la plausibilidad simultánea de hipótesis muy diferentes entre sí. Queramos o no, a pesar de todas las apariencias y pretensiones de las que pueda hacer gala una metodología ingenuamente positivista, las dificultades para contrastar nuestras afirmaciones siguen allí. Al carecerse de una descripción suficientemente detallada de las concretas elaboraciones ideológicas a las que se entrega la gente y del concreto medio social en el cual las elaboran, se acaba forzosamente por construir unos modelos excesivamente abstractos, a los que la realidad concreta se les escapa incesantemente por una multitud de rendijas.

Cada uno de estos dos enfoques parece poseer, pues, lo que le falta al otro, y viceversa. En el primer caso, tenemos ante nosotros una encomiable capacidad para la descripción detallada, que lamentablemente no acostumbra a venir acompañada de la deseable explicitación de las hipótesis mediante las que se intenta organizar la información empírica. Qué duda cabe de que esta permanencia en un segundo plano de muchos de los presupuestos teóricos que subyacen a la descripción de los hechos constituye una excelente argucia para dotar a ésta última de un aire más "natural", al tiempo que la vuelve más ágil y atractiva, desde un punto de vista estrictamente literario. Pero habría que preguntarse si estas ganancias compensan las pérdidas en claridad y precisión a las que vienen unidas, cuando lo que nos interesa en primer término es ofrecer una versión, en principio sólo potencialmente verosímil, de lo que ocurre, la cual para poder ser adecuadamente contrastada y criticada por uno mismo y por los demás ha de encontrarse formulada lo más explícita y límpidamente posible. Y sólo cuando logramos esta explicitación, podemos igualmente ser lo suficientemente precisos a la hora de exponer nuestras hipótesis acerca de las razones por las cuales la gente se conduce del modo en el que lo hace. De este modo, la operacionalización y la reflexión teórica constituyen dos requisitos necesarios para alcanzar una descripción más detallada de la realidad a la que nos enfrentamos, igual que son también una condición imprescindible para acabar con nuestras ilusiones a propósito de la "naturalidad" de cualquier descripción de la misma. Lo que estamos presentando siempre es sólo una versión de los hechos, entre otras posibles. En modo alguno es algo que basta con captar pasivamente. Hay que construirlo de un modo activo con ayuda de la teoría. Pero ello no significa que cualquier versión sea igual de válida que otra. Todas ellas deben ser puestas a prueba en función de su coherencia y de su capacidad para organizar los datos sin violentarlos. Es por todas estas razones por las cuales somos de la opinión de que si queremos realmente profundizar en el estudio de la dinámica ideológica de las personas, estamos obligados a servirnos no sólo del rico caudal teórico de la tradición psicosocial, sino también asimismo de algunos aspectos generales de su modo de proceder, como la tendencia a delimitar de un modo razonablemente preciso los problemas teóricos, a presentar sus

hipótesis y análisis con la debida precisión y operacionalización y a intentar encuadrar los datos empíricos dentro de un marco conceptual capaz de permitir su uso ulterior como instrumentos de contrastación.

Pero esta necesidad es recíproca. Pues en el caso de este enfoque psicosocial, nos encontramos a menudo con que esta explicitación y operacionalización ha tenido lugar sin duda, pero, en cierto modo, en el vacío. La teoría opera con frecuencia sobre un base empírica demasiado genérica. Las distintas variables han sido quizá seccionadas demasiado apresuradamente de la totalidad de la que forman parte y ello ha conducido a que detrás de ellas no se alcance todo el "bagaje de realidad" que debería estar haciéndolo. Hay una falta de riqueza, de profundidad, de densidad, que salta a la vista desde el primer momento, aunque sea intuitivamente. Y cuando se procede a comparar los modelos que se han construido con la realidad concreta, a la que supuestamente se refieren, constatamos demasiado a menudo que a fin de cuentas una inmersa una porción de esta última no se ve afectada en absoluto por estos modelos. Es como si la sobrevolasen sin llegar nunca a posarse sobre ella. Hay como una especie de incapacidad intrínseca para aprehender lo concreto.

Parece entonces razonable intentar compaginar el recurso a la metodología etnográfica y al rigor analítico de las teorías psicosociales, centradas en porciones de la realidad cuidadosamente circunscritas. El análisis psicosocial ha de enriquecerse con las aportaciones de otras disciplinas, so pena de quedar atrapado en un nivel demasiado abstracto, y, a veces, bastante estéril. Pero, al mismo tiempo, puede resultar muy fecundo para la investigación etnográfica, suministrándole modelos teóricos más acabados, que le ayudarán a interpretar más rigurosamente los ricos materiales empíricos de los que se sirve. Es esto precisamente lo que hemos intentado hacer a lo largo de las páginas anteriores. Pero es únicamente al lector a quien le incumbe juzgar si realmente lo hemos conseguido. En cualquier caso, el específico modo en el que hemos compaginado estos dos enfoques fundamentales ha obedecido a unos objetivos muy particulares. Nuestro principal propósito ha sido servirnos de los desafíos que nos plantea un específico conjunto de fenómenos empíricos como un acicate para la teorización. Se trataba de eludir la teorización en abstracto, procurando por el contrario que nuestras reflexiones permaneciesen en constante confrontación con el mundo real. No obstante, esta función de fuente de inspiración ha constituido únicamente la primera de las funciones que le hemos encomendado a nuestro material etnográfico. A ella hemos añadido la de servir como un banco de pruebas para calibrar la pertinencia de los resultados de las reflexiones que él mismo nos inspiraba. Pues, el valor de estas reflexiones habrá de calibrarse a la fuerza en función de su capacidad para organizar nuestras experiencias. Es así como ha de tener lugar a nuestro entender un continuo movimiento desde la empiria hacia la teoría y desde la teoría hacia la empiria.

Podría llegar a pensarse que semejante movimiento circular puede dejarnos, sin embargo, atrapados dentro de un círculo vicioso. Nos apoyaríamos únicamente en ciertos hechos, a los que interpretaríamos en exclusiva de una manera determinada. Después confrontaríamos esta interpretación con estos mismos hechos ya seleccionados de antemano, con lo cual la convalidación quedaría forzosamente garantizada. La refutación sería, en consecuencia, una opción alto improbable. Pero, con ello, sería harto difícil ir progresando en nuestros conocimientos, en tanto este progreso es siempre el fruto ante todo de la sustitución de unos modelos teóricos por otros que parecen más aptos para estructurar la realidad. Sin embargo, creemos que existe una manera relativamente sencilla para evadirse de este peligro. Simplemente, hemos de ser capaces de confrontar nuestros modelos con nuevos materiales empíricos, extraídos progresivamente en mayor cantidad, de nuestro propio campo de estudio. En la medida en que estos modelos parezcan salir airoso una y otra vez de su confrontación recurrente con ese creciente manantial de datos que nos proporciona día a día la investigación etnográfica, podremos empezar a pensar que estamos yendo por el buen camino.

Es ésta la estrategia a la que hemos recurrido en esta investigación. Gracias a ella hemos logrado ordenar una multitud de hechos muy variados de un modo que nos parece bastante razonable, y que esperamos que también se lo parezca a nuestros lectores. Y este material ya ordenado ha sido dispuesto en apoyo de nuestra particular perspectiva teórica. Es así como hemos conseguido describir y analizar sucesivamente las diferencias entre las orientaciones y las formas de pensamiento más ligadas a la existencia cotidiana y las de carácter más intelectual, así como las complejas relaciones que se establecen entre unas y otras; las ideologías que juegan un papel básico en la conformación del modo de pensar de nuestros informantes, y que les suministran asimismo los marcos orientadores para manejarse en su vida social; los modos en que intentan solventar los problemas cognitivos que les ocasiona el empleo simultáneo de varias de estas ideologías; las distintas combinaciones entre las mismas que se establecen finalmente, junto con sus relativas relaciones de correspondencia con los distintos modos en que ellos intentan adaptarse a la nueva situación social a la que se encuentran enfrentados. En todos estos casos nos hemos esforzado por elaborar una representación de la realidad mínimamente coherente y capaz de dar cuenta de una amplia masa de material empírico. La lucha contra el formalismo ha sido uno de nuestros principales objetivos, junto con el intento paralelo de rehuir lo anecdótico, prestando únicamente atención a aquellos hechos que parecían tener algo que decirnos con respecto a nuestra particular problemática teórica.

Esta problemática versaba en líneas generales acerca de la dialéctica entre la actividad cognitiva y la actividad práctica, y más en concreto acerca de esa faceta particular de la misma, conformada por los procesos mediante los cuales tiene lugar la adaptación de la primera a la segunda. En relación con la misma, el estudio de los procesos de adaptación experimentados por los colectivos inmigrantes, y más en concreto por aquel del cual nos hemos ocupado aquí, nos parecía una operación de una importancia clave en su doble condición de inspiradora de nuevas hipótesis y de primer banco de pruebas para calibrar el valor de las mismas. Son varias las virtudes que este objeto de estudio nos ha venido demostrando al respecto a lo largo de nuestro trabajo. Ante todo, los rápidos cambios a los que se ve sometida su existencia requieren de otros similares en el plano del comportamiento personal y del pensamiento. Estos cambios atañen de manera más específica al conjunto de las relaciones sociales que han de entablarse en el nuevo entorno social. No se trata únicamente, aunque todo ello ostente ya de por sí una gran relevancia, de que ahora haya que relacionarse con personas diferentes, que se rigen además por normas muy distintas de las que uno conocía en su medio de origen. Junto a todo ello no hay que olvidar tampoco que la condición del inmigrante se caracteriza en la mayoría de los casos por una cierta desvalorización y subordinación a los deseos y expectativas de la población autóctona. De este modo, su condición se resume en muchas ocasiones en una discriminación bruscamente adquirida. Esta situación fuerza a quien la sufre a una adaptación a la realidad circundante, que puede ser de diversos tipos. No existe una sola y única respuesta posible. Pero es necesario siempre responder de algún modo. Ello abre todo un abanico de posibilidades, conformadas cada una por una forma en particular de relacionarse con el medio social.

Cada una de estas formas de interacción implica una remodelación más o menos intensa de las antiguas formas de pensar, incluso aunque esta remodelación tenga lugar precisamente a través de la puesta en marcha de una serie de barreras defensivas frente a posibles cambios, las cuales antes resultaban sencillamente innecesarias. Es esta necesidad de adaptación al medio la principal responsable, o así lo creemos nosotros, de que tenga lugar la remodelación cognitiva de la que nos estamos ocupando. Pero a ella se añade la propia toma de contacto con todo un nuevo repertorio ideológico, contacto que hace posible el enriquecimiento del bagaje ya poseído hasta el momento y, por lo tanto, su transformación en mayor o menor amplitud, si bien en nuestra opinión el aprovechamiento de estas oportunidades para el enriquecimiento cognitivo se encuentra supeditado ante todo al tipo de adaptación al entorno por el que se haya optado, tanto en el plano de la práctica, como en el del pensamiento. Por último, hay que señalar que lógicamente el cambio experimentado es

a menudo un cambio parcial, encaminado a modificar ciertas facetas del comportamiento o del pensamiento, y a preservar otras. Por eso, la emigración no supone únicamente un acicate para el cambio, sino también un estímulo para un cierto conservadurismo, para tratar de mantener ciertos elementos culturales originarios, incluso bajo condiciones poco propicias. Son éstos los factores que hacen de ella un extraordinario laboratorio para la investigación social.

Esta ha sido la perspectiva desde la que hemos trabajado a lo largo de toda esta investigación, tratando de avanzar acompasadamente por los caminos de la reflexión teórica y la etnografía. Siendo nuestro objetivo fundamental el servirnos de un campo de estudio en particular para desarrollar una problemática teórica muy concreta, nos hemos desentendido intencionadamente de otras muchas cuestiones por las que en otras circunstancias podíamos habernos interesado perfectamente. Para nosotros la investigación empírica ha sido en todo momento más un medio que un fin, ha sido ante todo un puente para acceder a unas problemáticas teóricas bastante generales. El centro de nuestra atención ha estado constituido por ciertos procesos psicosociales que parecen darse con especial intensidad y nitidez entre el colectivo del que nos hemos ocupado, pero no lo ha estado en modo alguno por otras muchas facetas de la vida de este mismo colectivo, susceptibles ciertamente de ser estudiados y que llevan siéndolo además desde hace varios lustros. Nos hemos desentendido, así, en buena medida de las cuestiones más sociodemográficas, como, por ejemplo, la cuantitativización y distribución geográfica u ocupacional de esta población. De igual manera, en general hemos preferido no atender a cuestiones de "macrosociología" como lo son las grandes tendencias futuras que podrían estar actuando sobre este colectivo. Nuestro objetivo ha sido explorar, en cambio, otros fenómenos que habitualmente son objeto de un menor interés. Es lo que ocurre con esos procesos psicosociales más "moleculares" que subyacen a estos otros procesos sociológicos de carácter mucho más vasto, de los que tanto se han venido ocupando en las dos últimas décadas los estudios sobre inmigración en España. Se trataba de prestar atención a una serie de pequeños eslabones de la cadena que de ordinario se dan como sobrentendidos. Por ello, hemos insistido tanto en el análisis de sucesos o declaraciones que de otra manera se hubiesen considerado meramente anecdóticos. Hemos intentado poner de manifiesto la dignidad y la profundidad de lo que muchas veces se consideran acontecimientos desprovistos de importancia. Por eso ha sido necesario afinar tanto y detenerse tanto examinando situaciones personales concretas.

En la misma línea, hemos rehuido igualmente cualquier pronunciamiento de tipo ético o político, no porque no tengamos opiniones al respecto, sino porque nos parecía que estas cuestiones, habida cuenta de su importancia intrínseca, se merecen un tratamiento por separado, en vez de unas cuantas glosas apresuradas adjuntadas al final de una exposición más bien aséptica, tal y como muchas veces se acostumbra a hacer. Hemos preferido entonces dejarlas para mejor ocasión, en vez de intentar liquidarlas de forma apresurada y necesariamente insuficiente.

Pero no se trata únicamente de que nos hayamos desentendido total o parcialmente de muchas cuestiones de las que se ocupan habitualmente los estudios sobre inmigración. Asimismo, en lo que respecta a nuestro específico objeto estudio, el constituido por los procesos de elaboración ideológica entre nuestros informantes, nos hemos decantado también por ciertos objetivos en concreto, abandonando otras posibles alternativas que se presentaban ante nosotros. Empeñados en una investigación exploratoria, apoyada en lo fundamental sobre la observación participante, hemos tenido que renunciar a los beneficios que nos hubiera podido deparar un diseño de investigación más cerrado, encaminado a contrastar la veracidad de las hipótesis formuladas acerca de las relaciones entre un número relativamente restringido de variables previamente delimitadas. Hemos explicado ya la necesidad de que este trabajo, en principio perfectamente factible, venga precedido por otro previo y mucho más intenso de indagación etnográfica y de reflexión teórica. Quizá sea mejor refrenar nuestro afán por resolver en poco tiempo, mediante una serie de hipótesis relativamente simples, las cuestiones

más complejas de la existencia humana. Quizá sea mejor proceder un poco más despacio. Ya habrá seguramente tiempo más adelante para actuar con más orden y más rigor metodológico, aunque también quizá con menos imaginación y creatividad. Mientras tanto, debemos seguir haciendo lo que realmente estamos haciendo ya en gran medida: realizar investigaciones que nos muestran la complejidad de nuestros objetos de estudio y nos permiten ir introduciendo orden en nuestras percepciones, si bien de un modo todavía relativamente laxo y "blando".

Creemos que este reconocimiento de lo que realmente se hace, y se puede hacer, en muchos casos debe prevenirnos contra dos tentaciones entre las que se debate permanentemente el pensamiento social. Una de ellas es la tendencia a imitar mecánicamente lo que se supone que hacen las Ciencias Naturales hoy en día, ignorando los siglos de tanteos y dilaciones que precedieron la etapa en la que actualmente se encuentran. La otra estriba en ese afán por levantar un muro infranqueable entre el ser humano y el resto de la realidad, dando por sentado que sobre ambos han de aplicarse modelos teóricos absolutamente opuestos. De ordinario, estas aseveraciones reposan sobre una postura "humanista" que hace hincapié de manera unilateral en la capacidad de autonomía de sujeto, haciendo de su libertad una especie de propiedad metafísica, absolutamente inaprehensible. Nosotros por el contrario, creemos que la libertad y la creatividad de la persona son hechos indudablemente reales, pero también indudablemente limitados, a los que se puede llegar a entender algún día en términos teóricos, si bien es preciso para ello ir comenzando la construcción de unos modelos capaces de hacer justicia a la extraordinaria complejidad de ese sistema que es el ser humano. Tan erróneo nos parece reducir la complejidad de este sistema a la sencillez de cualquier mecanismo simple, sea éste una máquina o un organismo vivo más sencillo, como el cruzarnos de brazos y divagar en abstracto sobre la inaprehensibilidad final del ser humano, conformándonos entonces con la descripción y comprensión de los significados que presuntamente otorga la gente a sus actos.

Guiados por esta visión general acerca de la naturaleza humana y de las tareas a las que debemos consagrarnos en el momento presente, hemos optado por dar prioridad aquí a la descripción y el análisis en detrimento de la explicación en el sentido estricto del término. Hemos buscado ante todo agrupar y organizar una serie de hechos empíricos dentro de unos modelos teóricos preparados para tal fin. En virtud de este ordenamiento, los hechos abordados han dejado de existir sin más, para pasar a conectarse entre sí. De este modo, el comportamiento de las personas ha adquirido sentido al quedar insertado dentro de unos sistemas más amplios, dentro de unos modos de inserción más generales, y en un nivel aún más abstracto, sus formas de pensar y de actuar han podido ser remitidas a unas determinadas combinaciones entre principios de categorización. Más en concreto, tales operaciones de remisión han sido en casi todos los casos de dos tipos. Por una parte, hemos procurado vincular diversos actos o pensamientos aislados con una serie de esquemas generadores de carácter cognitivo, como lo son los distintos entramados de principios que hemos ido examinando. Por la otra, hemos vinculado también estos mismos actos y pensamientos con una serie de modos de comportamiento más generales, ligados a toda una serie de factores sociológicos, como el nivel cultural, la situación legal, la ocupación laboral y otros.

Ambas operaciones de remisión se completan entre sí. La primera, al vincular los hechos con unos determinados esquemas generadores, está remitiéndolos en realidad a una serie de reglas de producción. Es aquí donde suelen concluir su trabajo una gran parte de los enfoques imperantes en las Ciencias Sociales. Se trataría de desentrañar las reglas, normas, esquemas o cómo se les quiera llamar, de donde emanan los actos de las personas, ya que conociéndolos se habrá resuelto automáticamente el enigma que encierran estos últimos. En relación con estas exigencias, el trabajo del investigador se nos presenta, dentro de lo que cabe, como una labor relativamente sencilla. Tiene que esforzarse simplemente por abstraer del material discursivo y simbólico con el que trabaja unas claves ideológicas, limitándose a ser un simple "intérprete" de este material. En cuanto a la remisión a

factores causales clásicos, como lo son los que constituyen el perfil sociológico de la persona, o el contexto en el que ésta se encuentra inmersa, tampoco es tan difícil salir airoso. Es siempre relativamente sencillo vincular hipotéticamente lo que la gente hace, dice y presuntamente piensa con ciertos hechos externos.

El problema estriba en que ambos procedimientos tropiezan muy pronto con claras limitaciones. En el caso del primero nos encontramos con el grave inconveniente de que los esquemas generadores que se pueden detectar en el sujeto son casi siempre muchos y muy diversos entre sí. No hay un sistema sencillo, armónico y coherente, al que se puedan remitir sin más sus actos, sus dichos y sus pensamientos. Las contradicciones internas dentro de su aparato ideológico se vuelven manifiestas a poco que nos decidamos a prestarles atención. Si el sujeto se decanta por unos u otros esquemas generadores, si al final priman para él en distintas situaciones unos objetivos y unas normas por encima de otros, si unas veces le parece que lo más adecuado es una cosa y en otras la contraria, si la teleología de su acción no está dada de antemano, si sus motivaciones potenciales son muchas y acaso opuestas entre sí, ya nada resulta tan fácil de resolver como podía haber parecido en un principio. Ocurre que su dinámica cognitiva es ya en sí muy compleja y que además se encuentra articulada con el conjunto de la actividad práctica mediante la que interactúa con su entorno. Ello la convierte en una auténtica dinámica sociocognitiva. Es aquí donde se hace preciso recurrir a la acción de los distintos factores externos. Pero este recurso debe realizarse eludiendo todo mecanicismo. Debe tenerse en cuenta el rol mediador de la subjetividad del individuo, que conduce a respuestas distintas ante hechos similares, así como a la situación contraria. Y así en definitiva, ambos tipos de enfoques, ambos tipos de modelos explicativos no resultan en absoluto contradictorios entre sí, sino que en realidad se complementan a la perfección. Cada uno aporta lo que al otro le falta, y viceversa. Al igual que ya apuntamos más arriba con respecto a la necesidad de compaginar la riqueza de la etnografía clásica con el rigor analítico a la hora de definir el objeto de estudio, tan propio de la tradición psicosocial, también creemos aquí que no se gana nada, al menos no desde un punto de vista científico, continuando con todas esas contraposiciones rígidas e infranqueables entre distintos enfoques teóricos. Es preciso ir más allá de ellas, sobrepasarlas y alcanzar una perspectiva más global, que permita criticar desde luego lo que se considere merecedor de ser criticado, pero sin anclarse por principio en ninguna de ellas. Nuestro afán por conciliar la atención hacia el significado interno de la acción y la influencia externa sobre ella, hacia los motivos personales y los factores causales, obedece nuevamente a la aspiración por rehuir sistemáticamente toda simplificación gratuita, haciendo justicia a la complejidad de la existencia humana, una complejidad que muchas veces se nos escapa y a la que, curiosamente, logran reflejar con frecuencia al menos muchas obras literarias, aunque evidentemente no sea su misión pasar a dar cuenta luego de ella en términos teóricos.

Este reconocimiento de la complejidad del objeto con el que nos enfrentamos tiene no obstante un precio. Este precio es precisamente la dificultad para formular hipótesis de carácter explicativo que lleva consigo, ya se basen éstas en la acción de un esquema generador, en las intenciones del sujeto o en la influencia de una serie de factores externos. Habitualmente las hipótesis explicativas de cualquier tipo han de operar con un número no demasiado elevado de variables. Es éste el único modo de que resulten operativas, de que no nos perdamos en una complejidad de partida absolutamente imposible luego de manejar. Pero nuestro afán por alcanzar una primera visión panorámica acerca de nuestro objeto nos ha llevado a tomar en consideración, evidentemente, una serie de factores y a formular una serie de hipótesis muy generales, pero sin profundizar en exceso en ninguna de ellas. No hemos abordado de manera intensiva las relaciones que sostienen entre sí estos factores o su distinto "peso" explicativo. No obstante, no vemos ningún obstáculo para que ello pudiera llevarse a cabo en un futuro. Se trataría simplemente de afinar un poco más en los modelos elaborados hasta el momento.

Con este fin, nos parecería muy prometedor el desarrollo de algunos problemas abordados ya en esta investigación de manera todavía preliminar y que poseen, en nuestra opinión, un indudable calado teórico. De este modo, lo ya conseguido hasta el momento habría de ser tomado como el punto de partida desde el cual arrancarían diversas problemáticas, susceptibles de ser estudiadas por separado. Ante todo, es preciso retomar el concepto de creatividad limitada, junto con el enfoque construccionista mediante el cual hemos intentado dotarlo de un contenido concreto, alejado de toda metafísica abstracta. Somos conscientes de la inmensa complejidad de esta cuestión, de la cual aquí únicamente nos hemos atrevido a esbozar unos primeros trazos. Asimismo, sería necesario insistir mucho más en la naturaleza dialéctica de las relaciones entre el pensamiento y la práctica. Esta profundización nos obligaría a trabajar forzosamente en dos direcciones. En primer lugar, tendríamos que ahondar en la naturaleza de los estilos conservadores o innovadores, a través de los cuales el pensamiento se amolda, de diferentes maneras, a las exigencias del entorno. Todo ello nos forzaría entonces a seguir avanzando por la vía ya abierta del estudio de las contradicciones ideológicas, de las respuestas a las mismas y de los fenómenos de refuerzo ideológico mediante la fabricación de los pertinentes argumentos y contra-argumentos auxiliares. El trabajo de elaboración teórica a realizar con este fin habrá de ser compaginado necesariamente, en segundo lugar, con una mayor dosis de investigación etnográfica. Es preciso profundizar en el análisis de los discursos de las personas. Pero ante todo es imprescindible vincular estos discursos, y los procesos sociocognitivos que les subyacen, con una descripción más detallada de los distintos tipos y modos de inserción migratoria y, en especial, con un análisis más intensivo de los estilos de vida que desarrollan las personas de las que nos hemos estado ocupando y de las que pretendemos seguir haciéndolo. Solamente de este modo podremos entender más claramente las relaciones entre la dinámica cognitiva de las personas y el contexto en el que esta última tiene lugar. Y para ello es necesario proseguir por el camino de una etnografía cada vez más atenta a los detalles.

En particular, resultaría muy fructífero un examen mucho más detallado de las trayectorias personales a lo largo de las cuales se van configurando los modos de pensar y de actuar de cada uno. Para ello, sería preciso invertir la prioridad que en esta concreta investigación hemos otorgado al plano de lo ideológico y lo cognitivo sobre el de lo práctico y conductual. Ello nos obligaría, en primer lugar, a invertir mayores esfuerzos en el trabajo de elaboración conceptual referente a este segundo plano, con el objetivo de ponerlo a la misma altura que el alcanzado ya en lo que concierne al primero. De la misma forma, habría que consagrar mayores energías a la recopilación de materiales biográficos, con los que poder hacer un seguimiento de carácter temporal de las trayectorias de ciertas personas especialmente interesantes. Obviamente en una investigación de este tipo la historia de vida habría de jugar un papel clave.

En la medida en que vayamos perfeccionando el trabajo realizado, en que poseamos un mayor caudal de información etnográfica organizada por un planteamiento teórico más complejo, iremos estando en disposición de definir más claramente las hipótesis que hemos esbozado aquí, lo cual nos permitirá ponerlas a prueba más eficazmente. Esta tarea de contrastación habría de llevarse a cabo en tres niveles. En el primero de ellos seguiríamos comparando nuestros modelos teóricos con el material empírico que nos los ha sugerido. En el segundo, se trataría de poner a prueba nuestras teorizaciones más generales en otros campos de estudio, por ejemplo con otros colectivos de inmigrantes, o con otras situaciones en las que también se producen transformaciones importantes y rápidas en el modo de vida, como en los fenómenos de desclasamiento social. Por último, una mayor operacionalización de nuestros conceptos permitiría también la puesta a prueba de diversas hipótesis parciales mediante diseños de investigación más cerrados, como, por ejemplo, los de carácter más o menos experimental o basados en el uso de cuestionarios.

Es, pues, mucho lo que se podría hacer. Por ello, esta investigación ha constituido para nosotros únicamente el primer paso en dirección a una problemática de estudio que ahora se abre ante nosotros plena de promesas.

APENDICE

GLOSARIO DE TERMINOS ARABES

Adab: “disciplina”, antiguamente, sabiduría general de carácter laico y cortesano.

‘Adala: justicia.

‘Aquel: razonable, prudente.

Ba’ía: acto de aceptación y sumisión hacia el nuevo gobernante.

Baraka: bendición divina.

Bida’a: desviación con respecto a la Shar’ía.

Dahir: decreto.

Daryya: árabe dialectal marroquí.

Fquih (pl. **fuqaha**): experto en el derecho.

Fusha: árabe clásico.

Hadiz: dicho del Profeta.

Halal: lícito.

Hanut: pequeña tienda de ultramarinos.

Haram: prohibido.

Hashuma: vergüenza.

Hatir: peligroso.

Hiyab: pañuelo con el que las mujeres cubren su cabello.

‘Iyaz: milagro.

Iytilhad: “esfuerzo”, esfuerzo realizado por el creyente para interpretar los textos sagrados y aplicar de forma flexible sus preceptos generales a las situaciones concretas.

Kafer (pl. **kufar**): infiel.

Karim: generoso.

Mu’min: creyente.

Munafiq (pl. **munafiqun**): hipócrita, por ejemplo, quien finge ser musulmán sin serlo realmente.

Murtad: apóstata.

Muslim: musulmán.

Nesrani (pl. **nasara**): “nazareno”, cristiano.

‘Onsoría: racismo, xenofobia.

‘Orf: “costumbre”, derecho consuetudinario distinto, e incluso opuesto, a la Shar’ía.

Qaa’ida: Ley, norma.

Ribá; usura.

Ridá: apostasía.

Sba’: ceremonia de imposición de nombre.

Shahada: profesión de fe musulmana: “doy testimonio de que no hay más Dios que Allah y de que Mohamed es el mensajero de Allah.

Shar’ía: Ley islámica.

Sherif (pl. **shurafá**): “nobles”, descendientes del Profeta.

Shirq: “asociacionismo”, adorar a cualquier cosa distinta de Dios, politeísmo.

Shura: consulta acerca de la licitud de cualquier acto en relación con los mandatos del Islam.

Taguí: tirano, que se arroga la soberanía que solo pertenece a Dios.

Tuguían: tiranía.

Taleb (pl. **tolab**): “estudiante”, estudiante religioso, conocedor del Corán.

Taqlid: “imitación”, seguimiento mecánico de los preceptos religiosos.

Ulema: “sabio”, experto en las distintas disciplinas de carácter religioso.

Umma: comunidad de los musulmanes.

Yabr: autoridad, coerción, obligación.

Yahiliya: “ignorancia”, estado de no islamicidad.

Yenna: el Paraíso.

Zakat: limosna legal.

BIBLIOGRAFIA

A.A.V.V.: *Los rifeños de Boadilla. Los poblados chabolistas de AbdelKrim*; 1995; Informe elaborado para el Ayuntamiento de Boadilla del Monte (C.A. de Madrid).

Ariam, Claude: *Rencontres avec le Maroc*; 1989; Editions La Decouverte; París.

Aron, Raymond: *Las etapas del pensamiento sociológico*; Tomo II; 1980; Ediciones Siglo XX; Buenos Aires.

Abu-Saghlieh, Sami A.: "El delito de apostasía y sus consecuencias según el derecho árabe musulmán"; 1995; *Encuentro Islamo- Cristiano*; n1 281; Madrid.

Adorno, Theodor et alii.: *La personalidad autoritaria*; 1965 (1950); Proyección; Buenos Aires.

Adorno, Theodor W. Y
Horkheimer, M : *Dialéctica del iluminismo*; 1947; Editorial Sudamericana; Buenos Aires.

Aguilera Pleguezuelo, José: "Derecho islámico y derecho español"; 1980; *Encuentro Islamo- Cristiano*; n1 102; Madrid.

Al-Ashmawi, Muhammad Sa'id: "El islamismo contra el Islam"; 1991; *Encuentro Islamo- Cristiano*; n1 234; Madrid.

Al-Bitar, Nadim: "Hacia una laicidad revolucionaria"; 1980; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 97; Madrid.

Al-Gazali, Muhammad: "¿Qué derechos hay para la mujer?"; 1982; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 126; Madrid.

Alonso, Emilia: "El Islam y los musulmanes en los diccionarios y enciclopedias españoles"; 1989; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 211; Madrid.

Alonso Meneses, José Guillermo (coord.): *Los pueblos bereberes del Magreb*; 1997; IEPALA; Madrid.

Al-Sa'adawi, Nawal: *La cara desnuda de la mujer árabe*; Horas y Horas; 1991 (1977); Madrid.

Alvárez Dorronsoro, Ignasi: "Estado-nación y ciudadanía en la Europa de la inmigración"; 1994; en A.A.V.V.: *Extranjeros en el paraíso*; Virus, Barcelona.

Amin, Samir: *El desarrollo desigual*; 1986 (1973); Planeta-Agostini; Barcelona.

El fracaso del desarrollo en Africa y en el Tercer Mundo. Un análisis político.; 1994 (1989); IEPALA; Madrid.

Amin, Samir y
Yachir, Faisal: *El Mediterráneo en el mundo. La aventura de la transnacionalización*; 1989 (1988); IEPALA; Madrid.

- Anderson, Benedict: *Imagined communities*; 1991; Verso.
- Anderson, Perry: *El estado absolutista*; 1979 (1974); Siglo XXI; México D.F.
- Tras las huellas del Materialismo Histórico* 1986 (1983); Siglo XXI; México.
- Andrae, Tor: *Mahoma*; 1991; Biblioteca El Sol; Madrid.
- Antaki, Charles: "Structures of belief and justification."; 1988; en Antaki, Charles: *Analysing everyday explanations*.; SAGE; Londres.
- Arkoun, Mohamed: *EL pensamiento árabe*; 1992 (1991); Paidós; Barcelona.
- Arnáldez, Roger: "El Dios del Islam"; 1974; *Encuentro Islamo- Cristiano*; n1 30-31; Madrid.
- "Los valores del Islam"; 1975; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 34; Madrid.
- Asad, Muhammad: *El Islam en la encrucijada*.; 1995 (1993); Fundación Suhail; Fuengirola (Málaga).
- Aubin, Eugene: *Marruecos en nuestros días. Descripción histórico-pintoresca de instituciones religiosas, políticas y sociales, de lugares y costumbres etc, etc, etc*; 1908; Montaner y Simon; Barcelona
- Ayache, Germain: *Les origenes de la guerre du Rif*.; 1981; Société Marocaine des Editeurs Réunis; Rabat.
- Ayape, Fernando: "El sufismo o la mística musulmana"; 1974; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 27; Madrid.
- Balan, Jorge y
Jelin, Elizabeth: "La structure sociale dans la biographie personnelle."; 1980; en *Cahiers internationaux de Sociologie*; vol: LXIX; París.
- Balibar, Etienne y
Wallerstein, Inmanuel: *Raza, nación y clase*; 1991 (1986); IEPALA; Madrid,
- Barley, Nigel: *El antropólogo inocente*; 1989 (1983); Anagrama; Barcelona.
- Barroso, Antonia y
Pumares, Pablo : *El grupo de discusión aplicado al estudio de las actitudes hacia los inmigrantes*; 1993; C.S.I.C.; Documento de trabajo del Departamento de Estudios Urbanos y Territoriales; Madrid.
- Barth, Frederick: *Los grupos étnicos y sus fronteras*; 1969 (1967); Fondo de Cultura Económica ; México D.F.
- Beattie, John: "Comprensión y explicación en Antropología Social."; 1975; en Llobera, José Ramón (comp.): *La Antropología como Ciencia*; Anagrama; Barcelona.

- Benaddi, Hassan: "Mohamed Allal-Al-Fassi. Le penseur et le combattant"; 1993; en A.A.V.V.: *Penseurs maghrébins contemporains*; Editions Eddif; Casablanca.
- Ben Ali, Driss: *Le Maroc pre-capitaliste.*; 1983; Société Marocaine des Editeurs Réunis. Rabat.
- Bergalli, Valeria: "Inmigración/emigración. La necesidad de un modelo"; 1993; en Provansal, Danielle (coord.): *Migraciones, segregación y racismo*; Actas del VI Congreso Español de Antropología; Volumen 7; Sta. Cruz de Tenerife.
- Berger, Peter L.: *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión.*; 1971 (1967); Amorrortu Editores; Buenos Aires.
- Bergere, Joelle: *Actitudes ideológico-políticas de los trabajadores españoles en situación de desempleo*; 1989; Tesis Doctoral presentada en el Departamento de Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid.
- Actitudes de la población madrileña hacia los inmigrantes*; 1992; Departamentode Psicología Social; Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.
- "Actitudes de las mujeres marroquíes inmigrantes hacia la emigración y percepción social de las actitudes de la población española hacia la inmigración y los inmigrantes"; 1998; (en prensa).
- Bernstein, Basil: "Clase social, lenguaje y socialización"; 1984; en Crespo, Eduardo y Torregrosa, José Ramón: *Estudios básicos de Psicología Social.*; Hora-C.I.S.; Barcelona.
- Bernstein, Richard: *Praxis y acción*; 1979 (1971); Alianza Editorial; Madrid.
- Bertaux, Daniel (comp.): "L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités."; 1980; en *Cahiers Internationaux de Sociologie*; vol: LXIX; París.
- Bessis, Sophie y : *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego*; Belhasen Souhair 1994; (1992); Horas y Horas; Madrid.
- Beyuki, Abdel Hamid: *La transición en Marruecos*; 2000; Vosa; Madrid.
- Billig, Michael: "Prejudice, categorization and particularization: from a perceptual to a rhetorical approach."; 1985; *European Journal of Social Psychology*; n1 15.
- Arguing and thinking.*; 1987; Cambridge University Press.
- Borrmans, Maurice: "Los Hermanos Musulmanes".; 1973; *Encuentro Islamo-Cristiano.*; n1 15; Madrid
- "Moral islámica y mundo moderno."; *Encuentro Islamo-Cristiano.*; 1974 y 1975; n1 28 y 36; Madrid.
- Bourdieu, Pierre: "L'illusion biographique."; 1986; en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*; vol: 62-63; París.

La distinción; 1988 (1979); Taurus; Madrid .

Cosas dichas; 1988 (1987); Gedisa; Buenos Aires.

El sentido práctico; 1991 (1980); Taurus; Madrid.

¿Qué significa hablar?; 1999; Akal; Madrid.

Bourdieu, Pierre,

Chamboredon, Jean-Claude y

Passeron, Jean-Claude : *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*;
1976 (1973); Siglo XXI; Madrid.

Braudel, Fernand: *La historia y las Ciencias Sociales*; 1986; Alianza Editorial; Madrid.

Burke, Peter: *Sociología e historia*; 1987 (1980); Alianza Editorial; Madrid.

Cabello, Encarna: "Los chabolistas rifeños de Boadilla del Monte"; 2000; *OFRIM*; n1 7 Revista de la Oficina Regional para la Inmigración de la Comunidad de Madrid.

Cabello, Encarna y.

Castien Maestro, Juan Ignacio: *Vivir en Precario. Los chabolistas rifeños de Boadilla del Monte*; 1999; Informe elaborado para el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (T.E.I.M.); de la Universidad Autónoma de Madrid.

Cahen, Claude: *El Islam desde los orígenes a los inicios del Imperio Otomano*; 1990; Siglo XXI; Madrid .

Cammaert, Marie-France: "La mujer bereber en el centro de la vida familiar"; 1998; en Moga Romero, Vicente y Raha, Rachid Ahmed: *Mujer Tamazight y fronteras culturales*; Servicio de Publicaciones de la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte de la Ciudad Autónoma de Melilla.

Camps, Gabriel: *Les berbères. Mémoire et identité*; 1980; Editions Errance; París.

Caspar, Robert: "El Islam y la secularización."; 1972; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 7; Madrid.

Castien Maestro, Juan Ignacio: "España y Marruecos en el discurso de los inmigrantes marroquíes"; 1993; en Provansal, Danielle (coord.): *Migraciones, segregación y racismo*; Actas del VI Congreso Español de Antropología; Volumen 7; Sta. Cruz de Tenerife.

"Cambio social e integración. El caso de los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid"; 1996; en López García, Bernabé: *Atlas de la inmigración magrebí en España*; Universidad Autónoma de Madrid y Dirección General de Migraciones; Madrid.

"El amor a través de la Trilogía de El Cairo. Una perspectiva sociológica"; 1995; *Awraq*; V. XVI; Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Desarrollo; Madrid.

"'Racismo', 'Xenofobia', 'Nacionalismo' y Grupalismo'. Aclarando nuestros conceptos"; 1997; Ponencia presentada al VI Congreso Nacional de Psicología Social; Editada en diskette Word; San Sebastián

"El juego de las combinaciones. Principios de valoración moral en la cultura marroquí"; 1999; *Awraq*; V. XX; Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Desarrollo; Madrid.

"Ideología y categorización social. El Islam entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid"; 2000 (en prensa).

Castien Maestro, Juan Ignacio y: "Entre dos culturas: los hijos de los inmigrantes marroquíes Pumares Fernández, Pablo en la Comunidad de Madrid."; 1993; Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de Madrid.

Castilla del Pino, Carlos: *Dialéctica de la persona. Dialéctica de la situación*; 1972 (1968); Ediciones Península; Barcelona

Chalmers, Alan: *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* 1998 (1976); Siglo XXI; Madrid.

Charfi, Abdelmayid: "La secularización en las modernas sociedades arabo-musulmanas"; 1983; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 133; Madrid.

Chartier: "El humanismo musulmán según Muhammad Abdu (1849-1905)."; 1974; *Encuentro Islamo-Cristiano*.; n1 24; Madrid.

Chekroun Mohamed: "Les jeunes marocains scolarisés et la nouvelle demande de salut"; 1989; en Bencherifa, A. y Popp, H. (comps): *Le Maroc: espace et société*; Rabat.

Chesnaux, Jean: "Hérésies coloniales et millénarismes de libération nationale"; 1966; en Mury, Gilbert (coord.): *La naissance des dieux*; Les Editions de l'Union Rationaliste; París.

Claudot-Hawad, Hélène: *Les Touaregs*; 1993; Edisud; Aix-en-Provence.

Codol, Jean-Paul y Leyens. Jacques Phillippe: "Cognición social."; 1990 (1988); en Hewstone, M., Stroebe, W., Codol, J.P., y Stephenson, G.M.: *Introducción a la Psicología Social*; Ariel; Barcelona.

Cohen, Abner: "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder"; 1979; en Llobera, Josep Ramón (comp.): *La Antropología como ciencia*; Anagrama; Barcelona.

Cohen, Gerald A.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*; 1986 (1978); Siglo XXI -Fundación Pablo Iglesias; Madrid.

Cohn, Norman: *Los demonios familiares de Europa*; 1980 (1975); Alianza Editorial; Madrid.

El mito de la conspiración judía mundial; 1983 (1969); Alianza Editorial; Madrid.

- En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*; 1985 (1957); Alianza Editorial; Madrid.
- Colectivo Ioé: *Los inmigrantes en España*; 1987; Documentación Social; Madrid.
- Trabajadoras Extranjeras de Servicio Doméstico en Madrid, España*; 1991; Oficina Internacional del Trabajo; Ginebra
- "Hacia un análisis sociológico de la inmigración. Extranjeros en la Comunidad de Madrid"; 1993; *Política y Sociedad*; n1 12; Editorial Complutense; Madrid.
- Discursos de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*; 1994; C.I.S.; Madrid.
- Marroquins a Catalunya*; 1995; Institut Català d'Estudis Mediterranis; Batcelona
- Copi, Irving M.: *Introducción a la lógica*; 1987 (1968); Eudeba; Buenos Aires.
- El Corán*.; 1980; Traducción y prólogo de Juan Vernet; Plaza & Janés; Barcelona.
- Crespo, Eduardo: "La motivación hacia la disonancia cognitiva."; 1984; en Crespo, Eduardo y Torregrosa, José Ramón: *Estudios básicos de Psicología Social*.; Hora-C.I.S.; Madrid.
- "Lenguaje y acción: el análisis del discurso."; 1993; *Interacción Social*; n1 1; Madrid.
- Introducción a la Psicología Social*; 1995; Editorial Universitas, S.A.; Madrid
- Cruz Hernández, Miguel: *Historia del pensamiento en el mundo: islámico*; 1996; Alianza Editorial; Madrid.
- Cuevas, Cristobal: *El pensamiento del Islam*; 1972; Ediciones Istmo; Madrid.
- Daoud, Zakya: *Féminisme er politique au Maghreb. Soixante ans de lutte*; 1993; Editions Eddif; Casablanca.
- Davis, Susan.: *Patience and Power: Women's lives in a Moroccan Village*; 1983; Schenkman Publishing Company; Rochester (Vermont)
- Denzin, Norman K.: "The interactionist study of social organization: a note on method."; 1981; en Bertaux, Daniel (comp.): *Biography and Society*; SAGE; Londres.
- De Sainte Marie, François: *¿Es rojo el Irak ?*; 1961 (1960); Plaza & Janés; Barcelona.
- Díaz-Salazar, Rafael: *El proyecto de Gramsci*; 1991; Anthropos- Ediciones HOAC; Madrid.
- Diuri, Moumen: *La realidad de Marruecos*; 1988 (1987). Encuentro Ediciones; Madrid.
- Douglas, Mary: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*; 1996 (1966); Siglo XXI; Madrid.

- Draper, Stephen W.: "What's going in everyday explanation ?"; 1988; en Antaki, Charles (ed.): *Analysing everyday explanations.*; SAGE; Londres.
- Durkheim, Emile: *Las formas elementales de la vida religiosa.*; 1982 (1912); Akal; Madrid.
- Las reglas del método sociológico.*; 1987 (1895); Akal; Madrid.
- Durkheim, Emile y
Mauss, Marcel : "De ciertas formas primitivas de clasificar"; 1971 (1901); *Institución y culto*; Barral; Barcelona.
- Dwyer, Daisy: *Images and self images. Male and female in Morocco*; 1978; Columbia University Press.
- Eickelman, Dale: *Knowledge and power in Morocco.*; 1985; Princeton University Press.
- "Mass higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies."; 1992; *American Ethnologist*.
- The Middle East and Central Asia.*; 1997; Prentice Hall; New Jersey.
- El Gowhary, Yasri: *Shamal Ifrikyia (El Norte de Africa)*, 1970; Dar al yamiat al mesria; El Cairo.
- El Moubaraki, Mohamed: *Marocains du Nord.*; 1989; Ciemi L'Harmattan.; París.
- Engels, Friedrich: *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre.*; 1981; Editorial Ayuso; Madrid.
- Ennaji, Mohammed: *Soldats, domestiques et concubines.*; 1994; Editions Eddif.; Casablanca.
- Equipo "DAREK-NYUMBA": "La Cultura hispano-musulmana en el bachillerato superior"; 1978; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 76; Madrid.
- "Manuales de Bachillerato e Islam"; 1983; *Pliegos de Encuent Islamo-Cristiano*; n1 6. Madrid.
- Etienne, Bruno: *El islamismo radical*; 1996 (1989); Siglo XXI; Madrid.
- Evans-Pritchard, Arthur: *Brujería, magia y oráculos entre los azande del Sudán oriental.*; 1976 (1940); Anagrama; Barcelona.
- Fernández McClintock, James: "Emergencias etnográficas. Tiempos heroicos, tiempos irónicos y la tarea antropológica"; 1993; en Bestad i Camps, Joan (Coord): *Después de Malinowski*; Actas del VI Congreso Español de Antropología; Vol. 8; Sta. Cruz de Tenerife.
- Fernández Villanueva, Concepción
Dominguez Bilbao, Roberto y:
Revilla Castro, Juan Carlos "El discurso xenófobo en grupos de jóvenes de jóvenes violentos."; 1995; *Actas del V Congreso Nacional de Psicología Social*; Salamanca.

- Ferrarrotti, Franco: *Histoire et histoires de vie.*; 1981; Libraire des Meridiens; París.
- Ferre, Andrés: "¿Mandó Mahoma expulsar a los judíos y a los cristianos de Arabia?"; 1992; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 243-244; Madrid.
- Festinger, León: *Teoría de la disonancia cognoscitiva.*; 1975 (1957); C.E.C.
- Fierro, Alfredo: *Sobre la religión.*; 1979; Taurus; Madrid.
- Fierro, María Isabel: "La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas"; 1991; *Awraq*; n: XII; Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Desarrollo; Madrid.
- Fishbein, M. y Ajzen, I.: *Belief, Attitude, Intention, and Behavior: an introduction to theory research.*; 1975; Addison-Wesley.
- Foda, Farag: "Las minorías y los Derechos Humanos en Egipto"; 1994; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 165; Madrid.
- Frankfort, Henri: *Reyes y dioses*; 1976 (1948); Alianza Editorial; Madrid.
- Franzé, Adela: *Lengua y cultura de origen. Niños marroquíes en la escuela española*; 1999; Ediciones del Oriente y del Mediterráneo; Madrid
- Friedman, Jonatham: "Tribus, estados y transformaciones"; 1977(1975); en Bloch, Maurice (coord.): *Análisis marxistas y Antropología Social*; Anagrama; Barcelona.
- Fromm, Erich: *El miedo a la libertad*; 1998 (1947); Paidós; Barcelona
- Galindo Aguilar, Emilio: "El Corán libro santo del Islam"; 1973; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 17; Madrid.
- "Los sufíes: el otro diálogo"; 1987; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 185; Madrid.
- "Los movimientos fundamentalistas en el Islam."; 1989; *Encuentro Islamo-Cristiano.*; n1 205; Madrid.
- La experiencia del fuego.*; 1994; Editorial Verbo Divino; Pamplona.
- "El movimiento sufi y su apertura al pluralismo religioso; 1996; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 289; Madrid.
- Galioun, Burhan: *Estado contra nación. La crisis del mundo árabe*; 1991; IEPALA; Madrid.
- Garaudy, Roger: "Islam y Teología de la Liberación"; 1989; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 204; Madrid.
- Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas.*; 1987(1973).; Gedisa; Barcelona.

- Islam Observed*; 1971; The University of Chicago Press.
- Conocimiento local*; 1994 (1983); Paidós; Barcelona.
- Gellner, Ernest: *Naciones y nacionalismo*; 1989 (1983); Alianza Editorial; Barcelona..
- Gelot, José: "El Bien y el Mal en el Islam"; 1973; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 21; Madrid.
- Gharab, Saad: "El iytihad o esfuerzo de renovación continua en el Islam"; 1990; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 216; Madrid.
- Gobineau, Conde de: *Essai sur l'inegalité des races humaines*; 1932; Libraire de Paris;
- Godelier, Maurice: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*; 1974; Siglo XXI; Madrid.
- Goffman, Ervin: *Estigma. La identidad deteriorada*; 1970 (1966); Amorrortu Editores; Buenos Aires.
- Gokalp, Altan: "Los hijos de inmigrantes en Europa Occidental: socialización diferencial y problemática multicultural"; 1984; *Revista Internacional de Ciencias Sociales*; UNESCO.
- Goody, Jack: *La domesticación del pensamiento salvaje*; 1985 (1977); Akal.; Madrid.
- La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*; 1990 (1985); Alianza Editorial; Madrid.
- Gordon Childe; Vere: *Qué sucedió en la historia*; 1985 (1942); Planeta- Agostini. Barcelona.
- Gramsci, Antonio: *Antología*; 1970; selección, traducción y notas a cargo de Manuel Sacristán; Siglo XXI; Madrid.
- Grize, Jean-Blaise: "Pour aborder l'étude des structures du discours quotidien."; 1981; *Langue française*; n1 5.
- Grunenbaum, G.E. von: *El Islam desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*; 1975; Siglo XXI; Madrid.
- Hamilton, D.L.: "Illusory correlation and stereotyping"; en Hamilton, D.L. (ed.): *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior*.; 1981; Hillsdale; Nueva Jersey.
- Harré, Rom: *El ser social*; 1982 (1979); Alianza Editorial; Madrid.
- Harris, Marvin: *El materialismo cultural*; 1982 (1979); Alianza Editorial; Madrid.
- El desarrollo de la teoría antropológica Una historia de las teorías de la cultura*; 1978 (1968); Siglo XXI; Madrid.
- Hechter, Michael: "Rational choice theory and the study of race and ethnic relations"; 1985; en Rex, John and Mason, David (ed): *Theories of race and ethnic relation*; Cambridge

University Press.

Heikal, Ahmed: *Conferencias sobre el Islam*; 1977; Publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid.

Heintz, Peter: *Los prejuicios sociales*; 1968 (1957); Tecnos; Madrid.

Heller, Agnes: *Sociología de la vida cotidiana*; 1977 (1970); Península; Barcelona.

Heller, Erdmute y

Mosbahi, Hassouba: *Tras los velos del Islam*; 1995 (1993); Herder; Barcelona.

Hodgkin, Thomas: "Mahdismo, mesianismo y marxismo en el contexto africano"; 1988; en *El empuje del Islam; Africa Internacional*; n1 7; IEPALA; Madrid.

Horton, Robin: "El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental."; 1988 (1967); A.A.V.V.: *Ciencia y brujería*; Anagrama; Barcelona.

Hourani, Albert: *Arabic Thought in the liberal ages (1798-1939)*; 1983; Cambridge University Press.

Historia de los pueblos árabes; 1991; Ariel; Barcelona.

Houtart, François: *Religión y modos de producción precapitalistas*; 1989; IEPALA; Madrid.

Ibáñez, Jesús: *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*; 1979; Siglo XXI; Madrid.

"Perspectivas de la investigación social: el diseño de las tres perspectivas."; 1986; en Alvira, Francisco, García Ferrando, Manuel e Ibáñez, Jesús (comps.): *El análisis de la realidad social*; Alianza Editorial; Madrid.

Ibáñez, Tomás: *Aproximaciones a la Psicología Social*; 1990; Sendai; Barcelona.

Irving, Washington: *La vida de Mahoma*; 1964 (1849); Espasa- Calpe; Madrid.

Jamous, Raymond.: "De la muerte de los hombres a la paz de Dios. Violencia y paz en el Rif; 1996; en Peristiany, J.G. y Pitt-Rivers, Julián: *Honor y Gracia*; Alianza Editorial; Madrid.

Jarvie, I.C.: *Comprensión y explicación en Sociología y en Antropología Social*; 1974; en Chomsky Noan (ed.): *La explicación en las ciencias de la conducta*; Alianza Editorial; Madrid.

Réplica; (Respuesta al AComentario de Winch); Ibid.

Jomier, Santiago: "La noción de profeta en el Islam"; 1972; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 9; Madrid.

J.S. Kahn (com.): *El concepto de cultura textos fundamentales*; Anagrama; Barcelona.

- Kaplan, David y Manners, Robert: *Introducción crítica a la teoría antropológica*; 1979(1972); Editorial Nueva Imagen; México D.F.
- Katz, Daniel: "El enfoque funcional en el estudio de las actitudes."; 1984; en Crespo, Eduardo y Torregrosa, José Ramón (comps.): *Estudios básicos de Psicología Social*; 1984; HORA-C.I.S.; Madrid.
- Kepel, Gilles: *Faraón y Profeta*; 1988 (1984); Muchnik Editores; Barcelona
- Khachani, Mohamed: "La emigración magrebí a Europa: las claves socio-económicas"; 1999; *OFRIM*; nº 5; Revista de la Oficina Regional para la Inmigración de la Comunidad de Madrid.
- Kingsmill Hart, Ursula: *Tras la puerta del patio. La vida cotidiana de las mujeres rifeñas*; 1998; Ciudad Autónoma de Melilla y UNED- Centro Asociado de Melilla.
- Koestler, Arthur: *El cero y el infinito.*; 1978 (1947); Ediciones Destino; Barcelona.
- Kozulin, Alex: *La psicología de Vygotski.*; 1994 (1990); Alianza Editorial; Madrid.
- Kuhn, Thomas: *La estructura de las revoluciones científicas*; 1975 (1962); Fondo de Cultura Económica; México D.F.
- Kureishi, Hanif: *El signo del arcoiris*; 1991 (1986); Anagrama; Barcelona.
- Lafargue, René : *La Filosofía de Jean-Paul Sartre*; 1970; G. del Toro Editor; Madrid.
- Lagarde, Michel: "Violencia y verdad. Estudio de textos islámicos"; 1993; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 256-257; Madrid.
- Lanares, Pierre: "Islam y libertad religiosa"; 1979; *Encuentro Islamo- Cristiano*; n1 82; Madrid.
- Laroui, Abdallah : *L'Histoire du Maghreb.*; 1970; Maspero; París..
- Les Origenes Sociales et Cultureles du Nationalisme Marocain 1830-1912*; 1977; Maspero; París.
- Leach, Edmund: *Sistemas políticos de la Alta Birmania.*; 1977 (1964); Anagrama; Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude: *El pensamiento salvaje.*; 1964 (1962); Fondo de Cultura Económica; México D.F.
- "La estructura y la forma."; 1979 (1973); en *Antropología Estructural.*; Siglo XXI; México
- "Raza e historia"; 1979 (1973); en *Antropología Estructural*; Siglo XXI; México D.F.
- Levy-Bruhl, Lucien: *El alma primitiva.*; 1971 (1922); Península; Barcelona.
- Lewis, Bernard: *El lenguaje político del Islam.*; 1990 Taurus; Madrid.

Lewis, Oscar: *Los hijos de Sánchez*; 1964 (1961); Fondo de Cultura Económica; México D.F.

La Vida; 1965; Mortiz.

Llobera, Josep Ramon: *La identidad de la Antropología*; 1990; Anagrama; Barcelona.

"Reconstructing Anthropology: the task for the nineties"; 1993; en Bestad i Camps, Joan (Coord.): *Después de Malinowski*; Actas del VI Congreso de Antropología; Vol. 8; Sta Cruz de Tenerife.

Lo Jacomo, Claudio: "Religiosidad pagana en la Arabia Centro-Occidental en los comienzos del Islam"; 1993; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 259; Madrid.

López García, Bernabé: "La inmigración marroquí en España: la relación entre las geografías de origen y de destino"; 1993; *Política y Sociedad*; n1 12; Editorial Complutense; Madrid.

"La evolución del origen de los inmigrantes marroquíes en España"; 1996; en López García, Bernabé: *Atlas de la inmigración magrebí en España Madrid*; Universidad Autónoma de Madrid y Dirección General de Migraciones; Madrid.

Niños marroquíes en la escuela española; 1999; en Franzé, Adela (Es.): *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española*; Ediciones del Oriente y del Mediterráneo; Madrid.

Lowie, Robert H.: *Religiones primitivas*; 1976 (1952); Alianza Editorial; Madrid.

Lukács, Georg: *Historia y consciencia de clase*; 1985 (1923); Ediciones Orbis; Barcelona.

La crisis de la filosofía burguesa; 1975 (1947); La Pleyade; Buenos Aires.

Estética; 1967 (1963); Grijalbo; Madrid.

Luque Baena, Enrique: *Del conocimiento antropológico*; 1990; C.I.S.; Madrid.

Malinowski, Bronislaw: *Magia, ciencia y religión*; 1985 (1948); Planeta-Agostini; Barcelona.

Crimen y costumbre en la sociedad salvaje; 1982 (1926); Ariel; Barcelona.

Mann, Thomas: *La montaña mágica*; 1967 (1924) Plaza & Janés; Barcelona.

Marcuse, Herbert: *El hombre unidimensional*; 1968; 1954; Planeta-Agostini; Barcelona.

Martín Cebollero; Juan Bautista: *Psicología Social Crítica*; 1995; Iralka; Bilbao.

Martín Criado, Enrique: "Del sentido como producción: elementos para un análisis sociológico del discurso."; 1991; En Latiesa, Margarita (coord.): *El pluralismo metodológico en la investigación social*; Universidad de Granada: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Martín López, Enrique: *Sociología de la opinión pública*; 1990; Departamento de publicaciones

de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

- Martínez, María del Carmen: "De la crisis a la retórica: el enfoque de Billig."; 1990; *Boletín de Psicología*; n1 28.
- Martín Muñoz, Gema: "El fundamentalismo islámico como actual fuerza desestabilizadora. Aproximación al tema en el Magreb; 1988; en *El Empuje del Islam; Africa Internacional*; n1 7; IEPALA; Madrid.
- Marx, Karl: *Trabajo asalariado y capital*; 1968 (1891); Ricardo García Aguilera; Madrid.
El Capital; 1975 (1967); Siglo XXI; México
- Mauss, Marcel.: "Ensayo sobre el don"; en *Sociología y Antropología*; 1971; Téknos; Madrid.
- Mead, George H.: *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista de conductismo social*; 1973; Paidós; Barcelona
- Merad, Alí: "Cristo según el Corán."; 1972; *Encuentro Islamo- Cristiano.*; n: 5; Madrid.
- Mernissi, Fatima.: *Islam y modernidad.*; 1992; Muchnik-Editores; Barcelona.
- Meziane, Abdelmayid: "El vacío ideológico."; 1973; *Encuentro Islamo- Cristiano*; n: 13; Madrid.
- Milosc, Czeslaw: *El pensamiento cautivo.*; 1981 (1951); Ediciones Tusquets.
- Moga Romero, Vicente y
Raha, Rachid Ahmed : *Mujer tamazight y fronteras culturales*; 1998; Servicio de Publicaciones de la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte de la Ciudad Autónoma de Melilla.
- Montes, Carmen: "La Arabia que mereció a Mahoma"; 1980; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 96; Madrid.
- Müller, Jens Christian y
Tuckfeld, Manon : "Dos racismos con futuro: sociedad civil y multiculturalismo"; 1994; en A.A.V.V.: *Extranjeros en el paraíso*; Virus; Barcelona
- Munné, Frederic: *Psicologías sociales marginadas. La línea de Marx en la Psicología Social*; 1982; Editorial Hispano-Europea S.A.; Barcelona.
- Munson, Henry: *Religion and power in Morocco.*; Yale University Press; 1993.
- Narbona, Luis Miguel: "Crisis familiar en la emigración marroquí en Viladecans"; 1993; en Roigé i Ventura (coord): *Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia*; Actas del VI Congreso Español de Antropología ; Volumen IV; Sta. Cruz de Tenerife.
- Nair, Sami: "De l'usage du religieux"; *Liberation*_(Organo de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (U.S.F.P.) de Marruecos); 6-IV-1990.

- Nini, Rachid: *Yaummyat mujayer sirri (Diario de un inmigrante ilegal)*; 1999; Publicaciones del Ministerio de Asuntos Culturales; Rabat.
- Ortí, Alfonso: "La apertura y el enfoque cualitativo-estructural"; 1986; en Alvira, Francisco, García Ferrando, Manuel e Ibáñez, Jesús (comps.): *El análisis de la realidad social*; Alianza Editorial Madrid.
- Pereda, Carlos,
Prada Miguel Angel:
y Seoane, Luís: *Aproximación al análisis de la problemática de los jóvenes inmigrantes en Holanda desde la metodología del grupo de discusión*; 1981; (Inédito)
- Pérez Beltrán, Carmelo: "Algunos apuntes en torno al status socio-jurídico de la mujer bereber en Kabilia"; 1998; en Moga Romero, Vicente y Raha, Rachid Ahmed: *Mujer Tamazight y fronteras culturales*; Servicio de Publicaciones de la Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte de la Ciudad Autónoma de Melilla.
- Piaget, Jean: La génesis de la conciencia moral en el niño; 1984; en Crespo, Eduardo y Torregrosa, José Ramón: *Estudios básicos de Psicología Social*; Hora-C.I.S.
- Picaudou, Nadime: Diez años que trastornaron el Oriente Medio (1914-1923); 1997; Historia XXI; Barcelona.
- Plummer, Ken: *Los documentos personales*; 1989 (1983); Siglo XXI; Madrid.
- Poliakov, Leon: "Causalité, démonologie et racisme: retour a Lévy-Bruhl?"; 1980; *Homme et société*; n1 55-58.
- Potter, Jonatham y
Whetterell, Margaret: *Discourse and Social Psychology*; 1987; SAGE; Londres.
- Mapping the language of racism. Discourse and the legitimation o exploitation*; 1994; Harvester-Wheatsheaf; Nueva York.
- Puente, A. y
Poggioli, I: "Categorías naturales. Una medida de su estructura interna."; 1993; *Revista de Psicología General y Aplicada*; Volumen 46 (4); Madrid.
- Pujadas, Juan José: *El método biográfico: el uso de las historias de vida en Ciencias Sociales*; 1992; C.I.S.; Madrid.
- Identidad local, conflicto étnico y lucha política en la Canonja (Tarragona)"; 1993; en Martín Díaz, Emma (coord): *Sistemas de identidades y su expresión en las sociedades locales*; Actas del VI Congreso Español de Antropología; Volumen III; Sta Cruz de Tenerife.
- Pumares, Pablo: *La integración de los inmigrantes marroquíes*; 1996; Fundación La Caixa; Madrid.
- Qailani, Ismail: *Fasl addin an addaula (La separación entre la religión y el estado)*; 1987; Al-

- Kitab Al-Islami; Beirut.
- Rabinow, Paul: *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*; 1992 (1978); Júcar; Madrid
- Radcliffe-Brown, Alfred R.: "La teoría sociológica del totemismo."; 1986 (1929); en *Estructura y función en la sociedad primitiva*; Planeta- Agostini; Barcelona.
- Ramadan, Tariq: *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*; 2000; Ediciones Bellaterra; Barcelona
- Ramírez, Angeles: "'Nunca hablé con una mujer'. Relaciones de género y trabajo de campo en Marruecos"; 1993; *Actas del VI Congreso Español de Antropología*; Sta. Cruz de Tenerife.
- Migraciones, género e Islam. Mujeres marroquíes en España*; 1998; Agencia Española de Cooperación Internacional; Madrid.
- Renan, Ernest: *¿Qué es una nación?*; 1983 (1889); Centro de Estudios Constitucionales; Madrid.
- Rodinson, Maxime: *Islam et capitalisme*; 1966; Editions du Seuil; París.
- Rodríguez Sangroniz, José Antonio: *Marruecos. Sus condiciones físicas, sus habitantes y las instituciones indígenas*; 1926.; Sucesores de Rivadeneyra; Madrid.
- Rokeach, Milton: *The open and closed mind*; 1960; Basic; Nueva York.
- "El dogmatismo"; 1984; en Crespo, Eduardo y Torregrosa, José Ramón (comps.): *Estudios básicos de Psicología Social*; Hora-C.I.S; Barcelona.
- Rosch, E. "Principes of categorization"; 1978; en Rosch, E, y Lloyd, B. (Eds.): *Cognition and Categorization*; Erlbaum, Hillsdale, Nueva Jersey.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Ensayo sobre el origen de las lenguas* ; 1980; Akal; Madrid.
- Russell, James: "En defensa de una aproximación a los conceptos emocionales desde la perspectiva de los prototipos."; 1992; *Revista de Psicología Social*; n1 7 (1).
- Safi, Hammadi: "Abdel Hamid Ben Badis. Entre las exigences du dogme et la contrainte de la modernité"; 1993; en A.A.V.V.: *Penseurs maghrébins contemporains*; Editions Eddif; Casablanca.
- Sahlins, Marshall: *Economía de la Edad de Piedra*; 1977 (1973); Akal. Madrid.
- Santamaría, Enrique: "El cerco de papel... o los avatares de la construcción periodística del (anti)-sujeto europeo"; 1994; en A.A.V.V.: *Extranjeros en el paraíso*; Virus; Barcelona.
- Sayad, Abdelmalek: *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*; 1992; Editions Universitaires.
- Scattolin, Giuseppe: "La mujer en el misticismo islámico"; 1995; *Encuentro Islamo-Cristiano*;

- n1 282; Madrid.
- Seoane, Luís: "En torno a la identidad cultural de la segunda generación de emigrantes españoles en Holanda y Suiza."; 1984; *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*; n1 26.
- Serfaty, Abraham: *Dans les prisons du roi*; 1992; Messiar; París.
- Southern, R.W.: *Western views of the Islam in the middle ages.*; 1961; Harvard University Press.
- Spencer, Herbert: *La evolución de las sociedades*; 1968; en Etzioni, Amitai y Eva (ed.): *Los cambios sociales*; Fondo de Cultura Económica; México.
- Stolcke, Verena: "El problema de la inmigración en Europa: el fundamentalismo cultural como nueva retórica de la exclusión."; 1993; *Mientras Tanto*;
- "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de la exclusión"; 1994; en A.A.V.V.: *Extranjeros en el paraíso*; Virus; Barcelona
- Streiff-Fenart, Jocelyne: "Le mariage: un moment de verité de l'immigration familiale maghrébine"; 1985; *Revue Européenne des Migrations Interationales*; Volume 1; n1 2
- Tajfel, Henri: *Grupos humanos y categorías sociales*; 1984 (1981); Herder; Barcelona.
- "Aspectos cognitivos del prejuicio."; 1984; en Crespo, Eduardo y Torregrosa, José Ramón (comps.): *Estudios básicos de Psicología Social*.; 1984; HORA-C.I.S.; Barcelona.
- Tajfel, Henri y Billig, Michael.: "Social categorization and similarity in intergroup behavior; 1976"; *European Journal of Social Psychology*; n1 3.
- Talbi, Mohamed: "El Cristianismo visto por el Islam"; 1984; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 147; Madrid.
- "Libertad religiosa y transmisión de la fe"; 1987; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 193-194; Madrid.
- Talbi, Mohammed y:
Bucaille, Maurice: *Réflexions sur le Coran*; 1989; Editions Seghers; París.
- Tarde, Gabriel: *La opinión y la multitud*; 1986 (1922); Taurus; Madrid.
- Taylor, Charles: *La China de Mao*; 1976; Plaza y Janés; Barcelona.
- Tedeschi, J.T.
Schlenker, B.R.: "Cognitive dissonance: private rationation o. public spectacle?"; (1971); Bohoma, T.V); *American Psychologist*.; N: 26.
- Terradas Saborit, Ignasi: "Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw Malinowski"; 1993; en Bestad i Camps, Joan (Coord): *Después de Malinowski*; Actas del VI Congreso Español de Antropología; Vol. 8; Sta. Cruz de Tenerife.

- Tharaud, Jean et
Jeanne : *Fes ou les bourgeois de l'Islam.*; 1930; Libraire Pon; París.
- Thibaut, John W. y
Kelley, Harold H. : "Las normas sociales"; 1984; en Crespo, Eduardo y Torregrosa, José Ramón: *Estudios básicos de Psicología Social*; Hora-C.I.S.; Barcelona.
- Thompson, Paul: *ADes récits de vie a l analyse du changement social*; 1980; en *Cahiers Internationaux de Sociologie*; vol: LXIX; París.
- Ting, Dawud C.M.: "La cultura islámica en China"; 1958; en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*; Volumen VI; Madrid.
- Tocqueville, Alexis de: *La democracia en América*; 1985 (1835); Alianza Editorial; Madrid.
- Trías, Eugenio: *Teoría de las ideologías*; 1970; Ediciones Península; Barcelona.
- Turner, Victor: *La selva de los símbolos*; 1990 (1967); Siglo XXI; Madrid.
- Tylor, Edward B.: "La ciencia de la cultura"; 1975; en J.S. Kahn (com.): *El concepto de cultura textos fundamentales*; Anagrama; Barcelona.
- Valabrega, Guido: *La revolución árabe*; 1971 (1967); Bruguera; Barcelona.
- Valderrama Martínez, Fernando: "Al-Hallay. Un místico musulmán crucificado"; 1992; *Encuentro Islamo-Cristiano*; n1 241; Madrid.
- Veredas Muñoz, Sonia: "Proyectos y estrategias migratorias de los inmigrantes marroquíes"; 1999; *OFRIM*; n1 5; Revista de la Oficina Regional para la Inmigración de la Comunidad de Madrid.
- Vernet, Juan: "Prólogo"; 1988; en *El Corán*; versión española del autor; Plaza & Janés; Barcelona.
- Vilar, Pierre: *Historia, nación y nacionalismo (Entrevista con Joseba Intxausti). Cuestión nacional y movimiento obrero. Pueblos, naciones y estados*; 1998; Sediciones; Hondarribia (Guipúzcoa).
- Vygotsky, Lev: *Pensamiento y lenguaje*; 1995.; Paidós; Barcelona.
- Waines, David: "Abu Zayd al-Balkhi on the nature of forbidden drink: a medieval islamic controversy"; 1994; en Marín, Manuela y Waines, David (comps.): *La alimentación en las culturas islámicas*; Agencia Española de Cooperación Internacional; Madrid.
- Wallon, Henri: *Del acto al pensamiento*; 1987; Editorial Psique; Buenos Aires.
- Weber, Max: *Economía y sociedad*; 1964 (1922); Fondo de Cultura Económica; México D.F.
Sobre la teoría de las ciencias sociales; 1985 (1969); Planeta-Agostini; Barcelona.

Worf, Benjamin: *Lenguaje, pensamiento y realidad*; 1971 (1956); Barral, Barcelona.

Windisch, Uli: *Speech and reasoning in everyday life*; 1990 (1985); Cambridge University Press.

Woolman, N.S. : *AbdelKrim y la guerra del Rif*; 1988 (1962); Oikos-Tau; Barcelona.

Young, Kimball: *Psicología social del prejuicio*; 1969 (1956); Paidós; Barcelona.